



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا  
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

الحكمة المتعالية  
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الأديب

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

الشؤون الدينية

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

١٩٥٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة



## الفهرس

٥	الفهرس
٧١	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه
٧١	اشاره
٧٦	الجزء الأول
٧٦	مقدمه المؤلف
٩٩	السفر الأول و هو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعه الوجود و عوارضه الذاتيه
٩٩	اشاره
٩٩	المسلک الأول فى المعارف التى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم
٩٩	اشاره
٩٩	المقدمه فى تعريف الفلسفه و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها
١٠٢	المرجله الأولى فى الوجود و أقسامه الأولى
١٠٢	اشاره
١٠٢	الأول فى أحوال نفس الوجود
١٠٢	اشاره
١٠٢	فصل (١) فى موضوعيته للعلم الإلهى و أوليه ارتسامه فى النفس
١٠٢	اشاره
١٠٧	غشاوه وهميه و إزاحه عقلیه
١١٥	فصل (٢) فى أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ
١١٧	فصل (٣) فى أن الوجود العام الديدیى اعتبار عقلی غير مقوم لأفراده
١١٨	فصل (٤) فى أن للوجود حقیقه عينیه
١١٨	اشاره
١٢٠	بحث و مخلص
١٢٥	فصل (٥) فى أن تخصص الوجود بما ذا
١٣٢	فصل (٦) فى أن الوجودات هويات بسيطه و أن حقیقه الوجود ليست معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا مطلقا
١٣٥	فصل (٧) فى أن حقیقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه
١٣٥	اشاره
١٣٦	إشكالات و تفصیلات
١٣٦	اشاره
١٣٦	منها ما ذكره صاحب التلويحات
١٤٠	و منها أن الوجود لو كان فى الأعيان لكان قائما بالماهيه
١٤٣	و منها ما ذكره أيضا فى حكمه الإشراق
١٤٤	و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلًا فى الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئته فى الشئ
١٤٥	توضیح و تنبيه
١٥٨	فصل (٨) فى مساوقه الوجود للشئيه
١٦١	فصل (٩) فى الوجود الرابطة
١٦٧	المنهج الثانى فى أصول الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول
١٦٧	اشاره
١٦٧	فصل (١) فى تعريف الوجوب و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل
١٧٧	فصل (٢) فى أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغیر جميعا و فى عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا
١٨١	فصل (٣) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته

١٨١	اشاره
١٨١	الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته
١٨١	الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده
١٨٣	الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجب
١٨٣	اشاره
١٨٣	و هاهنا بحث
١٨٦	نقد وإشارة:
١٨٧	توضيح وتنبیه: الشيء إما ماهيه أو وجود
١٨٨	وهم وإزاحه
١٨٩	الرابع ما أفاده صاحب التلويحات
١٨٩	اشاره
١٩١	شك وإزاله:
١٩٢	الوجه الخامس
١٩٥	شكوك وإزاحات
١٩٥	اشاره
١٩٥	منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهيه
١٩٦	ومنها أن الواجب مبدأ للممكنات
١٩٦	ومنها أن حقيقه الله لا يساوى حقيقه شيء من الأشياء
١٩٧	ومنها أن الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان
٢٠٠	ومنها أن الوجود معلوم بالضرورة و حقيقه الواجب غير معلومه
٢٠٠	لمعه إشرافيه
٢٠٣	حكمه عرشيه:
٢٠٧	وهم وإزاحه:
٢٠٧	اشاره
٢٠٨	بحث وتحصيل
٢١٠	فصل (٤) في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
٢١٠	اشاره
٢١٢	بحث وتحصيل
٢١٧	فصل (٥) في أن واجب الوجود واحد
٢١٧	اشاره
٢١٩	رجم شيطان:
٢٢٣	برهان عرشى:
٢٢٥	فصل (٦) في استيناف القول في الجهات ودفع شكوك قبلت في لزومها
٢٢٥	اشاره
٢٢٥	ومنها أن نقيض الوجود هو اللاوجود عدمى
٢٢٦	ومنها أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في طرف الاتصاف
٢٢٦	اشاره
٢٢٧	تصالح اتفانق:
٢٣٠	ومنها أن جعل الإمكان و قسيمه و أشباهها من المعاني العقلية
٢٣٠	اشاره
٢٣١	قاعده:

٢٣٧	فصل (٧) في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان
٢٤٣	فصل (٨) فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفاهيم العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر
٢٤٣	إشاره
٢٤٥	واعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدد أقسامه
٢٤٥	منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته
٢٤٥	ومنها نسب ضروريه لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع عليه لثبوت المحمول له
٢٤٦	ومنها نسب ضروريه يكون لها على هي نفس ذات الموضوعات
٢٤٦	منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته
٢٤٦	ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته
٢٤٦	ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته
٢٤٨	تنبيه: وجوب العله بالقياس إلى وجود المعلول
٢٤٩	فصل (٩) في أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير
٢٤٩	إشاره
٢٥٣	إيضاح و تنبيه:
٢٥٥	دفاع شك:
٢٥٥	إزاله ريب:
٢٥٨	وهم و تنبيه:
٢٥٩	إحصاء و تنبيه:
٢٦٠	قاعده إشرافيه:
٢٦٠	إشاره
٢٦١	بحث و تنقيح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور
٢٦١	منها كون الواجب عند الفائلين بصحتها و استحكامها- وجودا صرفا
٢٦١	ومنها أن مقتن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد
٢٦٦	إشكالات و تفصيات:
٢٧٥	فصل (١٠) يذكر فيه خواص الممكن بالذات
٢٧٥	إشاره
٢٧٥	إخاذه:
٢٧٨	و هاهنا دقيقه أخرى
٢٧٩	فصل (١١) في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
٢٧٩	إشاره
٢٨٥	وهم و إزاحه:
٢٨٨	فصل (١٢) في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم أو لويه غير بالغه حد الوجوب
٢٨٨	إشاره
٢٩١	هدم:
٢٩٢	أوهام و جزافات:
٢٩٥	فصل (١٣) في أن عله الحاجه إلى العله هي الإمكان في الماهيات و القصور في الوجودات
٢٩٥	إشاره
٢٩٧	ظلمه وهميه:
٣٠٠	عقود و انحلالات: إن للفائلين بالاتفاق متمسكات.
٣٠٠	الأول أن وجود الأشياء لو كان يتأثير العله فيها
٣٠٢	الثاني أن التأثير إما في الماهيه أو في الوجود أو في اتصافها به

٣٠٤	فصل (١٤) في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب
٣٠٤	اشاره
٣٠٦	خلاصه إجماليه:
٣٠٦	تبصره تذكريه:
٣١٠	فصل (١٥) في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد
٣١٣	فصل (١٦) في أن كل ممكن محفوظ بالوجوديين وبالمتناعين
٣١٣	اشاره
٣١٤	وهم و تنبيه:
٣١٨	ذيل:
٣١٩	فصل (١٧) في أن الممكن قد يكون له إمكانان و قد لا يكون
٣٢٥	فصل (١٨) في بعض أحكام الممتنع بالذات
٣٢٧	فصل (١٩) في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم
٣٢٩	فصل (٢٠) في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر
٣٢٩	اشاره
٣٣١	تفريع:
٣٣٢	فصل (٢١) في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا
٣٣٤	فصل (٢٢) في إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحو من الاتحاد
٣٣٤	اشاره
٣٣٦	وهم و فهم:
٣٣٨	تفصيل مقال لتوضيح حال:
٣٣٨	اشاره
٣٤٣	بحث و تحصيل:
٣٤٨	نقاوه عرشيه:
٣٥٢	المنهج الثالث في الإشاره إلى نشأه أخرى للوجود غير هذا المشهود و ما ينوط به و فيه فصول
٣٥٢	فصل (١) في إثبات الوجود الذهني و الظهور الظلي
٣٥٢	اشاره
٣٥٢	تمهيد: إنا قبل أن نخوض في إقامه الحجج على هذا المقصود و الكلام عليها و فيها نمهد لك مقدمتين
٣٥٢	الأولى هي أن للممكنات كما علمت ماهيه و وجودا
٣٥٣	و الثانيه هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية
٣٥٧	فصل (٢) في تقرير الحجج في إثباته و هي من طرق
٣٥٧	الطريقه الأولى
٣٥٨	الطريقه الثانيه
٣٦١	الطريقه الثالثه
٣٦٦	فصل (٣) في ذكر شكوك اعتقاديه و فيه فكوك اعتقاديه عنها
٣٦٦	اشاره
٣٦٦	الإشكال الأول:
٣٦٦	اشاره
٣٦٦	و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ
٣٧١	قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور
٣٨٢	تحقيق و تفصيل:
٣٨٩	الإشكال الثاني أنا ننصو جبالا شاهقه و صحارى واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها

٣٨٩	.....	اشاره
٣٨٩	.....	و الجواب
٣٨٩	.....	اشاره
٣٩٢	.....	تقد عرشي:
٣٩٤	.....	الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن
٣٩٤	.....	اشاره
٣٩٥	.....	و الجواب عنه في المشهور
٣٩٨	.....	الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارا
٣٩٨	.....	اشاره
٣٩٨	.....	و الجواب عنه بوجوده
٣٩٨	.....	الأول و هو من جملة العرشيات-
٣٩٩	.....	الوجه الثاني و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق
٤٠٠	.....	الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور في الكتب
٤٠١	.....	الإشكال الخامس أن الذهن موجود في الخارج و الأمور الذهنية موجودة فيه
٤٠١	.....	اشاره
٤٠١	.....	و الجواب أن الموجود في الموجود في الشيء
٤٠٢	.....	الإشكال السادس
٤٠٢	.....	اشاره
٤٠٢	.....	و الجواب أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنع الوجود
٤٠٤	.....	فصل (٤) في زياده توضيح لإفاده تنقيح
٤١٥	.....	فصل (٥) في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
٤١٩	.....	المرحلة الثانية في تنمته أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم
٤١٩	.....	فصل (١) في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط
٤١٩	.....	اشاره
٤٢٢	.....	وهم و تنبيه:
٤٢٤	.....	فصل (٢) في أن الوجود على أي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية و بأي معنى يوصف بذلك
٤٢٤	.....	اشاره
٤٢٦	.....	تبصره: إن من الصفات ما لها وجود في الذهن و العين جميعا
٤٢٨	.....	ذكر تنبيهي و تعقيب تحصيلي:
٤٣١	.....	تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الأكوان
٤٣٣	.....	فصل (٣) في أن الوجود خير محض
٤٣٥	.....	فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له
٤٣٥	.....	اشاره
٤٣٧	.....	تنمته:
٤٤٢	.....	فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد
٤٤٤	.....	فصل (٦) في كيفية عليه كل من عدى العله و المعلول للآخر
٤٤٦	.....	فصل (٧) في أن العدم كيف يعرض لنفسه
٤٤٧	.....	فصل (٨) في أن المعدوم لا يعاد
٤٤٧	.....	اشاره
٤٥٠	.....	و هاهنا استبصارات تنبيهيه
٤٥٠	.....	اشاره

٤٥٠	الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه
٤٥١	الثاني لو جاز إعاده المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينية فجاز إعاده الوقت الأول
٤٥١	اشاره
٤٥٢	دفع تحصيلي:
٤٥٣	الثالث لو جاز إعاده المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله
٤٥٥	الرابع أن إعاده كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شئ من أجزاء علتها التامه
٤٥٥	اشاره
٤٥٥	إهانته: القائلون بجواز إعاده المعذومات جمهور أهل الكلام
٤٥٩	فصل (٩) فى أن العدم ليس رابطيا
٤٥٩	اشاره
٤٦٤	تممه تحقيقيه:
٤٦٥	فصل (١٠) فى أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
٤٦٥	اشاره
٤٦٧	تذكرة: فالموجبه بحسب الموضوع أخص من السالبه
٤٦٨	إعضالات و انحلالات:
٤٦٨	و من التشكيكات الواقعه فى هذا الموضوع
٤٧٠	و منها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام
٤٧٣	فصل (١١) فى أن العدم الخاص يتحو هل يجوز اتصاف بالذات به
٤٧٣	اشاره
٤٧٤	نقد و تلويح:
٤٧٥	و هاهنا شك مشهور
٤٧٨	فصل (١٢) فى أن المتوقعه على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعا بالذات
٤٧٨	اشاره
٤٧٩	وهم و إزاحه:
٤٨١	تسجيل:
٤٨٣	فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنعه بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر
٤٨٨	فصل (١٤) فى أقسام الممكن
٤٩١	المرجله الثالثه فى تحقيق الجعل و ما يتصل بذلك
٤٩١	فصل (١) فى تحرير محل النزاع و تحديد حريم الخلاف فى الجعل و حكايه القول فى ذلك
٤٩٥	فصل (٢) فى الإتياره إلى مناقضه أدله الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلوليه
٤٩٨	فصل (٣) فى مناقضه أدله الزاعمين أن أثر العله هى سيروره الماهيه موجوده
٤٩٨	اشاره
٥٠١	بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم:
٥٠٤	طريق آخر
٥٠٥	طريق آخر
٥٠٦	تنبيهه عرشى:
٥٠٩	حكمه عرشيه:
٥١٢	شك و دفع:
٥١٢	تنبيهه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء
٥١٣	توضيح فيه تلويح:
٥١٦	تفريع: احتياج الماهيه و الطبايع الكلبيه إلى أجزاءها

٥١٨	فصل (٤) في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا
٥١٨	اشاره
٥٢٠	وهم و تنبيه:
٥٢٢	فصل (٥) في الشده و الضعف
٥٢٢	اشاره
٥٢٧	تنبيه تفصيلي:
٥٢٧	اشاره
٥٢٩	في أربع مقامات.
٥٢٩	اشاره
٥٣٠	أما المقام الأول
٥٣٣	و أما المقام الثاني
٥٣٤	و أما المقام الثالث
٥٣٧	و أما المقام الرابع
٥٤٠	بحث و تعقيب:
٥٤٤	الجزء الثاني
٥٤٤	أتممه السفر الأول
٥٤٤	أتممه المسلك الأول
٥٤٤	اشاره
٥٤٥	المرحلة الرابعة في الماهيه و لواحقها و فيه فصول
٥٤٥	فصل (١) في الماهيه
٥٥٢	فصل (٢) في الكلي و الجزئي
٥٥٢	اشاره
٥٥٩	بحث و تعقيب:
٥٦٠	فصل (٣) في أنحاء التعيين
٥٦١	فصل (٤) في الفرق بين الجنس و المادة و بين النوع و الموضوع
٥٦١	اشاره
٥٦٧	نكته
٥٦٩	قائده
٥٧٠	فصل (٥) في معرفة الفصل و في الفرق بين الفصل و ما ليس بفصل و في كيفية اتحاده مع الجنس
٥٧٠	اشاره
٥٧١	بحث و تحصيل:
٥٧٤	فصل (٦) في كيفية تقوم الجنس بالفصل
٥٧٤	اشاره
٥٧٥	وهم و تنبيه
٥٧٧	فصل (٧) في تحقيق اقتران الصوره بالماده
٥٧٧	اشاره
٥٨٠	حكمه عرشيه:
٥٨٢	فصل (٨) في كيفية أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره
٥٨٢	اشاره
٥٨٩	نكته مشرقيه:
٥٩٠	ذكر إجمالي:

٥٩٠	ذكر تفصيلي:
٥٩١	فصل (٩) في تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه
٥٩١	اشاره
٥٩٨	و قد استدل على إثباتها بوجه.
٥٩٨	الأول ما ذكره في المطارحات
٦٠١	الوجه الثاني أنك إذا تأملت الأنواع الواقعه في عالمنا هذا وجدتها غير واقعہ بمجرد الاتفاقات
٦٠٣	الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهه قاعده إمكان الأشرف و الأخص
٦٠٣	اشاره
٦٠٤	و لا شك أنها في غايه الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء
٦٠٤	منها عدم بلوغها حد الإجداء
٦٠٥	و منها أن الرجلين و الجناحين و غير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان
٦٠٦	و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقه النور و الظهور
٦٠٧	تنبيه:
٦١٤	إجمال فيه إكمال:
٦١٨	عقده و فك:
٦٢٢	تلويح استناري:
٦٢٣	إيقاظ عقلي:
٦٢٥	تنوير رحمانی:
٦٢٦	المرجله الخامسه في الوجوده و الكثره و لواحقهما
٦٢٦	اشاره
٦٢٧	فصل (١) في الواحد و الكثير
٦٢٧	اعلم أن الوجوده رفيق الوجود
٦٢٨	ففقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم
٦٣٢	تلويح:
٦٣٣	وهم و تنبيه:
٦٣٤	شك و تحقيق:
٦٣٥	إناره:
٦٣٧	فصل (٢) في الوجود و ما يقابلها
٦٣٧	اشاره
٦٣٩	تنبيه تحصيلي:
٦٤٢	فصل (٣) في أن اتحاد الاثنين ممنوع
٦٤٣	فصل (٤) في بعض أحكام الوجوده و الكثره
٦٤٥	فصل (٥) في التقابل
٦٥٠	فصل (٦) في بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها
٦٥٠	فمن جمله التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب
٦٥٠	اشاره
٦٥٤	و من أحكام الإيجاب و السلب
٦٥٤	و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع
٦٥٥	و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهوره
٦٥٥	و من جمله التقابل تقابل التضاييف
٦٥٥	اشاره



٦٥٦	وهم و تنبيه:
٦٦٢	شك و تحقيق:
٦٦٣	و مما عد في المتقابلين الملكة و العدم
٦٦٥	بحث و مخلص:
٦٦٥	و هاهنا إشكال من وجهين:
٦٦٥	الأول أن الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس و غيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين
٦٦٦	الثاني أن غايه الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضا
٦٦٧	مخلص:
٦٦٨	نكته:
٦٦٨	فصل (٧) في التقابل بين الواحد و الكثير
٦٦٨	اشاره
٦٦٩	كيفية التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانيه
٦٧٠	و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا
٦٧١	و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات
٦٧٢	و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد
٦٧٢	بحث و تقويم:
٦٧٣	المرحلة السادسة في العله و المعلول و فيه فصول
٦٧٣	اشاره
٦٧٤	فصل (١) في تفسير العله و تسميها
٦٧٤	فتقول العله لها مفهومان
٦٧٦	ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات و ارتباطات كثيرة
٦٧٦	منها أن كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر
٦٧٧	و منها أن كل وحدات من الماده و الصوره سبب للآخرى بوجه آخر
٦٧٧	و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر
٦٧٨	فصل (٢) في وجوب وجود العله عند وجود معلولها و في وجوب وجود المعلول عند وجود علته
٦٧٨	اشاره
٦٨٤	وهم و إزاله:
٦٨٥	فصل (٣) في أن ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول
٦٨٨	فصل (٤) في إبطال الدور و التسلسل في العلل و المعلولات
٦٨٨	اشاره
٦٨٩	أما بطلان الدور
٦٩١	و أما بيان استحاله التسلسل فلوجوه كثيرة
٦٩١	الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء
٦٩٢	و الثاني برهان التطبيق
٦٩٢	اشاره
٦٩٢	و اعترض عليه بوجهين
٦٩٣	أحدهما نقض أصل الدليل
٦٩٣	و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقض من الأخرى لزم انقطاعهما
٦٩٦	تأييد و تذكره:
٦٩٩	و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهى إلى عله محضه
٦٩٩	اشاره

٧٠٤	هدم و تحقيق:
٧١٠	الرابع برهان التضاييف
٧١١	الخامس قريب المأخذ مما سبق
٧١١	السادس برهان الحثيات
٧١٢	السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه
٧١٣	الثامن برهان الترتب
٧١٤	التاسع البرهان الأسد الأخضر للقرابى
٧١٤	العاشر
٧١٦	تبصره:
٧١٨	فصل (٥) فى الدلاله على تناهى العلل كلها
٧١٨	البراهين المذكوره دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهيه
٧٢٠	هدايه:
٧٢٢	عقد و حل:
٧٢٤	حكيمه مشرقية:
٧٢٥	فصل (٦) فى أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا و فاعلا
٧٢٥	المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا
٧٢٥	و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثر فالشىء لا يتأثر عن نفسه
٧٢٦	و الذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان
٧٢٦	إحدهما أن القبول و الفعل أثنان
٧٢٨	الحجه الثانيه أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان
٧٣١	فصل (٧) فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء
٧٣١	اشاره
٧٣٢	و الذى يدل عليه أمور
٧٣٢	الأول أن القوه المحركه التى فى الإنسان بل فى الحيوان صالحه للضدين
٧٣٢	الثانى سيجىء فى مباحث الفلكيات أن مبادئ حركاتها هى تصوراتها
٧٣٢	الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع
٧٣٣	الرابع أن المريض إذا استحكّم توهمه للصحه فإنه ربما يصح
٧٣٤	عقده و حل:
٧٣٤	لقاتل أن يقول كل ما دخل أو يدخل فى الوجود فهو جزئى - و له ماهيه كلييه
٧٣٤	و حله أن الجزئى على ضربين
٧٣٥	فصل (٨) فى أن العله هل هى أقوى من معلولها
٧٣٥	اشاره
٧٣٦	البنايه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها
٧٣٧	و أما الإبراد بحال الفلزات المنابه بالنار
٧٣٨	فصل (٩) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشىء المركب يكون معه
٧٤٠	فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور ستة
٧٤٠	اشاره
٧٤٠	أحدهما كونها بالذات و بالعرض
٧٤١	و ثانيها القرب و البعد
٧٤٢	و ثالثها الخصوص و العموم
٧٤٢	و رابعها الكلى و الجزئى

٧٤٢	و خامسها البسيط و المركب
٧٤٣	و سادسها القوه و الفعل
٧٤٣	فصل (١١) في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط عليه مركبه من أجزاء
٧٤٣	قد جوزة كثير من الفضلاء و الحق امتناعه
٧٤٧	وهم و تحقيق عرشى:
٧٥١	فصل (١٢) ماهيه الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلي
٧٥٣	فصل (١٣) في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون له لشئين بينهما معيه بالطبع
٧٥٣	اشاره
٧٥٥	شك و إزاله:
٧٥٨	فصل (١٤) في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره
٧٥٨	اشاره
٧٥٩	أما الواحد الشخصي
٧٦٠	و أما الواحد النوعي
٧٦١	فصل (١٥) في أحكام العله الفاعله
٧٦١	قد علمت أن كل عله مقتضيه فهي مع معلولها
٧٦١	و الفاعل أيضاً قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج و قد يكون بالعرض
٧٦٣	وهم و تنبيه:
٧٦٥	تمثيل تنبيهي:
٧٦٥	ذكر و تلويح:
٧٦٨	تعقيب و إشاره:
٧٦٩	إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل ستة
٧٦٩	اشاره
٧٦٩	الأول ما بالطبع
٧٧١	و الثاني ما بالقر
٧٧٢	و الثالث ما بالجبر
٧٧٣	و الرابع ما بالتصد
٧٧٣	و الخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير
٧٧٣	و السادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفاعيله
٧٧٤	فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم
٧٧٥	تمثيل:
٧٧٦	فصل (١٦) في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك
٧٧٩	فصل (١٧) في العله العنصريه و أقسامها
٧٨١	فصل (١٨) في ألقاب العله العنصريه
٧٨٢	فصل (١٩) في حال شوق الهيولى إلى الصوره
٧٨٢	اشاره
٧٨٣	تعقيب و تحصيل:
٧٨٣	اشاره
٧٨٥	أصول - لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً و تأصيلاً
٧٨٥	فالأول منها ما يبينه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه
٧٨٥	و الأصل الثاني أن حقيقه كل ماهيه هي وجودها الخاص
٧٨٦	و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

٧٨٧	..... والأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه
٧٨٩	..... أما إثبات الشوق في الهيولي الأولى .....
٧٩٣	..... ثم اعلم أن للأشواق الحاصله في الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصى سلسلتين .....
٧٩٦	..... فصل (٢٠) في العله الصوريه و الفرق بين الطبيعه و الصوره .....
٧٩٦	..... أما الصوره .....
٧٩٦	..... و أما الفرق بين الصوره و الطبيعه .....
٨٠٠	..... فصل (٢١) في الغايه و ما قيل فيها .....
٨٠٠	..... فصل (٢٢) في تفصيل القول في الغايه و الاتفاق و العيب و الجراف .....
٨٠٠	..... اشاره .....
٨٠١	..... المبحث الأول في العيب و إثبات غايهما له .....
٨٠٣	..... المبحث الثاني في الاتفاق .....
٨٠٩	..... المبحث الثالث في غايات الأفعال الاختياريه .....
٨٠٩	..... اشاره .....
٨١٠	..... [حجج القائل بعدم الغايه] .....
٨١٠	..... منها التثبيت في إبطال الداعي .....
٨١٠	..... و منها ما مر من أن كون الإزاده مرجحه صفه .....
٨١١	..... و منها ما سبق أيضا من قولهم بأن الإزاده متحققه قبل الفعل .....
٨١٢	..... و الجواب أعن حججهم] .....
٨١٤	..... وهم و تنبيه: .....
٨١٥	..... المبحث الرابع في غايه الكائنات المتعاقبه لا إلى نهايه .....
٨١٧	..... فصل (٢٣) في الفرق بين الغايه و الخير .....
٨١٩	..... فصل (٢٤) في الفرق بين الخير و الجود .....
٨١٩	..... اشاره .....
٨٢٠	..... تعقيب و تحصيل: .....
٨٣٠	..... شكوك و إزاحات: .....
٨٣٠	..... اشاره .....
٨٣٥	..... زياده تبصره: .....
٨٣٦	..... تذييب: .....
٨٣٧	..... فصل (٢٥) في تمه الكلام في العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا في هذا المقام .....
٨٣٧	..... اشاره .....
٨٤٦	..... نقل كلام لتقريب مرام: .....
٨٥١	..... فصل (٢٦) في الكشف عما هو البغيه التصوى و الغايه العظمى من المباحث الماهيه .....
٨٥١	..... اشاره .....
٨٥٣	..... عقده و فك: .....
٨٥٣	..... و لقاتل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقه الواجب- داخله في جنس المضاف .....
٨٥٣	..... فنقول في الفك عنه .....
٨٥٨	..... تنبيه: .....
٨٦٣	..... إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكليه: .....
٨٦٤	..... إشارة إلى حال الوجوب و الإيمان: .....
٨٦٥	..... إشارة إلى حال الجوه و العرض في هذه الطريقه: .....
٨٦٨	..... تثبيت و إحكام: .....

٨٧١	فصل (٢٧) في إثبات التكرار في الحقائق الإمكانية
٨٧١	اشاره
٨٧٣	هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.
٨٧٣	الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل
٨٧٣	و الثاني ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبته من المراتب و حد من الحدود
٨٧٤	و الثالث ملاحظه نفس تعينها المنفكته عن طبيعته الوجود
٨٨٠	فصل (٢٨) في كيفية سريان حقيقه الوجود في الموجودات المتعنيه و الحقائق الخاصه
٨٨٠	اعلم أن للأشياء في الموجوديه ثلاث مراتب
٨٨٠	أولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره
٨٨٠	المرتبته الثانيه الموجود المتعلق بغيره
٨٨١	المرتبته الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق
٨٨٣	رفع اشتباه:
٨٨٤	فصل (٢٩) في أول ما ينشأ من الوجود الحق
٨٨٤	اشاره
٨٨٦	تنبيه تقديسي:
٨٩٢	فصل (٣٠) في التنصيص على عدمه الممكنات بحسب أعيان ماهياتها
٨٩٢	اشاره
٨٩٦	الناس في فهم مشابهاه القرآن و الحديث على ثلاث طبقات.
٨٩٦	الطبقه الأولى الراسخون في العلم
٨٩٧	و الطبقه الثانيه و هم أهل النظر العقلي و العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين
٨٩٧	و الطبقه الثالثه و هم الحنابله و المجسمه
٨٩٨	وهم و تنبيه:
٩٠٠	فصل (٣١) في الإشاره إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي
٩٠٥	فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور و الأوقات لطبيعته الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية
٩٠٩	فصل (٣٣) في كيفية كون الممكنات مرابا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها
٩٠٩	اشاره
٩١٦	تفرع:
٩١٦	تعقيب:
٩١٧	تعقيب آخر:
٩٢٠	ذكر إجمالي:
٩٢١	فصل (٣٤) في ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته شىء من الأشياء
٩٢٦	فصل (٣٥) في أن الإيمان و إن كان متقدما على الوجود كما مر و كذا القوه و إن كانت متقدمه على الفعل بالزمان فشىء منها ليس من الأسباب الذاتية للوجود
٩٣١	فصل (٣٦) في أن القوى الجسمانيه لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع
٩٣٤	فصل (٣٧) في أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه
٩٣٧	فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه
٩٣٧	اشاره
٩٣٨	براهين كثيره.
٩٣٨	الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما
٩٤٠	برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق
٩٤٠	برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهي في حال استمرارها و بقائها
٩٤١	برهان آخر افتقار المعلول إلى العله إما أن يكون لأنه موجود في الحال

٩٤٢	برهان آخر للواجب تعالي صفات و لوازم
٩٤٣	برهان آخر لوازم المساهيات معلولات لها
٩٤٣	برهان آخر أن الشئ حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود
٩٤٤	برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر
٩٤٤	و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهيه.
٩٤٤	منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال
٩٤٥	و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس
٩٤٥	و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار
٩٤٦	فصل (٣٩) في أن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركه دوريه غير منقطعه
٩٥٢	الجزء الثالث
٩٥٢	اتتمه السفر الأول
٩٥٢	اتتمه المسلك الأول
٩٥٢	اشاره
٩٥٣	المرجله السابعه في القوه و الفعل
٩٥٣	اشاره
٩٥٣	فصل (١) في معانى القوه
٩٥٦	فصل (٢) في تحديد القوه بهذا المعنى
٩٥٦	اشاره
٩٥٧	و أما تقسيم القوه الفاعله
٩٥٧	اشاره
٩٥٨	الأول القوه التى يصدر عنها فعل واحد
٩٥٨	القسم الثانى القوه التى تصدر عنها أفعال مختلفه
٩٥٨	القسم الثالث القوه التى يصدر عنها فعل واحد على سنه واحده
٩٥٨	القسم الرابع القوه التى يصدر عنها أفعال مختلفه مع الشعور بتلك الأفعال
٩٥٩	فصل (٣) فى أن القدره هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا
٩٦١	فصل (٤) فى إيضاح القول بأن كل واحده من القوه الانفعاليه متى يجب معها الفعل و متى لا يجب
٩٦١	اشاره
٩٦٢	منها الفاعل بالتقصد
٩٦٣	و منها الفاعل بالعمايه
٩٦٣	و منها الفاعل بالرضا
٩٦٤	منها الفاعل بالطبع
٩٦٤	و منها الفاعل بالفسر
٩٦٤	و منها الفاعل بالتسخير
٩٦٦	فصل (٥) فى تقسيم آخر للقوه الفاعليه
٩٦٧	فصل (٦) فى طور آخر من التقسيم
٩٦٨	فصل (٧) فى طور آخر من التقسيم
٩٦٩	فصل (٨) فى أنه هل يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعليه أم لا
٩٧١	فصل (٩) فى أن القدره ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء
٩٧١	فصل (١٠) فى الحركه و السكون
٩٧١	فإنهما يشبهان القوه و الفعل
٩٧٨	عقده و حل:

٩٨٣	فصل (١١) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة
٩٨٣	اشاره
٩٨٤	و فيه موضع أبحاث نقضا وإحكاما.
٩٨٤	الأول أنا نقول لكل ماهيه نحو خاص من الوجود
٩٨٥	الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول
٩٨٦	الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح
٩٨٦	الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عباره الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء
٩٨٧	الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان
٩٨٨	السادس أن لقال أن يقول الحركة إما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك
٩٨٩	السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.
٩٩٠	فصل (١٢) في إثبات المحرك الأول
٩٩٣	فصل (١٣) في دفع شكوك أوردت على قاعده كون كل متحرك له محرك
٩٩٣	إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكرره.
٩٩٣	الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه
٩٩٣	الثانيه لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعته ثابتة
٩٩٣	الثالثه لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما
٩٩٣	الرابعه لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك
٩٩٣	الخامسه ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوه و الفعل
٩٩٤	السادسه أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان
٩٩٤	الجواب عن الحجج
٩٩٤	ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد
٩٩٩	فصل (١٤) في تقسيم القوه المحركه و في إثبات محرك عقلي
١٠٠٠	فصل (١٥) في أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل و الحركات المخصوصه ليس أمرا مفارقا عن الماده
١٠٠١	فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوه الوجود و ماده تحملها
١٠٠١	كل ما لم يكن يسبقه قوه الوجود فيستحيل حدوثه
١٠٠٤	و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا
١٠٠٨	تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده
١٠٠٩	فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوه
١٠٠٩	اشاره
١٠١٢	وهم و اندفاع
١٠١٢	فصل (١٨) في تحقيق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم أم غيره
١٠١٤	فصل (١٩) في حكمه مشرقية
١٠١٧	فصل (٢٠) في إثبات الطبيعه لكل متحرك و أنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعیه أو قسريه أو إراديه
١٠٢١	فصل (٢١) في كيفية ربط المتغير بالثابت
١٠٢٢	فصل (٢٢) في نسبة الحركة إلى المقولات
١٠٢٢	اشاره
١٠٢٣	أما الأول
١٠٢٧	و أما بطلان القسم الثاني
١٠٢٧	و أما القسم الثالث
١٠٢٨	فصل (٢٣) في تعيين أن أي مقوله من المقولات تقع فيها الحركة و أيها لم تقع فيها
١٠٢٤	فصل (٢٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحد من هذه المقولات الخمس

أما الأين	١٠٣٤
و كذا الوضع	١٠٣٤
أما الجسم الذي لا يحيط به مكان	١٠٣٤
اشاره	١٠٣٤
تنبيه و توضيح:	١٠٣٨
اشاره	١٠٣٨
الأول لما كان عند الاستناد حصول أنواع بلا نهاية موجوده بوجود واحد اتصالي	١٠٣٨
و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حاله اشتداده أو تضعفه هويه واحده شخصيه	١٠٣٩
و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم في الوهم	١٠٣٩
فصل (٢٥) توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية	١٠٤٨
اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عده معان فله تماميه بما هو	١٠٤٨
تفرع فالحركه بمنزله شخص روحه الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر	١٠٥٢
بحث و تحصيل:	١٠٥٣
فصل (٢٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر	١٠٥٦
اشاره	١٠٥٦
برهان آخر مشرفي:	١٠٥٨
تنبيه تمثيلي:	١٠٥٩
فصل (٢٧) في هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركه بوجه آخر	١٠٦٠
فصل (٢٨) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعه المقومه للأجرام السماويه و الأرضيه	١٠٦٣
فصل (٢٩) في أن أقدم الحركات الواقعه في مقوله عرضيه و أدومها هي الوضعيه المستديره و هي أيضا أتمها و أشرفها	١٠٦٨
فصل (٣٠) في إثبات حقيقه الزمان و أنه بهويته الاتصاليه الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها	١٠٧٠
فصل (٣١) في أن الغايه القريبه للزمان و الحركه تدريجيّه الوجود	١٠٧٣
فصل (٣٢) في أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركه شي ء إلا الباري عز مجده	١٠٧٩
فصل (٣٣) في ربط الحوادث بالقديم	١٠٨٣
اشاره	١٠٨٣
أسد الاقوال في المسأله	١٠٨٣
اشكالات ابن قول	١٠٨٤
اشاره	١٠٨٤
الأول أن الحركه أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث	١٠٨٤
الثاني أن الحركه لكونها أمرا بالقوه لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل	١٠٨٤
الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركه الدوريه دائمه الذات	١٠٨٥
الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعهيه الوضعيه غير باق بشخصه	١٠٨٦
تنبيه فيه تنوير:	١٠٨٧
بحث و تحصيل:	١٠٨٨
تعقيب و إحصاء:	١٠٩٦
فصل (٣٤) في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود	١١٠٤
فصل (٣٥) في احتجاج من يضع للزمان بدايه	١١٠٨
فصل (٣٦) في حقيقه الآن و كيفيه وجوده و عدمه	١١٢٣
فصل (٣٧) في كيفيه عدم الحركه و ما يتبعها	١١٣١
فصل (٣٨) في أن الآن كيف يعد الزمان	١١٣٥
فصل (٣٩) في كيفيه تعدد الزمان بالحركه و الحركه بالزمان و كيفيه تقدير كل منهما بالآخر	١١٣٦



١١٣٦	.....	اشاره
١١٣٧	.....	حكمه مشرقية: .....
١١٣٨	.....	فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان .....
١١٤١	.....	المرحلة الثامنة في تنمته أحوال الحركة وأحكامها .....
١١٤١	.....	اشاره .....
١١٤١	.....	فصل (١) في ما منه الحركة وما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة و الذي إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالمضادين .....
١١٤٣	.....	فصل (٢) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات .....
١١٤٣	.....	اشاره .....
١١٤٣	.....	أما المضاف .....
١١٤٣	.....	و أما متى .....
١١٤٥	.....	و أما الجده .....
١١٤٥	.....	و أما مقوله أن يفعل و أن يتفعل .....
١١٤٦	.....	فصل (٣) في حقيقة السكون و أن مقابل الحركة أي سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا .....
١١٤٦	.....	اشاره .....
١١٤٧	.....	الأولى أن السكون مقابل للحركة .....
١١٤٧	.....	و أما الوجه الثانيه .....
١١٤٨	.....	و أما كيفيه خلو الجسم عن الحركة و السكون جميعا .....
١١٥٠	.....	فصل (٤) في الوحدة العددية و النوعية و الجنسية للحركة .....
١١٥٠	.....	اشاره .....
١١٥٢	.....	شك و إزاله: .....
١١٥٤	.....	فصل (٥) في حقيقة السرعة و البطء و أنهما ليسا يتخلل السكون .....
١١٥٤	.....	فصل (٦) في أحوال متعلقه بالسرعه و البطء .....
١١٥٤	.....	منها أن كلا منهما مشترك معنوى .....
١١٥٥	.....	و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعه المخروق .....
١١٥٥	.....	و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف .....
١١٥٦	.....	و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد .....
١١٥٦	.....	و منها أن العلامة الطوسى ذكر في رساله بعثها إلى بعض معاصريه .....
١١٥٧	.....	فصل (٧) في تضاد الحركات .....
١١٥٩	.....	فصل (٨) في أن المستقيمه من الحركة لا تضاد المستديره و لا المستديرات المتخالفه الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف .....
١١٦١	.....	فصل (٩) في أن كل حركة مستقيمه فهي منتهيه إلى السكون .....
١١٦١	.....	احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا يحجج أربع .....
١١٦١	.....	الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين و مياينا له إلا في آئين .....
١١٦١	.....	الوجه الثانيه لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحده بالاتصال .....
١١٦٢	.....	الثالثه لو اتصلت الحركتان لكنت غايه التصاعد العود إلى ما تحته .....
١١٦٢	.....	الرابعه و هي أيضا قريبه المأخذ مما سبق .....
١١٦٣	.....	فهذه الحجج الموروثه من القدماء كلها ضعيفه .....
١١٦٨	.....	فصل (١٠) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها .....
١١٧١	.....	فصل (١١) في أن المطلوب بالحركة الطبيعيه ما ذا .....
١١٧٣	.....	فصل (١٢) في أن مبادئ الحركات المختلفه يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا .....
١١٧٤	.....	فصل (١٣) في تحقيق مبدأ الحركة القسريه .....
١١٧٧	.....	فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير .....

١١٧٧	.....	اشاره
١١٧٨	.....	القوى أصنافا ثلاثة
١١٧٨	.....	الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنته مختلفه
١١٧٩	.....	و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنته مختلفه
١١٧٩	.....	و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد
١١٨٠	.....	شكوك وإزجات: قد أوردت في هذا المقام شبهه
١١٨٠	.....	منها عدم التسليم لإمكان ذى ميل يكون نسبه ميله إلى
١١٨٠	.....	و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسرى
١١٨٠	.....	و منها أن نسبه الزمانين مقداريه و نسبه المعاوقتين عدديه
١١٨١	.....	و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقه في زمان أو لا يمكن
١١٨٨	.....	تتمه
١١٨٩	.....	فصل (١٥) في أن القوه المحركه الجسمانيه متشابهه التحريك
١١٨٩	.....	قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التي هي فيها أو عليها
١١٩١	.....	و إن كانت قسريه فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير
١١٩١	.....	اشاره
١١٩١	.....	و اعترضوا عليه من وجوه
١١٩١	.....	الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله
١١٩٢	.....	الثاني أن كون الجزء للقوه مؤثرا في شئ من أثر الكل
١١٩٣	.....	الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان
١١٩٤	.....	الرابع أن الأرض لو بقيت دائمه في حيزها
١١٩٥	.....	الخمس المعارضه بدورات الأفلاك
١١٩٦	.....	السادس المعارضه بالنفوس الفلكيه
١٢٠١	.....	المرجله التاسعه في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول
١٢٠١	.....	فصل (١) في بيان حقيقتهم
١٢٠٣	.....	فصل (٢) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان
١٢٠٣	.....	اشاره
١٢٠٣	.....	الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود
١٢٠٦	.....	و أما الوجه الثاني
١٢٠٧	.....	فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفيه زائده على وجود الحادث
١٢٠٩	.....	فصل (٤) في أن الحدوث ليس غله الحاجه إلى العله المقديه بل هو منشأ الحاجه إلى العله المعده و العله المعده هي غله بالعرض لا بالذات
١٢١٢	.....	فصل (٥) في ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما
١٢١٢	.....	اشاره
١٢١٢	.....	أما الذى بالمرتبته
١٢١٣	.....	و أما الذى بالطبع
١٢١٣	.....	و أما الذى بالعليه
١٢١٣	.....	و أما الذى بالزمان
١٢١٤	.....	التقدم بالحقيقه
١٢١٤	.....	و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به
١٢١٥	.....	و أما تقدم الوجود على الوجود
١٢١٥	.....	فصل (٦) في كيفيه الاشتراك بين هذه الأقسام
١٢١٥	.....	اشاره

١٢٢٠	أقول فيما ذكره موضع أنظار .....
١٢٢٠	الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح .....
١٢٢١	الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه .....
١٢٢٢	الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع و في الذي بالعليه واحد غير سديد .....
١٢٢٣	الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح .....
١٢٢٣	فصل (٧) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت .....
١٢٢٥	فصل (٨) في أقسام المعية .....
١٢٢٨	فصل (٩) في تحقيق الحدوث الذاتي .....
١٢٢٨	هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقومًا بغيره .....
١٢٣٢	عقده و حل .....
١٢٣٥	المرحلة العاشرة في العقل و المعقول .....
١٢٣٥	اشاره .....
١٢٣٥	الطرف الأول في ماهية العلم و عوارضه الذاتية و فيه فصول .....
١٢٣٥	فصل (١) في تحديد العلم .....
١٢٣٧	فصل (٢) في أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثيل صورها عندنا .....
١٢٤١	فصل (٣) في حال التفاسير المذكوره في باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده .....
١٢٤١	زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربه في باب العقل و المعقول غايه الاضطراب .....
١٢٤١	فإن الشيخ الرئيس .....
١٢٤٢	و أما الشيخ المقنول صاحب كتاب حكمه الإشراق .....
١٢٤٣	فنقول أما كون العقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان .....
١٢٤٥	و أما المذهب الثاني و هو كون العلم عباره عن صورته منطبعه عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثه .....
١٢٤٧	و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافة ما بين العالم و المعلوم .....
١٢٤٧	و أما المذهب الرابع و هو الذي اختاره صاحب الملخص .....
١٢٤٨	و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين .....
١٢٤٩	و أما المذهب المختار و هو أن العلم عباره عن الوجود المجرد عن الماده الوضعيه. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيره .....
١٢٤٩	اشاره .....
١٢٤٩	منها أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا .....
١٢٥٠	و منها أن إثبات الصوره إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج .....
١٢٥١	و منها أن إدراك السواد لو كان عباره عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا .....
١٢٥١	و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورته مجردة .....
١٢٥١	و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا .....
١٢٥٣	و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج و القول بأنه مثاله و شبحه يقتضى الشك في الأوليات .....
١٢٥٤	فصل (٤) في تحقيق معنى العلم .....
١٢٥٧	فصل (٥) في الفرق بين حضور الصوره الإدراكيه للنفس و بين حصولها في الماده و ذلك من ثمانية أوجه .....
١٢٥٧	أولها أن الصوره الماديه متزاحمه متمتعته .....
١٢٥٧	و ثانيها أن الصور الماديه لا يحصل العظيم منها في الماده الصغيره .....
١٢٥٨	و ثالثها أن الكيفيه الضعيفه تتمعي عند حصول الكيفيه القويه في الماده .....
١٢٥٨	و رابعها أن الكيفيات الماديه يشار إليها بالحواس و هي واقعته في جهه من جهات هذا العالم .....
١٢٥٨	و خامسها أن صورته واحده ماديه .....
١٢٥٩	و سادسها أن الصور الكونيه إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها .....
١٢٥٩	و سابعها أن الصور الكونيه إذا كانت ناقصه الوجود لا يمكن استكمالها .....

١٢٦٠	و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها
١٢٦٢	فصل (٦) في قولهم أن العلم عرض
١٢٦٢	أما العلوم الخيالية والحسية
١٢٦٢	و أما العلوم العقليه
١٢٦٩	فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول
١٢٧٨	فصل (٨) في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول
١٢٧٨	[أدله المانعين لذلك]
١٢٨١	مقدمه الجواب
١٢٨٣	الجواب عن الأدله
١٢٩٢	فصل (٩) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال
١٢٩٢	اشاره
١٢٩٢	[أدله المانعين عن ذلك]
١٢٩٣	تحقيق الأمر
١٢٩٧	كلام المعلم الأول و الجواب عنه
١٣٠١	فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم
١٣٠٣	فصل (١١) في تحقيق أن كون الشيء عقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب كثره في الذات و لا في الاعتبار
١٣١٠	فصل (١٢) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته
١٣١٠	قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حاله إضافيه
١٣١٤	قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجرده عند شيء و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها
١٣١٧	فصل (١٣) في أنواع الإدراكات
١٣٢٣	فصل (١٤) في أن القوه العاقله كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد
١٣٢٥	فصل (١٥) في درجات العقل و المعقول
١٣٢٥	قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثه
١٣٢٥	اشاره
١٣٢٥	أحدها أن يكون العقل بالقوه
١٣٢٦	و ثانيها أن تكون الصور العلميه النفسانيه الفكرية حاصله في قوه خياليه
١٣٢٦	و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات
١٣٢٩	و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات
١٣٣٤	فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيره في النفس دفعه واحده
١٣٣٨	فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيره
١٣٣٩	فصل (١٨) في قسمه العلم إلى الأقسام
١٣٤١	فصل (١٩) في الإشاره إلى إثبات القوه القدسيه
١٣٤٤	فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس
١٣٤٤	اشاره
١٣٤٤	أما المطلب الأول
١٣٤٩	و أما المطلب الثاني
١٣٥٣	فصل (٢١) في أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهه العلم بسببه
١٣٦١	فصل (٢٢) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا
١٣٦٥	فصل (٢٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها
١٣٦٥	[كلام الشيخ في ذلك]
١٣٦٦	و قال بعض الناس

١٣٤٧	قال المحقق الطوسي في شرح رساله مسأله العلم.....
١٣٧٠	[مواضع النظر في كلامه] .....
١٣٧٠	اشاره .....
١٣٧٠	الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن الماده الجسميه مناط العدم والجهاله .....
١٣٧١	و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بأنه جسمانيه .....
١٣٧١	و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها .....
١٣٧٢	و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء .....
١٣٧٤	و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافه .....
١٣٧٤	فصل (٢٤) في تفسير معاني العقل .....
١٣٧٤	اشاره .....
١٣٧٧	فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل .....
١٣٧٧	و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم .....
١٣٧٧	و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق .....
١٣٨٤	فصل (٢٥) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفرديوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس .....
١٣٨٤	اشاره .....
١٣٨٤	أحدها العقل الهيولاني .....
١٣٨٩	و للعقل ضرب آخر و هو الذي قد صار يعقل و له ملكه أن يعقل .....
١٣٩٠	و أما العقل الثالث .....
١٣٩٢	فصل (٢٦) في دفع الإشكال في صيروره العقل الهيولاني عقلا بالفعل .....
١٣٩٧	فصل (٢٧) في الاستدلال على صيروره العقل الهيولاني عقلا بالفعل و معقولا بالعقل .....
١٣٩٧	[بيان كلام الشيخ] .....
١٤٠٠	[بيان الإشكال في كلام الشيخ] .....
١٤٠٣	فصل (٢٨) في الأوثيات و نسبتها إلى التواني و الذب عن أول الأوثيل .....
١٤٠٧	الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول .....
١٤٠٧	فصل (١) في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته .....
١٤٠٧	[في سهوله بيان هذا] .....
١٤٠٨	و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق .....
١٤٠٨	إحداها ما أفاده الشيخ في كتاب المبدأ و المعاد .....
١٤٠٩	الطريقه الثانيه و هي قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا .....
١٤١٠	الطريقه الثالثه ما أفاده صاحب التلويحات .....
١٤١٢	الطريقه الرابعه أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقوله .....
١٤١٧	فصل (٢) في أن كل مجرد فإنه عقل لذاته .....
١٤٢١	فصل (٣) في نسبه العقل الفعال إلى نفوسنا .....
١٤٢٥	فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته .....
١٤٢٥	اشاره .....
١٤٢٥	[برهان القوم في ذلك] .....
١٤٢٦	[الجواب عن ذلك و البرهان المرضي] .....
١٤٣٠	فصل (٥) في أن العاقل للشيء ء يجب أن يكون مجردا عن الماده .....
١٤٣٥	فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيله أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم .....
١٤٣٥	اشاره .....
١٤٣٥	أما البرهان على هذا المطلوب .....

١٤٣٥	الأول] فهو أن الصورة الخياليه كصوره شكل مربع محيط بدائره قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم
١٤٣٨	حجه أخرى و هي عول عليها أفلاطون الإلهى فى تجرد النفس
١٤٤٢	حجه أخرى على تجرد الخيال
١٤٤٤	حجه أخرى كل جسم و جسمانى يصبح اجتماع المتضادين فيه
١٤٤٧	فصل (٧) فى أن تعقل النفس الإنسانيه للمعقولات ليس أمراً ذاتياً و لا من اللوازم لها
١٤٤٧	اشاره
١٤٤٧	و برهان ذلك
١٤٤٩	و أيضا لو كانت العلوم ذاتيه لها لكانت متصفه بها غير منفكه عنها.
١٤٥١	فصل (٨) فى أن التعلم ليس يتذكر
١٤٥٣	الطرف الثالث فى الكلام فى ناحيه المعلوم و فيه فصول
١٤٥٣	فصل (١) فى أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوه فى جسم بل يحصل لجواهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله
١٤٥٨	فصل (٢) فى أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل
١٤٦٠	فصل (٣) فى أقسام العلوم
١٤٦٠	اشاره
١٤٦٠	الأول التام
١٤٦١	و الثانى المكتفى و هو عالم النفوس الحيوانيه
١٤٦١	و الثالث الناقص
١٤٦٢	فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانيه على أربعة أقسام
١٤٦٢	أحدها تام الوجود و المعلومه
١٤٦٢	و ثانيها عالم النفوس الفلكيه و الأشباح المجرده و المثل المقداريه
١٤٦٢	و ثالثها عالم النفوس الحسيه و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسه بالفعل
١٤٦٣	و رابعها عالم المواد الجسمانيه و صورها السائله الزائله
١٤٦٧	خاتمه البحث فى شرح أفاظ مستعمله فى هذا الباب
١٤٦٧	اشاره
١٤٦٧	منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول
١٤٦٨	و منها الشعور
١٤٦٨	و منها التصور
١٤٦٨	و منها الحفظ
١٤٦٩	و منها الذكر
١٤٧١	و منها الذكر الصوره الزائله
١٤٧١	و منها المعرفة
١٤٧٢	و منها الفهم
١٤٧٢	و منها العقل
١٤٧٤	و منها الحكمه
١٤٧٥	و منها الدرايه
١٤٧٥	و منها الذهن
١٤٧٦	و منها الفكر
١٤٧٦	و منها الحدس
١٤٧٦	و منها الذكاء
١٤٧٦	و منها الفطنه
١٤٧٦	و منها الخاطر

١٤٧٨	..... ومنها الوجود
١٤٧٨	..... ومنها الظن
١٤٧٩	..... ومنها الرويه
١٤٧٩	..... ومنها الكياسه
١٤٨٠	..... ومنها الخير بالضم
١٤٨٠	..... ومنها الرأى
١٤٨٠	..... ومنها الفراسه
١٤٨١	..... الجزء الرابع
١٤٨١	..... السفر الثاني [
١٤٨١	..... اشاره
١٤٨٢	..... المرحله في علم الطبيعى
١٤٨٢	..... اشاره
١٤٨٣	..... أما المقدمه ففي بيان عدد المقولات
١٤٨٣	..... اشاره
١٤٨٤	..... عقده و حل
١٤٨٨	..... الفن الأول في مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول
١٤٨٨	..... فصل (١) في تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث
١٤٨٨	..... الأولى التقدير و المساواه و المفاوته
١٤٨٨	..... الثانيه قبول القسمه
١٤٨٩	..... الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد
١٤٩٠	..... فصل (٢) في الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من سته أوجه
١٤٩٠	..... اشاره
١٤٩٠	..... فأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه
١٤٩٠	..... و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير
١٤٩١	..... الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له
١٤٩١	..... الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه
١٤٩١	..... الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع ماده
١٤٩١	..... و السادس الخط و السطح غير داخلين فى معنى الجسم
١٤٩٢	..... حكمه مشرقيه
١٤٩٣	..... فصل (٣) فى تقسيم الكم إلى المتصل و المنفصل
١٤٩٦	..... فصل (٤) فى تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذى وضع و غير ذى وضع
١٤٩٦	..... الوضع يطلق على معان ثلاثه
١٤٩٦	..... أحدها كون الشىء مشارا إليه بالحس
١٤٩٦	..... و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى
١٤٩٦	..... و ثالثها معنى يشتمل عليه مقوله من التسع
١٤٩٧	..... فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجه أربعة
١٤٩٧	..... فأولها أن يكون أمرا موجودا فى الكم
١٤٩٨	..... و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه
١٤٩٨	..... و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم
١٤٩٨	..... و رابعها أن يكون قوى مؤثره فى أشياء يقال عليها الكم بالذات
١٤٩٨	..... فصل (٦) فى أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثه

١٤٩٨	أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يقوم بالأقل منه
١٤٩٨	و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف
١٤٩٩	و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين
١٤٩٩	شكوك و إزالات
١٤٩٩	س الزوجيه كميه مضاده للفرديه
١٤٩٩	س الاستقامه و الانحناء كميتان متضادتان
١٤٩٩	س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان
١٥٠٠	س المساوي ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات
١٥٠٠	س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل
١٥٠٠	فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف
١٥٠٠	اشاره
١٥٠٠	أحدهما أن الزائد على شي ء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زياده
١٥٠١	الثاني أن التفاوت بالأزيد و الأنقص غير منحصر
١٥٠١	فصل (٨) في إثبات تناهي الأبعاد و عليه براهين كثيره نذكر منها ثلاثه
١٥٠١	الأول و هو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهيه لاستحال وجود حركه مستديره
١٥٠١	اشاره
١٥٠٢	شك و اندفاع
١٥٠٣	البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد
١٥٠٣	البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد
١٥٠٤	إشكالات و انتحلات فلنذكرها على صوره السؤال و الجواب
١٥٠٩	هدايه في تحقيق معنى اللانهايه في الحوادث الماضيه و المستقبله
١٥٠٩	اشاره
١٥٠٩	أما الأول
١٥٠٩	و كذا القسم الثاني
١٥١٠	و أما القسم الثالث
١٥١٠	و كذا القسم الرابع
١٥١٠	فصل (٩) في بقيه أحكام اللانهايه و هي خمسه أبحاث
١٥١٠	البحث الأول أن اللانهايه قد يعنى بها نفس هذا المفهوم و قد يعنى بها شي ء آخر
١٥١١	البحث الثاني في أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صوره
١٥١١	البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك
١٥١٢	البحث الرابع من الحكمه المشرقيه أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له
١٥١٢	البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله و انفعاله واقعا لا في زمان
١٥١٣	فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجردها عن ماده و في أحكام أخرى بين الثلاثه
١٥١٣	أما الأول فقالوا لا شبهه في أن المقادير المتوارده على الجسم ماديه
١٥١٤	عقده و حل عرشى
١٥١٧	فصل (١١) في مباحث أخرى متعلقه بالمقادير
١٥١٧	الأول أن المقدار المعين الذى في هذا العالم هو من توابع ماده
١٥١٧	الثاني أن الاستقامه و الانحناء فصلان متوعان للخط
١٥١٨	الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه
١٥١٨	الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقداريه
١٥١٨	الخامس رسم أفليديس النقطه بما لا جزء له



١٥١٩	فصل (١٢) في المكان وإنيته
١٥١٩	أصح المتكرين للمكان والجواب عنها
١٥٢١	أوجه الجمع بين الأقوال
١٥٢٢	واحتج الناهب بأنه الهبوني
١٥٢٢	فصل (١٣) في تحقيق ماهية المكان
١٥٢٢	إشارة
١٥٢٢	أوجود المسلكين في ذلك
١٥٢٢	لما يبطل المسلك الأول
١٥٢٢	لما يبطل المسلك الثاني
١٥٢٤	أدله القول بالسطح
١٥٢٨	أدليل كون المكان بعدا ثالثا
١٥٢٨	فصل (١٤) في الرد على الفائلين بالخلاء وهم طائفتان
١٥٢٢	فصل (١٥) في ذكر أمارات استحصاره تدل على بطلان الخلاء
١٥٢٢	الأول أن الإنباء الضيق الرأس المملو من الماء
١٥٢٣	الثاني أن الأنبويه إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر
١٥٢٣	الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبويه في قاروره وسدنا الخلل الذي بين عنق القاروره والأنبويه
١٥٢٣	الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأنواني الضيق الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء
١٥٢٤	فصل (١٦) في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبه ولا دافعه للأجسام
١٥٢٤	إشارة
١٥٢٧	تذنيب
١٥٢٨	الفن الثاني في مقوله الكيف
١٥٢٨	إشارة
١٥٢٨	المقدمه في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة
١٥٢٨	أما الرسم
١٥٤١	وأما تقسيمه إلى أنواعه
١٥٤١	إشارة
١٥٤٢	أما الذي ذكره في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة
١٥٤٢	الأول ما ذكره الرازي
١٥٤٣	الثاني أن الكيفيه إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا
١٥٤٣	الثالث الكيفيه إما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك
١٥٤٣	الرابع أن الكيفيه إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا يكون كذلك
١٥٤٤	القسم الأول في الكيفيات المحسوسه وفيه خمسة أبواب
١٥٤٤	الباب الأول في أحكام كليته لهذا القسم وفيه فصول
١٥٤٤	فصل (١) في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسميه
١٥٤٤	أما الخاصه المساويه التي تعم أفراده
١٥٤٥	وأما الخاصه الغير الشامله فكثير
١٥٤٥	وأما التقسيم
١٥٤٥	فصل (٢) في الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها وبأنها نفس الأمرجه
١٥٤٧	الباب الثاني في الكيفيات الملموسه
١٥٤٧	إشارة
١٥٤٧	فصل (١) في حد الحراره والبروده

١٥٥٠	فصل (٢) في ماهية الحرارة الغريزية وإنتيتها
١٥٥٣	فصل (٣) في ماهية الرطوبة واليبوسة وإنتيتهما
١٥٥٦	فصل (٤) في اللطافة والكتافة والزوجة والهشاشة والبله والجفاف
١٥٥٧	فصل (٥) في الثقل والخفيف وفيه مباحث
١٥٥٧	أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية
١٥٥٧	و ثانياً أن لمن أثبت الميل أمراً غير المنفعة
١٥٥٧	و ثالثاً أن الخفة والنقل قد عرفهما الشيخ في الحدود
١٥٥٨	و رابعاً أقسام الميل الطبيعي وقسرى ونفساني
١٥٥٨	و خامساً أن الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيائها الطبيعيه
١٥٥٨	و سادساً أن الميل قد يراد به نفس المنفعة
١٥٥٩	و سابعاً أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانيه كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيه والكميه والوضعيه
١٥٦٠	و ثامناً أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهه في جسم واحد
١٥٦١	و تاسعاً أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده
١٥٦٢	و عاشراً أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً
١٥٦٣	و حادى عشرها أن الميل هيئه قاره
١٥٦٣	و ثاني عشرها أن لا تفاعل بين النقل والخفة
١٥٦٤	فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسيه و ليس منها
١٥٦٥	الباب الثالث في الكيفيات الميصره وفيه فصول
١٥٦٥	فصل (١) في إثبات الألوان
١٥٦٥	ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقه للون أصلاً
١٥٦٥	[كلام الشيخ في ذلك]
١٥٦٨	تتمه
١٥٦٨	فصل (٢) في النور المحسوس
١٥٦٨	و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود
١٥٦٩	و منهم من زعم أنه جوهر جسماني
١٥٧١	فصل (٣) في حقيقه النور وأقسامه
١٥٧٥	فصل (٤) في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمه و في أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء
١٥٧٥	اشاره
١٥٧٦	تذنيب
١٥٧٧	الباب الرابع في الكيفيات المسموعه وفيه فصول
١٥٧٧	فصل (١) في عله حدوث الصوت
١٥٧٨	فصل (٢) في إثبات وجود الصوت في الخارج
١٥٧٩	فصل (٣) في سبب نقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين والحرف
١٥٨١	فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوت وإلى آنى وزمانى
١٥٨٢	الباب الخامس في الكيفيه المدوقه والمشمومات و في إثبات عرضيتهما وفيه فصول
١٥٨٢	فصل (١) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم
١٥٨٤	فصل (٢) في الروائح المشمومه ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه
١٥٨٤	القسم الثانی من الأقسام الأربعة التي للكيف القوه واللاقوه وفيه فصول
١٥٨٤	فصل (١) في أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفيه ثلاثه
١٥٨٦	فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي
١٥٨٨	فصل (٣) في تحقيق أن اللين والصلابه من أى جنس من أجناس الكيف

١٥٩٠	القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الأفسس
١٥٩٠	اشاره
١٥٩١	فصل (١) في القدره
١٥٩٣	فصل (٢) في الإراده
١٥٩٤	فصل (٣) في حد الخلق و أقسامه
١٥٩٧	فصل (٤) في حقيقه الأثم و اللذه
١٦٠٤	فصل (٥) في إبطال القول بأن المؤلم الموجه في الجميع هو تفرق الاتصال
١٦٠٤	قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتي للوجع و هو الأثم الحسى
١٦٠٥	و استدلل في المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوه
١٦٠٥	الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال
١٦٠٥	الثاني أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع
١٦٠٥	الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل
١٦٠٦	الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظيمة أشد إيلاما من لسعه العقرب
١٦٠٦	و الجواب
١٦٠٩	فصل (٦) في أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج
١٦٠٩	اشاره
١٦١٠	أما الأول فلأن الرطوبه و اليبوسه من الكيفيات الانفعاليه
١٦١٠	و أما الثاني فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم
١٦١٢	فصل (٧) في تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض
١٦١٦	فصل (٨) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذه الحواس و حل ما يشكل فيه
١٦١٦	قال في الفصل الثالث من مقاله السادسه من علم النفس من طبيعيات الشفاء
١٦١٨	و قال العلامة الشيرازى في شرح الكليات للقانون
١٦١٨	اشاره
١٦٢٠	أقول و فيه أبحاث
١٦٢٤	فصل (٩) في الصحه و المرض و هما من الكيفيات النفسانيه
١٦٢٨	فصل (١٠) في الواسطه بين الصحه و المرض
١٦٢٩	فصل (١١) في الفرح و النغم و غيرهما
١٦٢٩	اشاره
١٦٢٩	فمنها الفرح و النغم
١٦٣٠	و منها الشهوه
١٦٣٠	و منها الغضب
١٦٣٠	و منها الفزع
١٦٣٠	و الحزن
١٦٣٠	و منها الهم
١٦٣٠	و منها الخجل
١٦٣٢	و منها الحقد
١٦٣٢	فصل (١٢) في أسباب الفرح و النغم
١٦٣٢	اشاره
١٦٣٣	فبقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثه
١٦٣٣	اشاره
١٦٣٤	الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم و الكيف

١٦٢٤	و الثاني أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه
١٦٢٥	الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح
١٦٢٧	فصل (١٣) في ضعف القلب وقوته والفرق بين الأول وبين التوحش وكذا بين الثاني وبين النشاط
١٦٣٧	اشاره
١٦٣٧	أما الأول
١٦٣٧	و أما الثاني
١٦٣٧	و أما الثالث
١٦٣٨	و أما الرابع
١٦٣٨	و أما الخامس
١٦٣٨	فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنيه لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية
١٦٤٠	فصل (١٥) في مناسبة ما بين شئ من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لتلك الكيفيات
١٦٤٠	اشاره
١٦٤١	قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشده الغم في السوادى
١٦٤١	أما الأول
١٦٤١	و السبب الثاني
١٦٤١	و السبب الثالث
١٦٤٢	القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلاث مقالات
١٦٤٢	و قبل الشروع فيها نورد بحثين
١٦٤٢	الأول في معرفه حقيقه هذا النوع
١٦٤٤	و البحث الثاني في أقسامه و هي أربعة
١٦٤٥	المقاله الأولى في الاستقامه و الاستداره و فيه فصول
١٦٤٥	فصل (١) في حقيقتهما
١٦٤٦	فصل (٢) في معرفه الدائره و إثبات وجودها
١٦٤٦	اشاره
١٦٤٧	و أما الكره
١٦٤٧	أما تعريف الدائره
١٦٤٩	فصل (٣) في أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفيه بأى معنى يكون فصلا للكميه
١٦٤٩	أما المطلوب الأول
١٦٥٠	و أما المطلوب الثاني
١٦٥٠	تفريع
١٦٥١	فصل (٤) في أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين
١٦٥٢	فصل (٥) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله
١٦٥٢	المقاله الثانيه في الشكل و فيه فصول
١٦٥٢	فصل (١) في تعريفه
١٦٥٥	فصل (٢) في أن الهيئه المذكوره هل هي من الكيف أو من الوضع
١٦٥٧	فصل (٣) في حال الزاويه و أنها من أى مقوله هي و هو البحث الرابع
١٦٥٧	أما الفرق بينها وبين الشكل
١٦٥٨	فالسطح الذى لا يتحدد بناتل
١٦٥٩	و كذا الهيئه العارضه
١٦٦٠	فصل (٤) في احتياج كل من الفريقين في أمر الزاويه أنها كم أو كيف
١٦٦٠	احتج القائل بأنها كم

١٦٦٠	..... واحتج من قال إنها من الكيف
١٦٦٢	..... فصل (٥) في نفي الأشد والأضعف والتضاد في الأشكال
١٦٦٤	..... المقالة الثالثة في حال الخلقه و كميّات الأعداد و فيه فصول
١٦٦٤	..... فصل (١) في حال الخلقه و هو البحث الخامس
١٦٦٥	..... فصل (٢) في أنه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين
١٦٦٨	..... فصل (٣) في خواص الأعداد و كميّاتها
١٦٦٩	..... الفن الثالث في بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات
١٦٦٩	..... المقالة الأولى في المضاف و فيه فصول
١٦٦٩	..... فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف
١٦٧١	..... فصل (٢) في تحقيق المضاف الحقيقي
١٦٧٣	..... فصل (٣) في خواص طرفي الإضافة
١٦٧٩	..... فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقوله المضاف الذي هو أحد الأجناس العشره العاليه
١٦٨١	..... فصل (٥) في أن الإضافة هل تكون موجوده في الخارج أم لا
١٦٨١	..... اشاره
١٦٨٢	..... واحتج عليه الإضافة غير موجوده بأمر
١٦٨٢	..... الأول أن الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل
١٦٨٣	..... الحجه الثانيه
١٦٨٤	..... فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج
١٦٨٤	..... اشاره
١٦٨٤	..... منها أن الإضافة لو كانت موجوده لكنت مشاركه لسانر الموجودات في الوجود
١٦٨٤	..... ومنها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا
١٦٨٤	..... ومنها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث
١٦٨٤	..... و تحقيق القول في وجود المضاف
١٦٨٨	..... فصل (٧) في أن تحصل كل من المتضايقين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس وإن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص
١٦٨٩	..... فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه
١٦٨٩	..... منها أن من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
١٦٨٩	..... ومنها أن المضافين إما شينان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفه أخرى
١٦٩٠	..... ومنها أن المضاف عارض لجميع المقولات
١٦٩٠	..... فصل (٩) في أن المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا
١٦٩٣	..... فصل (١٠) في الكلى و الجزئى و الذاتى و العرضى
١٦٩٣	..... [المانى الثلاثه للكلى]
١٦٩٤	..... و اختلفوا في وجود المعنى الثالث
١٦٩٦	..... المقالة الثانيه في بقيه المقولات و فيه فصول
١٦٩٦	..... فصل (١) في حقيقه الأين
١٦٩٨	..... فصل (٢) في تقسيم الأين
١٦٩٩	..... فصل (٣) في تنمّه أحوال الأين
١٦٩٩	..... فمنها أنه يعرض له التضاد
١٦٩٩	..... ومنها أنه يقبل الأشد والأضعف
١٧٠٠	..... فصل (٤) في حقيقه متى و أنواعه
١٧٠٠	..... من جمله ما عد من المقولات متى
١٧٠٠	..... فمنه ما هو متى حقيقى

١٧٠٠	و منه ما هو ثان غير حقيقي
١٧٠١	فصل (٥) في الوضع
١٧٠١	و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسيه في الجهات المختلفة
١٧٠٣	ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع
١٧٠٤	فصل (٦) في الجده
١٧٠٥	فصل (٧) في مقولتي أن يفعل و أن يفعل
١٧٠٦	فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما
١٧٠٩	الفن الرابع في البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأولى
١٧٠٩	اشاره
١٧١٠	أما المقدمه ففي بيان ماهيه الجوه و العرض و أحوالهما الكليه و فيها فصول
١٧١٠	فصل (١) في تحقيق ماهيتهما
١٧١٦	فصل (٢) في تعريف العرض
١٧١٦	اشاره
١٧١٦	فتقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به
١٧١٦	أما العدد و معنى الكل و البنيه و غيرها
١٧١٧	و أما الإضافات و خصوصا المشابهه الطرفين
١٧١٧	اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام
١٧١٨	و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء غير متقوم بنفسه
١٧٢٤	و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركه في خسه الوجود و ضعف الحقيقه
١٧٢٤	فصل (٣) في رسم الجوه و هو الموجود لا في موضوع
١٧٢٧	فصل (٤) في أن حمل معنى الجوه على ما تحته حمل الجنس أم لا
١٧٢٧	اشاره
١٧٣٠	بحث و كشف
١٧٣٤	ظنون و إزاحات
١٧٣٤	اشاره
١٧٣٤	فالوجه الأول
١٧٣٧	و الوجه الثاني
١٧٣٩	و الوجه الثالث
١٧٤٢	الوجه الرابع
١٧٤٤	فصل (٥) في كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض
١٧٤٤	اشاره
١٧٤٥	أبحاث و أجوبه
١٧٤٥	اشاره
١٧٤٥	أحدها أنه أ لستم قلم إن الجوه جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك
١٧٤٦	و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس
١٧٤٦	و ثالثها أن من قال إن الجوه يقع بالتشكيك له أن يقول
١٧٤٦	و رابعها أن الوجود عند من لا صور له في الأعيان لا يصلح للمعليه و المعلوليه
١٧٤٧	و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصوره
١٧٤٧	أما عن البحث الأول
١٧٤٨	و أما الجواب عن البحث الثاني
١٧٤٩	و أما الجواب عن البحث الثالث

- ١٧٥٠ ..... و أما الجواب عن البحث الرابع .....
- ١٧٥١ ..... و أما الجواب عن البحث الخامس .....
- ١٧٥٢ ..... فصل (٦) في ذكر خواص الجواهر .....
- ١٧٥٢ ..... منها أنه لا ضد له .....
- ١٧٥٤ ..... بحث و تحقيق .....
- ١٧٥٥ ..... تنبيه .....
- ١٧٦١ ..... فصل (٧) في استحاله أن يكون موجود واحد جوهرًا و عرضًا .....
- ١٧٦١ ..... اشارة .....
- ١٧٦٤ ..... عقده و حل - - - - - .....
- ١٧٦٧ ..... الجزء الخامس .....
- ١٧٦٧ ..... [اتمه السفر الثاني] .....
- ١٧٦٧ ..... [اتمه المرحلة من العلم الطبيعي] .....
- ١٧٦٧ ..... [اتمه الفن الرابع] .....
- ١٧٦٧ ..... اشارة .....
- ١٧٦٨ ..... فالمطلب الأول في أحكام الجواهر و فيها فنون .....
- ١٧٦٨ ..... الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعيه و فيه مقدمه و عدة فصول .....
- ١٧٦٨ ..... أما المقدمه ففي ماهيه الجسم الطبيعي .....
- ١٧٦٨ ..... اشارة .....
- ١٧٦٨ ..... و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود .....
- ١٧٧٢ ..... بحث و تحقيق - - - - - .....
- ١٧٧٤ ..... طريقه أخرى .....
- ١٧٧٦ ..... تتمه استنباطه .....
- ١٧٧٩ ..... عقد و حل - - - - - .....
- ١٧٨٢ ..... فصل (١) في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني و نحو وجوده الذي يخصه .....
- ١٧٨٢ ..... اشارة .....
- ١٧٨٤ ..... بحث و إشاره .....
- ١٧٨٥ ..... فصل (٢) في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني و ما يلزمه و يتوارد عليه أحاده مع بقاء الأول - - - - - .....
- ١٧٨٥ ..... اشارة .....
- ١٧٨٥ ..... أحدهما كون الشيء في مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه .....
- ١٧٨٧ ..... و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفه الأوضاع الموهومه - حدود مشتركه - - - - - .....
- ١٧٨٨ ..... تلخيص و توضيح .....
- ١٧٨٩ ..... فصل (٣) في أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل .....
- ١٧٩١ ..... فصل (٤) في أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقاربه و هي أربعة .....
- ١٧٩٢ ..... فصل (٥) في إثبات المتصل الوجداني ليتكشف به نحو وجود الصوره الجسميه - - - - - .....
- ١٧٩٢ ..... اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلي - - - - - .....
- ١٧٩٥ ..... اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم و نفي تركيبها عن الجواهر الفرده - حججا قويه - - - - - .....
- ١٧٩٧ ..... عقده و حل - - - - - .....
- ١٨٠٣ ..... أوهام و إزاحات - - - - - .....
- ١٨٠٣ ..... من الناس من استدل على اتصال الجسم - - - - - .....
- ١٨٠٣ ..... و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضروره - - - - - .....
- ١٨٠٤ ..... و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما .....

١٨٠٤	فصل (٦) في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي
١٨٠٧	فصل (٧) في الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال في الجسم يشهد الحس بطلانها
١٨١٠	فصل (٨) في تقرير شبه المشبته للجزء و مبنئ خيالهم و كشف الغشاه عن وجه المقصود بإزالتها
١٨١٠	اشاره
١٨١١	و أما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام
١٨١١	شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر
١٨١٢	شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه يحتاج إلى قطع نصفها
١٨١٢	شبهه أخرى ذكرها أبو ریحان البيروني
١٨١٣	شبهه أخرى إذا تدرجت الكره على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاء دائره منها بخط مستقيم من البسيط
١٨١٥	شبهه أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقل
١٨١٥	شبهه أخرى إن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم
١٨١٧	شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاويه
١٨٢٠	بحث و تنميم
١٨٢٢	فصل (٩) في أن قبول القسمة الافتكاكيه ثابتة إلى غير النهايه
١٨٢٢	اشاره
١٨٢٤	ظل غربي مع نور شرقي
١٨٢٨	مخلص آخر
١٨٣٠	بحث و كشف
١٨٣١	الفن الثاني في البحث عن حال الهيولي ماهيه و حقيقه و فيه فصول
١٨٣١	فصل (١) في الإشارة إلى ماهيه الهيولي من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إثباتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز
١٨٣٦	فصل (٢) في الإشارة إلى ماهيه الهيولي عند المحصلين من المشاءين
١٨٤٣	فصل (٣) في إثبات الجوهر الهيولاني
١٨٤٣	اشاره
١٨٤٦	أبحاث و تحقيقات
١٨٤٦	[بحث]
١٨٤٧	بحث آخر
١٨٤٧	بحث آخر
١٨٤٧	اشاره
١٨٥٤	مخلص عرشي
١٨٥٦	بحث آخر
١٨٥٦	اشاره
١٨٥٩	زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح
١٨٦٤	بحث آخر معه
١٨٦٦	بحث آخر على نمط آخر
١٨٦٨	بحث و تعقيب
١٨٦٨	اشاره
١٨٧٠	مخلص عرشي
١٨٧١	شك و هدايه
١٨٧٣	بحث آخر على جهه أخرى
١٨٧٥	فصل (٤) في ذكر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقيقه الهيولي و نحو وجودها الذي يخصها
١٨٧٥	اشاره



١٨٧٦	تذكرة قياسيه
١٨٧٦	اشاره
١٨٧٧	و فيها أبحاث من وجوه
١٨٧٧	الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيايه عنهم
١٨٧٧	اشاره
١٨٧٨	مخلص عرشى
١٨٨٠	البحث الثانى أن أصل هذه الحججه منقوضه بوجود النفس الإنسانيه
١٨٨٢	البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فيما تحتها
١٨٨٢	البحث الرابع النقض بوجود الهيولى
١٨٨٥	فصل (٥) فى الإشاره إلى منهج آخر لهذا المرام
١٨٨٧	فصل (٦) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص
١٨٨٧	اشاره
١٨٨٨	بحث وإشاره
١٨٨٩	فصل (٧) فى حججه أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقيه
١٨٨٩	اشاره
١٨٩٤	تتميم
١٨٩٥	الفن الثالث فى تصاحب الهيولى و الصوره بالعلاقه الذاتيه و فيه فصول
١٨٩٥	فصل (١) فى أن الجسميه من حيث هى لا تنفك عن الهيولى
١٨٩٥	قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوه و الفعل
١٨٩٥	طريق آخر
١٨٩٧	وهم و إزاحه
١٩٠٠	تحقيق و بحث
١٩٠١	مخلص عرشى
١٩٠٢	فصل (٢) فى ذكر أحكام كليه متعلقه بهذا المقام
١٩٠٢	منها أنه قد ظهر مما ذكر أن ماده الشئ ء ليست داخله فى قوام ماهيه ذلك الشئ ء
١٩٠٣	و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته
١٩٠٤	فصل (٣) فى استحاله تعرى الهيولى الجسميه عن مطلق الصوره
١٩٠٤	هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى
١٩٠٥	طريق آخر
١٩٠٧	طريق آخر
١٩٠٧	طريق آخر
١٩٠٧	اشاره
١٩٠٧	تفرع
١٩٠٨	طريق آخر
١٩٠٨	اشاره
١٩٠٩	تفرع آخر
١٩٠٩	تفرع آخر
١٩١١	فصل (٤) فى كيفيه التلازم بين الهيولى و الصوره ليظهر نحو وجود كل صوره بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها فى الوجود على هيولائها
١٩١١	اشاره
١٩١٢	فروع
١٩١٣	شك و إزاله

١٩١٥	تسجيل
١٩١٧	فصل (٥) في تجويز كون المعلول مقارنا للعلم
١٩١٨	فصل (٦) في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علمه لشيء واحد بالعدد بوجه خاص
١٩١٨	اشاره
١٩٢٠	بحث و تحصيل
١٩٢١	بحث و تحصيل
١٩٢٢	تذنيب
١٩٢٣	الفن الرابع في إثبات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلى جوهره صورها المتنوعه و ما يلتصق بها و فيه فصول
١٩٢٣	فصل (١) في الإشاره إلى معناها
١٩٢٣	فصل (٢) في إثباتها من جهه ميدئيتها للحركات و الآثار
١٩٢٣	الاستدلال على ذلك
١٩٢٥	و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه
١٩٢٥	الوجه الأول
١٩٢٨	الوجه الثاني
١٩٢٩	الوجه الثالث
١٩٣٢	فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعیه من منهج آخر و هو كونها مقومه للماده
١٩٣٢	اشاره
١٩٣٣	البحث الأول
١٩٣٣	و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئلة و الأجوبه
١٩٣٥	مخلص عرشى
١٩٣٦	قاعده عرشيه
١٩٣٧	فصل (٤) في إيراد منهج ثالث لإثبات جوهره الصورة النوعيه
١٩٣٧	اشاره
١٩٣٨	بحث آخر
١٩٣٩	فصل (٥) في إيراد منهج رابع في هذا المرام
١٩٤١	فصل (٦) في دفع المناقضه التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين
١٩٤١	اشاره
١٩٤٧	تحصيل عرشى
١٩٤٨	فصل (٧) في أن تقويم الصورة الطبيعیه للجسميه ليس على سبيل البدل
١٩٤٨	اشاره
١٩٤٩	تفريع
١٩٥٠	فصل (٨) في أن مرتبه وجود الصورة الطبيعیه متقدمه على مرتبه وجود الصورة الجسميه
١٩٥٠	اشاره
١٩٥٢	و هاهنا شك مشهور
١٩٥٣	فصل (٩) في أن وجود الصور الطبيعیه و القوى الجسمانيه ليست في أطراف و نهايات للأجرام
١٩٥٣	اشاره
١٩٥٤	تلويح عرشى
١٩٥٧	فصل (١٠) في الإشاره إلى نحو وجود الأشياء الكائنات
١٩٥٨	فصل (١١) في الإشاره إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات
١٩٦٠	الفن الخامس
١٩٦٠	اشاره

١٩٦١	فصل (١) فيه لامعه عرشيه .....
١٩٦١	اشاره .....
١٩٦٢	سر آخر في تلاشي عالم الطبيعه و دثوره و فنائه. ....
١٩٦٣	سر آخر .....
١٩٦٣	اشاره .....
١٩٦٤	وهم و تعليم. ....
١٩٦٦	فصل (٢) في إثبات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعه أو نفسا سيتولد إلى فناء بل كل شئ هالك إلا وجهه كما تطلق به القرآن و واقفه البرهان .....
١٩٦٦	اشاره .....
١٩٦٩	وهم و إزالة .....
١٩٧٠	حكيمه مشرقيه. ....
١٩٧١	فصل (٣) في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء .....
١٩٧١	إلا خلاف بين الأمم في حدوث العالم ] .....
١٩٧٢	و من أعظم البلايا و الرزبه .....
١٩٧٢	و اعلم أن أساطين الحكيمه المعتميره عند طائفه ثمانيه .....
١٩٧٣	فتحن نذكر ما وصل إلينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الأساطين .....
١٩٧٣	اشاره .....
١٩٧٣	فمنهم نالس الملطي .....
١٩٧٥	و من هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطي .....
١٩٧٥	و من هؤلاء انكسيمانس الملطي .....
١٩٧٦	و من عظماء الحكيمه و كبرائها أنباذقليس .....
١٩٧٧	و من هؤلاء فيثاغورس .....
١٩٨٠	و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهي .....
١٩٨٠	اشاره .....
١٩٨٥	حكايه فيها درايه .....
١٩٨٥	كلام الشيخ أبي الحسن العامري ] .....
١٩٨٧	و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه. ....
١٩٨٧	الأول .....
١٩٨٧	الثاني .....
١٩٨٨	الثالث .....
١٩٨٩	الرابع .....
١٩٨٩	الخامس .....
١٩٩٠	و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس .....
١٩٩٠	اشاره .....
١٩٩٥	تفسير و تذكره .....
١٩٩٧	وهم و تحصيل .....
١٩٩٨	تسجيل .....
٢٠٠١	فصل (٤) في ذكر اعتقادات الفلاسفه الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون في حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضين .....
٢٠٠١	فمنهم زينون الأكبر بن فارس .....
٢٠٠٤	و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا .....
٢٠٠٥	و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم .....
٢٠٠٦	و من حكم الشيخ اليوناني الداله على حدوث هذا العالم أنه قال .....

٢٠٠٨	و من عظماء الحكماء المتألهين الراضين فى العلم و التوحيد فرفوربوس صاحب المشاهير
٢٠٠٩	و من الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس
٢٠١٢	فصل (٥) فى نبذ من كلام أئمة الكشوف و الشهود من أهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعه الجرميه الذى هو ملاك الأمر فى دنور العالم و زواله
٢٠١٢	اشاره
٢٠١٢	منها كلام أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه
٢٠١٢	و منها أيضا قوله ع
٢٠١٢	و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين
٢٠١٤	الفن السادس
٢٠١٤	اشاره
٢٠١٤	فصل (١) فى تعريف الطبيعه
٢٠١٤	اشاره
٢٠١٨	تبصره
٢٠١٩	فصل (٢) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصوره و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركه و الأعراض
٢٠١٩	[نسبه الطبيعه إلى الصوره]
٢٠٢٢	[نسبه الطبيعه إلى النفس]
٢٠٢٢	و أما نسبتها إلى الماده
٢٠٢٢	و أما نسبه إلى الحركه و السكون
٢٠٢٢	و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج
٢٠٢٦	حكيمه مشرقيه
٢٠٢٨	فصل (٣) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كليه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد
٢٠٣٠	فصل (٤) فى موضوع العلم الطبيعى و مبادئه
٢٠٣٣	فصل (٥) فى تعديد المبادئ التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادره و الوضع
٢٠٣٣	اعلم أن الأشياء الطبيعه مباد و أسباب
٢٠٣٤	فإذن ينبغى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبادئ قريبين
٢٠٤٠	فصل (٦) فى كيفيه كون هذه المبادئ المقارنه أعنى الماده و الصوره و العدم مشتركه
٢٠٤٠	أما الهيبولى
٢٠٤٢	و أما العدم
٢٠٤٥	فصل (٧) فى أن أى العطل ينبغى أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين
٢٠٤٨	فصل (٨) فى معرفه كيفيه تركيب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته
٢٠٤٨	الحق عندنا
٢٠٤٩	و الحججه على هذا الاتحاد كثيره
٢٠٤٩	إحداها صحه الحمل بين الماده و الصوره
٢٠٥٠	الحججه الثانيه
٢٠٥١	الحججه الثالثه
٢٠٥٢	الحججه الرابعه
٢٠٥٣	إعضالات و تفصيالت
٢٠٥٣	أحداها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهيبولى
٢٠٥٣	و ثانيها كون الماده و الصوره ذاتا واحده
٢٠٥٥	و ثالثها أن التركيب الاتحادى الذى ذكرتم غير معقول فى الإنسان
٢٠٥٥	اشاره
٢٠٥٥	لو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعه

٢٠٥٥	.....	منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إليها بأنا ومرادفاته معنى يصدق عليه
٢٠٥٦	.....	و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكليات
٢٠٥٦	.....	و منها أن التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل و المادى بالفعل
٢٠٥٨	.....	تذكره فيها تبصره
٢٠٦٠	.....	فصل (٩) فى حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد
٢٠٦٠	.....	مما أوردها صاحب حاشيه التجريد على معاصره
٢٠٦١	.....	و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره
٢٠٦٦	.....	تبصره
٢٠٦٩	.....	فصل (١٠) فى تمه القول فى الاتحاد بين الماده و الصوره جرحا و تعديلا
٢٠٧٥	.....	فصل (١١) فى تمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات و الطبيعيات
٢٠٨٠	.....	فصل (١٢) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادئ
٢٠٨٤	.....	فصل (١٣) فى كيفية دخول العلل فى المباحث و الأفكار و طلب المنيه و الجواب عنها
٢٠٨٦	.....	فصل (١٤) فى تحقيق ماهيه المزاج و إنبته
٢٠٨٦	.....	اشاره
٢٠٩٢	.....	و أما الحجج
٢٠٩٢	.....	فمنها
٢٠٩٣	.....	و منها
٢٠٩٤	.....	حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق
٢٠٩٤	.....	حجه أخرى
٢٠٩٦	.....	حجه أخرى
٢٠٩٦	.....	حجه أخرى
٢٠٩٦	.....	فصل (١٥) فيما ذكره الشيخ فى هذا المقام و دفعه
٢١٠٠	.....	فصل (١٦) فى تمه الاستبصار و دفع ما يمكن إبراده على المذهب المختار
٢١٠٤	.....	فصل (١٧) فى أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبهه أن يكون غير مستحدث
٢١٠٤	.....	اشاره
٢١٠٥	.....	توضيح لى
٢١٠٨	.....	فصل (١٨) فى بيان أن الموجودات الطبيعيه متفاوتة فى الفضيله و الشرف
٢١٠٨	.....	اشاره
٢١٠٨	.....	و الحق أن دار الوجود واحده و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض
٢١١٠	.....	فبالجمله للنبات حالات زائده على حال الجماد
٢١١٧	.....	الجزء السادس
٢١١٧	.....	السفر الثالث
٢١١٧	.....	القسم الأول فى العلم الإلهى
٢١١٧	.....	مقدمه المؤلف
٢١٢٧	.....	الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدأ و صفاته و فيه مواقف
٢١٢٧	.....	الموقف الأول فى الإشارة إلى واجب الوجود أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحدة و التماميه و فيه فصول
٢١٢٧	.....	اشاره
٢١٢٨	.....	الفصل (١) فى إثبات وجوده و الوصول إلى معرفه ذاته
٢١٢٨	.....	و اعلم أن الطرق إلى الله كثيره
٢١٣٠	.....	و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقه
٢١٣٠	.....	اشاره

٢١٣٦	تنقيح و تهذيب:
٢١٤٠	تذكرة إجمالية:
٢١٤٣	الفصل (٢) في الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهة الكبرى
٢١٤٣	فمنها ما أشرنا إليه في العلم الكلي و الفلسفة الأولى
٢١٤٧	و من الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا أنها يتم من غير الاستعانة - بإبطال التسلسل و الدور أوردتها صاحب المطارحات-
٢١٥٣	و من المناهج غير المبتنية على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الإمكان.
٢١٥٤	الفصل (٣) في الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من أهل فارس و ظن أنها برهانية و إلى ما فيها من الاختلال
٢١٥٤	إشاره
٢١٥٤	قال و من البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب
٢١٥٦	أقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل
٢١٥٦	أما الوجه الأول
٢١٥٦	و أما الوجه الثاني منها
٢١٥٧	و أما الوجه الثالث
٢١٥٧	و أما الوجه الرابع
٢١٥٨	الفصل (٤) في الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام
٢١٥٨	أما الإلهيون
٢١٥٩	و أما الطبيعيون
٢١٦٢	و للطبيعيين مسلک آخر
٢١٦٢	إشاره
٢١٦٤	و هاهنا إشكالان
٢١٦٦	الفصل (٥) في أن واجب الوجود إزيتته ماهيته
٢١٦٦	استدل عليه
٢١٦٩	أقول و لأحد أن يختار شقا آخر
٢١٧٤	و هاهنا مسلک آخر في نفي الماهية عن الواجب
٢١٧٥	الفصل (٦) في توحيده أي أنه لا شريك له في وجوب الوجود
٢١٧٥	قد سبق منا طريق خاص عرشي في هذا الباب
٢١٧٥	و يرد عليه
٢١٧٩	بقي في المقام شيء آخر
٢١٨٢	الفصل (٧) في تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين و ما يرد عليه
٢١٨٢	اعلم أن العلامة الدواني قال في بعض رسائله و في شرحه للهايكل النورية إنا تمهد مقدمتين
٢١٨٢	إحداهما أن الحقائق الحكمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية
٢١٨٣	و ثانيتهما أن صدق المشتق على شيء
٢١٨٦	فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان
٢١٨٧	لوجوده من البحث يرد عليه
٢١٨٧	إشاره
٢١٨٧	الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد
٢١٨٩	الثاني أن صدق المشتق على شيء و إن لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به
٢١٩٠	الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلي
٢١٩١	الرابع أن أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرها
٢١٩٢	الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا
٢١٩٤	السادس أنه بأي طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

٢١٩٥	السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه
٢١٩٦	الثامن أن قوله إن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد
٢١٩٦	التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات
٢١٩٧	العاشر أنه لا معنى لكون موجوديه الممكنات بالانتساب إلى حقيقه الوجود الشخصى
٢١٩٨	[وجه ذكر هذا الكلام]
٢١٩٩	تعقيب آخر فيه تريب
٢٢٠١	تعقيب آخر
٢٢٠١	اشاره
٢٢٠٣	و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره علامه الدوانى
٢٢٠٣	منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحث
٢٢٠٣	و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه
٢٢٠٤	و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهيه له أصلا
٢٢٠٤	أقول يمكن دفع هذه الإيرادات على أسلوبنا
٢٢٠٤	أما عن الأول
٢٢٠٥	و أما عن الثانى
٢٢٠٥	و عن الثالث
٢٢١١	تذييل و تسجيل
٢٢١٣	الفصل (٨) فى أن واجب الوجود لا شريك له فى الإلهيه و أن إله العالم واحد
٢٢٢١	الفصل (٩) فى أنه تعالى بسيط الحقيقه من كل جهه
٢٢٢١	اشاره
٢٢٢١	الطريق الأول
٢٢٢٣	طريق آخر
٢٢٢٣	اشاره
٢٢٢٣	أما بطلان الأول
٢٢٢٣	و أما بطلان الثانى
٢٢٢٤	و أما بطلان الثالث
٢٢٢٦	الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى
٢٢٢٦	اشاره
٢٢٢٦	الطريق الأول
٢٢٢٧	طريق آخر
٢٢٢٨	الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارك له فى أى مفهوم كان
٢٢٣١	الفصل (١٢) فى أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها
٢٢٤٠	الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق و فيه فصول
٢٢٤٠	الفصل (١) فى الإشاره إلى أقسام الصفات
٢٢٤٦	الفصل (٢) فى قسمه أخرى رباعيه للصفات النبوتيه حتى يعلم أن أيتها لائقه للذات الواجبيه
٢٢٤٦	الصفات إما محسوسه و إما معقوله
٢٢٤٧	تنوير عرشى
٢٢٤٨	الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب أن يكون نفس ذاته
٢٢٥٦	الفصل (٤) فى تحقيق القول بعينيه الصفات الكماليه للذات الأحدثيه
٢٢٥٦	فأقول الوجه عندى أن يستدل على هذا المطلب العظيم بوجه أخرى سديده
٢٢٥٦	الأول أن هذه الصفات الكماليه كالعلم و القدره

٢٣٥٧	.....	الثاني أن تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم أن يستدعي فيضائها من ذاته على ذاته
٢٣٥٧	.....	الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن يديه العقل حاكمه بأن .....
٢٣٥٨	.....	و قد وقع في كلام مولانا وإمامنا مولانا العارفين وإمام الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات لله تعالى
٢٣٥٨	.....	اشاره .....
٢٣٥٩	.....	شرح .....
٢٣٦٦	.....	تممه و تبصره .....
٢٣٦٩	.....	تنبيه آخر .....
٢٣٧٠	.....	الفصل (٥) في إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره .....
٢٣٧٤	.....	الموقف الثالث في علمه تعالى وفيه فصول .....
٢٣٧٤	.....	الفصل (١) في ذكر أصول و مقدمات ينتفع بها في هذا المطالب .....
٢٣٧٤	.....	منها أنه قد ثبت أن للأشياء وجودا في الخارج و وجودا في القوه المدركه .....
٢٣٧٥	.....	و منها أن العلم كالوجود يطلق تارة على الأمر الحقيقي و تارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدرى .....
٢٣٧٦	.....	و منها أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان .....
٢٣٨٠	.....	و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى .....
٢٣٨٢	.....	و منها أن النفس كما تدرك ذاتها بنفس صوره ذاتها .....
٢٣٨٢	.....	اشاره .....
٢٣٨٢	.....	الأول أن النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصى .....
٢٣٨٣	.....	الثاني أن إدراك هذه الأمور لو كان بصوره ذهنيه .....
٢٣٨٤	.....	الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا .....
٢٣٨٥	.....	الرابع أن من أدرك شيئا خارجا عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه .....
٢٣٨٦	.....	الخامس من العرشيات أن النفس في مبدأ فطرتها خاليه عن العلوم .....
٢٣٨٧	.....	و من الشواهد الداله على هذا المطالب .....
٢٣٩١	.....	و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده في نفسه .....
٢٣٩١	.....	اشاره .....
٢٣٩٣	.....	وهم و تنبيه .....
٢٣٩٦	.....	و هاهنا شكوك يجب إزالتها .....
٢٣٩٦	.....	الأول أن كون الشئ عالما بنفسه ينكشف له المعلومات .....
٢٣٩٨	.....	الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقيه على الحكماء على حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته .....
٢٣٩٩	.....	الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشئ عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحيتين .....
٢٣٩٩	.....	الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقا من أقسام التقابل .....
٢٣٠١	.....	الفصل (٢) في إثبات علمه بذاته .....
٢٣٠١	.....	اشاره .....
٢٣٠٢	.....	تذكرة .....
٢٣٠٣	.....	الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه .....
٢٣٠٧	.....	الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء .....
٢٣٠٧	.....	أحدها مذهب توابع المشائين .....
٢٣٠٧	.....	الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج .....
٢٣٠٨	.....	الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله .....
٢٣٠٨	.....	الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهي من إثبات الصور المفارقة و المثل العقليه .....
٢٣٠٨	.....	الخامس مذهب الفائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله .....
٢٣٠٨	.....	السادس مذهب الفائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات .....



٢٣٠٨	السابع القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول
٢٣١٠	الفصل (٥) في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف
٢٣١٠	و أما مذهب المعتزله
٢٣١٠	و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه
٢٣١٦	الفصل (٦) في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقليه و الصور الإلهيه و حال ما ينسب إلى فرفوربوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول
٢٣١٧	الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى
٢٣١٧	اشاره
٢٣١٨	و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله في ذاته
٢٣٢١	تنبيهه و إشاره
٢٣٢٦	ثم من المعجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح في هذا المذهب
٢٣٢٦	اشاره
٢٣٢٧	فمنهم أبو البركات البغدادي
٢٣٢٧	و من القادحين في هذا المذهب أشد فدح شيخ أتباع المشرقيين
٢٣٢٧	و من القادحين المصريين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره
٢٣٣٠	ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامة الخفري
٢٣٥٦	الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام و في إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى
٢٣٥٦	و ليعلم أولاً أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في إثباتها من الأصول و المقدمات
٢٣٥٧	إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقد في إبطال هذا الرأي أمور
٢٣٥٧	الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام
٢٣٥٨	الثاني أن قولهم العلم التام بالعلمه يوجب العلم التام بمعلولها
٢٣٦١	الثالث
٢٣٦١	ذكر و تنبيه
٢٣٦٢	حكمه مشرقية
٢٣٦٣	تصالح اتفاقى
٢٣٦٨	الفصل (٩) في حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالي يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال
٢٣٦٨	و هذا مذهب أكثر المتأخرين و قد بينوا ذلك بأن
٢٣٦٨	و يرد عليه أنه معنى على انعكاس الموجبه الكليه كفضها
٢٣٧١	و اعلم أن الموروث من القدمات في تقرير هذا المطلب
٢٣٧٥	الفصل (١٠)
٢٣٧٥	اشاره
٢٣٧٨	إشراق تعليمي و تنبيه تفريمي
٢٣٧٩	الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقيه
٢٣٧٩	[مقدمه]
٢٣٨٤	فإذا عرفت هذه المقدمه فاعلم
٢٣٨٤	اشاره
٢٣٨٧	الأول أنها تبطل العناية الإلهيه السابقه على جميع الممكنات
٢٣٨٨	الثاني أن كون العلم إضافة محضه غير صحيح
٢٣٨٩	و الثالث أن العلم كما بين في موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس
٢٣٩٠	و الرابع أن الإضافة متأخره الوجود عن وجود الطرفين
٢٣٩٠	الخامس أنا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان
٢٣٩١	و السادس أن قوله و من لم يكن الأضمار عنده بانطباع أشياخ المقادير في الجليديه

- ٢٣٩١ ..... السابع أنه ذهب إلى أن التخيل ليس يحصل الصور الخيالية في شئ ء من أجزاء الدماغ
- ٢٣٩١ ..... والثامن أنه يلزم عليه أن لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه
- ٢٣٩٤ ..... الفصل (١٢) في ذكر صريح الحق و خالص اليقين و مخ القول في علمه تعالى السابق على كل شئ ء
- ٢٣٩٤ ..... اشاره
- ٢٣٩٤ ..... وهذه المرتبة من العلم هي المسماه بالغيب
- ٢٣٩٥ ..... وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين
- ٢٣٩٥ ..... اشاره
- ٢٣٩٥ ..... أما المنهج الأول
- ٢٣٩٥ ..... فلنمهد لبيانه أصولا
- ٢٣٩٥ ..... أحدها أن كل هويه وجوديه هي مصداق بعض المعاني الكلبيه في مرتبه وجودها
- ٢٣٩٨ ..... الأصل الثاني أنه كلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر
- ٢٣٩٨ ..... الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود
- ٢٤٠٠ ..... الأصل الرابع أن كلما تحقق شئ ء من الكمالات الوجوديه في موجود من الموجودات
- ٢٤٠٠ ..... فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول
- ٢٤٠٠ ..... اشاره
- ٢٤٠٤ ..... إيضاح تفريعي
- ٢٤٠٤ ..... مثال آخر
- ٢٤٠٨ ..... و من الأمور الواجبه إدراكها
- ٢٤١٢ ..... و أما المنهج الثاني أعني منهج الصوفيه
- ٢٤١٢ ..... اشاره
- ٢٤١٦ ..... ذكر و تصريح
- ٢٤١٧ ..... تنبيه تعليمي
- ٢٤١٨ ..... و من هاهنا أيضا يظهر فساد ما اشتهر من المشائين
- ٢٤١٨ ..... نقل كلام لتأييد مرام
- ٢٤٢٠ ..... و قال في موضع آخر
- ٢٤٢٢ ..... الفصل (١٣) في مراتب علمه بالأشياء
- ٢٤٢٢ ..... اشاره
- ٢٤٢٣ ..... و أما العنايه
- ٢٤٢٣ ..... و أما القضاء
- ٢٤٢٤ ..... و أما القدر
- ٢٤٢٥ ..... و أما اللوح و القلم
- ٢٤٢٧ ..... و أما اللوح المحفوظ
- ٢٤٢٨ ..... تكميل
- ٢٤٣٠ ..... تمثيل
- ٢٤٣١ ..... ختم فيه زياده كشف و توضيح
- ٢٤٣١ ..... اشاره
- ٢٤٣٨ ..... دقيقه إشرقيه
- ٢٤٣٩ ..... تفريع
- ٢٤٤٠ ..... الموقف الرابع في قدرته تعالى و فيه فصول
- ٢٤٤٠ ..... الفصل (١) في تفسير معنى القدره
- ٢٤٤٠ ..... إن للقدره تعريفين مشهورين

٢٤٤٤	ثم إنه زعم الفخر الرازي أنه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدره المنسوبه إليه
٢٤٤٦	الفصل (٢) في أن القدره فينا عين القوه والإمكان و في الواجب تعالى عين الفعلية و الوجوب
٢٤٤٦	اشاره
٢٤٤٩	تسجيل و تكميل
٢٤٥٥	الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس
٢٤٥٨	الفصل (٤) في بيان مأخذ آخر في إبطال رأي من زعم أن شأن الإراده الواحد أن يتعلق بأى طرف من طرفي الممكن و بأى ممكن من الممكنات
٢٤٦٠	الفصل (٥) في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح و الداعي لإراده خلق العالم
٢٤٦٣	الفصل (٦) في دفع بعض الأوهام عن هذا المقام
٢٤٦٩	الفصل (٧) في تفسير الإراده و الكراهه
٢٤٦٩	اشاره
٢٤٧٢	فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفة مخصصه لأحد المقدورين
٢٤٧٢	و ذهب أكثر المعتزله إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك
٢٤٧٣	قال بعض أهل التحصيل
٢٤٧٣	و قال بعض الأدكياء في بيان الفرق بينهما
٢٤٧٦	ثم نرجع و نقول
٢٤٧٨	الفصل (٨) في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى و في كون الإراده القديمه سببا لإيجاد الحادث
٢٤٧٨	فمن الشكوك المورده أن إراده الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه
٢٤٨٠	و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله و لا بعده
٢٤٨٣	و منها أن البارى لو كان مريدا لخلق العالم
٢٤٨٤	و منها أنه تعالى لو كان مريدا لإيجاد العالم في وقت فأما بإراده قديمه أو حادثه
٢٤٨٥	و منها أن لقاتل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزليه أو حادثه
٢٤٨٦	و منها أن إرادته مما يجب به الفعل
٢٤٨٧	و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا
٢٤٨٩	الفصل (٩) في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إراده الله سبحانه و بين إرادتنا من طريق الروايه و النقل
٢٤٨٩	اشاره
٢٤٩٠	و الآيات القرآنيه في هذا الباب كثيره
٢٤٩٠	و أما الحديث
٢٤٩٣	أقوال الفلاسفه في ذلك
٢٤٩٣	اشاره
٢٤٩٣	قال الشيخ أبو علي في تعليقاته على الشفا
٢٤٩٨	و ممن أتقن هذه المسأله من علمائنا الإماميه و حققها غايه التحقيق العلامة الطوسى في نقد المحصل
٢٥٠٠	تتميم و تحصيل
٢٥٠٣	الفصل (١٠) في حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده
٢٥٠٤	الفصل (١١) في شمول إرادته لجميع الأفعال
٢٥٠٤	اشاره
٢٥٠٤	فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحذو حذوهم
٢٥٠٥	و ذهب جماعه أخرى كالأشاعره و من يحذو حذوهم
٢٥٠٦	و ذهبت طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه
٢٥٠٧	و ذهبت طائفه أخرى و هم الراسخون في العلم
٢٥١٢	تمثيل فيه تحصيل
٢٥١٤	الفصل (١٢) في حل بقيه الشبهه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبهه الوارده على الإراده الحادثه

٢٥١٤	فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد
٢٥١٤	و منها أنه ورد في كلامه تعالى
٢٥١٥	و منها أنه لو كان الكل بإرادة الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا
٢٥١٩	و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلقت به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور
٢٥٢٣	و منها أن الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمه
٢٥٢٧	و منها أن الكل إذا كان يعلم الله و إرادته و قضائه
٢٥٣٠	الفصل (١٣) في تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه
٢٥٣٠	اشاره
٢٥٣٠	الأصل الأول
٢٥٣١	الأصل الثاني
٢٥٣٢	إذا تقرر هذان الأصلان
٢٥٣٧	الفصل (١٤) في استيناف القول في استجابته الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الإشكال المورد فيها
٢٥٤٨	الموقف الخامس في كونه تعالى حيا
٢٥٤٨	الحياه التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بإدراك و فعل و الإدراك في حق
٢٥٥٢	تبصره فيها إشاره
٢٥٥٢	اشاره
٢٥٥٢	فالقسم الأول كالأجسام الحيه
٢٥٥٢	و أما القسم الثاني
٢٥٥٤	تنبيه
٢٥٥٤	الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا
٢٥٥٤	اشاره
٢٥٥٩	إيضاح عرشى
٢٥٦٢	الجزء السابع
٢٥٦٢	السفر الثالث
٢٥٦٢	القسم الثاني
٢٥٦٢	اشاره
٢٥٦٣	أتممه الفن الأول في أحوال السبذ و صفاته
٢٥٦٣	الموقف السابع من السفر الثالث في أنه تعالى متكلم و المعارف التي سنخ لنا في تحقيق الكلام و الكتاب
٢٥٦٣	اشاره
٢٥٦٣	الفصل (١) في تحصيل مفهوم التكلم
٢٥٦٤	الفصل (٢) في تحصيل الغرض من الكلام
٢٥٦٤	اشاره
٢٥٦٨	تمثيل
٢٥٦٩	استشهاد تأييدي
٢٥٧١	الفصل (٣) في الفرق بين الكلام و الكتاب و التكلم و الكتاب
٢٥٧٤	الفصل (٤) في وجوه من المناسبه بين الكلام و الكتاب
٢٥٧٥	الفصل (٥) في مبدأ الكلام و الكتاب و غايتها
٢٥٨٠	الفصل (٦) في فائده إنزال الكتب و إرسال الرسل إلى الخلق
٢٥٨٠	اشاره
٢٥٨٢	تبصره
٢٥٨٣	الفصل (٧) في كيفية نزول الكلام و هبوط الوحي من عند الله

٢٥٨٣	.....	اشاره
٢٥٨٧	.....	إناره قلبيه و إشاره نوريه
٢٥٩١	.....	الفصل (٨) في كشف النقاب عن وجه الكتاب و رفع الحجاب عن سر الكلام و روحه لأولى الألباب
٢٥٩٣	.....	الفصل (٩) في تحقيق كلام أمير المؤمنين و إمام الموحدين على ع
٢٥٩٥	.....	الفصل (١٠) في بيان الفرق بين كتابه المخلوق و كتابه الخالق
٢٥٩٧	.....	الفصل (١١) في تحقيق قول النبي ص إن للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلقا
٢٥٩٧	.....	اشاره
٢٦٠٠	.....	تذكرة تمثيلية
٢٦٠١	.....	الفصل (١٢) في توضيح ما ذكرناه و تبين ما أجملناه من كون معرفه لب الكتاب مختصه بأهل الله من ذوى البصائر و الألباب
٢٦٠١	.....	اشاره
٢٦٠١	.....	رمز قرآنى و تلويح كلامى
٢٦٠٤	.....	إشعار تنبيهى
٢٦٠٥	.....	الفصل (١٣) في نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره
٢٦٠٥	.....	اشاره
٢٦٠٦	.....	تنبيه و إشعار
٢٦٠٨	.....	الفصل (١٤) في الإشاره إلى نسخ الكتب و محوها و إثباتها
٢٦١١	.....	الفصل (١٥) في ذكر ألقاب القرآن و نعوته
٢٦١١	.....	اشاره
٢٦١١	.....	فاعلم أن من جمله أسمائه و نعوته «التور»
٢٦١٢	.....	و من أسمائه الحكمة
٢٦١٣	.....	و من أسمائه الخير
٢٦١٣	.....	و من أسمائه الروح
٢٦١٣	.....	و منها الحق
٢٦١٣	.....	و منها الهدى
٢٦١٣	.....	و منها الذكر
٢٦١٣	.....	و منها النبأ العظيم
٢٦١٤	.....	و منها الشفاء
٢٦١٤	.....	و منها الرحمة
٢٦١٤	.....	و منها العلى الحكيم
٢٦١٥	.....	و منها ذو الذكر
٢٦١٥	.....	و منها التنزيل
٢٦١٥	.....	و منها المنزل
٢٦١٥	.....	و منها البشير و النذير
٢٦١٥	.....	و منها البشرى
٢٦١٥	.....	و منها المجيد
٢٦١٦	.....	و منها العزيز
٢٦١٦	.....	و منها العظيم
٢٦١٦	.....	و منها الموعظه الحسنه
٢٦١٦	.....	و منها النعمه
٢٦١٧	.....	و منها الرزق
٢٦١٧	.....	و منها المسبين

٢٦١٧	..... ومنها الميزان
٢٦١٨	..... الموقف الثامن في العناية الإلهية و الرحمة الواسعة لكل شئ ء و كيفية دخول الشر و الضر في المقدورات الكائنه بحسب القضاء الإلهي و التقدير الرباني و فيه فصول
٢٦١٨	..... الفصل (١) في القول في العناية
٢٦٢١	..... الفصل (٢) في مباحث الخير و الشر
٢٦٢١	..... اشاره
٢٦٢٢	..... القسم الأول ما كان مواصلا للمضروب به
٢٦٢٣	..... و القسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرب به
٢٦٢٥	..... شك و تحقيق
٢٦٢٥	..... اشاره
٢٦٣١	..... و اعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين
٢٦٣١	..... اشاره
٢٦٣١	..... فالقسم الأول
٢٦٣١	..... و أما القسم الآخر
٢٦٣٢	..... الفصل (٣) في أقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير و الشر
٢٦٣٢	..... اشاره
٢٦٣٢	..... فالقسم الأول الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلا
٢٦٣٣	..... و القسم الثاني و هو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل
٢٦٣٤	..... الفصل (٤) في أن جميع أنواع الشرور من القسم المذكور لا توجد إلا في عالم الكون و الفساد بسبب وقوع التضاد فيه
٢٦٣٤	..... الفصل (٥) في كيفية دخول الشرور في القضاء الإلهي
٢٦٤٣	..... الفصل (٦) في دفع أوهام وقعت للناس في مسألة الخير و الشر
٢٦٤٣	..... منها أن القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر
٢٦٤٣	..... و منها أنكم زعمتم أن الخير في العالم كثير و الشر قليل
٢٦٤٤	..... و منها أنه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصي أو يتصف به من الرذائل واقعا- يقضاء الله
٢٦٤٨	..... و منها و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء
٢٦٤٨	..... اشاره
٢٦٥٠	..... و الجواب أما أولا
٢٦٥١	..... و أما ثانيا
٢٦٥١	..... و أما ثالثا
٢٦٥٣	..... و منها أنه إذا جاز عند الفلاسفه
٢٦٥٥	..... و من الإشكالات القويه في هذا المقام
٢٦٥٨	..... الفصل (٧) في أن وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به الإراده الأئليه صلاحا لحال الكائنات
٢٦٦١	..... الفصل (٨) في بيان كميه أنواع الخيرات و الشرور الإضافيه
٢٦٦١	..... اعلم أن الخير و الشر يقالان على أربعة أوجه
٢٦٦١	..... فمنها ما ينسب إلى السماويات
٢٦٦١	..... و منها ما ينسب إلى الأمور الطبيعيه
٢٦٦١	..... و منها ما ينسب إلى ما في طباع الأحياء العنصريه
٢٦٦١	..... و منها ما ينسب إلى النفوس التي تحت الأوامر و النواهي
٢٦٦١	..... فنقول الخيرات التي تنسب إلى سعود الفلك
٢٦٦٣	..... و أما الذي يعرض لبعض الحيوانات أو لبعض النبات
٢٦٦٣	..... و أما الخيرات التي تنسب إلى الأمور الطبيعيه
٢٦٦٥	..... و أما الخيرات التي توجد في أنفس الحيوانات العنصريه

٢٦٦٥	.....	اشاره
٢٦٦٩	.....	حكيمه أخرى
٢٦٧٢	.....	و أما الخيرات و الشرور المنسوبه إلى النفوس الإنسانيه
٢٦٧٤	.....	الفصل (٩) في أن العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على أجود ما يتصور في حقه و أبلغ ما يمكن على وجه الإجمال
٢٦٧٤	.....	الفصل (١٠) في بيان أن كل مرتبه من مراتب مجعولاته أفضل ما يمكن و أشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي
٢٦٧٤	.....	اشاره
٢٦٧٤	.....	أما المنهج اللعي ففيه ثلاثة مباحث
٢٦٧٤	.....	المبحث الأول في بيان أن كل ما وقع في مراتب البدء على أفضل أنحاء الوجود
٢٦٧٤	.....	اشاره
٢٦٧٤	.....	أما الأول
٢٦٧٧	.....	و أما الثاني
٢٦٧٩	.....	المبحث الثاني في بيان أن الموجودات العائده و الكائنات الواقعه في مراتب الصعود
٢٦٨١	.....	المبحث الثالث في أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام و أكمل تمام
٢٦٨١	.....	اشاره
٢٦٨٢	.....	أما إطلان الأول
٢٦٨٣	.....	و أما بطلان الشق الثاني فلوجوه
٢٦٨٤	.....	بحث و تحصيل
٢٦٨٥	.....	و أما المنهج الإتي
٢٦٨٦	.....	الفصل (١١) في نبد من آثار حكيمته تعالى و عنايته في خلق السماوات و الأرض
٢٦٩٣	.....	الفصل (١٢) في ذكر أتمودج من آثار عنايته في خلق المركبات
٢٦٩٦	.....	الفصل (١٣) في آيات حكيمته و عنايته في خلق الإنسان
٢٦٩٦	.....	اشاره
٢٦٩٩	.....	و هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها
٢٧٠١	.....	و لنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول
٢٧٠٣	.....	الفصل (١٤) في عنايته تعالى في خلق الأرض و ما عليها لينتفع بها الإنسان
٢٧٠٣	.....	اشاره
٢٧٠٣	.....	منها كونها فراشا و مهادا
٢٧٠٤	.....	و منها ما به من الله علينا
٢٧٠٤	.....	و منها أن لم تخلق في نهايه اللطافه و الشفيف
٢٧٠٤	.....	و منها أن جعلها بارزه بعضها من الماء
٢٧٠٥	.....	و منها الأشياء المتولده منها
٢٧٠٥	.....	و منها جذبها للماء من السماء
٢٧٠٥	.....	و منها العيون و الأنهار العظام
٢٧٠٥	.....	و منها انصاعها بالنبات و غيره
٢٧٠٥	.....	و منها حياتها و موتها
٢٧٠٥	.....	و منها تولد الحيوانات المختلفه
٢٧٠٧	.....	و منها نشو النباتات المتنوعه
٢٧٠٧	.....	و منها الطعام و الإدام
٢٧٠٧	.....	و منها الدواء
٢٧٠٧	.....	و منها الفواكه
٢٧٠٧	.....	و منها الكسوه للإنسان

٢٧٠٧ ..... ومنها الأجرار المختلفة لونا و صفا .....

٢٧٠٧ ..... ومنها ما أودع فيها من المعادن الشريفة .....

٢٧٠٨ ..... ومنها أن لها طبع الكرم و السماحة .....

٢٧١٠ ..... الفصل (١٥) في بدائع صنع الله في الأجرام الفلكية و الأنوار الكوكبية .....

٢٧١٠ ..... اشارة .....

٢٧١٢ ..... ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء أكثر من أن تحصى .....

٢٧١٢ ..... اشارة .....

٢٧١٢ ..... فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل على حكم بليغه و غايات صحيحة .....

٢٧١٢ ..... ومنها أن زينها بالمصابيح .....

٢٧١٣ ..... ومنها أن سماها سقا محفوظا و سبعا طياقا .....

٢٧١٣ ..... ومنها أن جعلها مصعد الأعمال .....

٢٧١٣ ..... ومنها أنها قبله الدعاء و محل الضياء .....

٢٧١٣ ..... ومنها أن جعلها علامات يبتدى بها في ظلمات البر و البحر .....

٢٧٢٠ ..... الفصل (١٦) في إثبات أن جميع الموجودات عاشقه لله سبحانه مشتاقه إلى لقائه و الوصول إلى دار كرامته .....

٢٧٢٠ ..... اشارة .....

٢٧٢٠ ..... و البرهان على ذلك .....

٢٧٢٨ ..... و هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها .....

٢٧٣٠ ..... الفصل (١٧) في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الأشياء .....

٢٧٣٢ ..... الفصل (١٨) في بيان أن المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات و إن كان شيئا واحدا في المال .....

٢٧٣٢ ..... اشارة .....

٢٧٣٥ ..... تذكره .....

٢٧٣٦ ..... و اعلم أن العشق أقسام و المحبه متشعبه .....

٢٧٣٦ ..... اشارة .....

٢٧٣٦ ..... فمن أنواع المحبه محبه النفوس الحيوانيه للتكاح و السفاد .....

٢٧٣٦ ..... ومنها محبه الرؤساء للرفاسات .....

٢٧٣٦ ..... ومنها محبه التجار و المتمولين .....

٢٧٣٦ ..... ومنها محبه العلماء و الحكماء لاستخراج العلوم و تدوينها .....

٢٧٣٨ ..... ومنها محبه الصناع في إظهار صنائعهم .....

٢٧٣٨ ..... و اعلم أن النفوس كلما كانت أشرف و أعلى كانت محبوباتها و مرغوباتها أطف و أصفى .....

٢٧٤٢ ..... الفصل (١٩) في التنبيه على إثبات الصور المفارقة التي هي مثل الأضنام الحيوانيه و النباتيه و مدرجاتها الكليه من هذا المأخذ .....

٢٧٤٤ ..... الفصل (٢٠) في ذكر عشق الظرفاء و الفتيان للأوجه الحسان .....

٢٧٤٤ ..... اعلم أنه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق .....

٢٧٤٤ ..... اشارة .....

٢٧٤٤ ..... فمنهم من ذمه و ذكر أنه رذيله .....

٢٧٤٥ ..... و منهم من قال إنه فضيله نفسانيه .....

٢٧٤٥ ..... و منهم من لم يقف على ماهيته .....

٢٧٤٥ ..... و منهم من زعم .....

٢٧٤٥ ..... و منهم من قال إنه .....

٢٧٤٥ ..... و الذى يدل عليه النظر الدقيق .....

٢٧٤٩ ..... و أما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين .....

٢٧٥٠ ..... و أما الذين قالوا إنه مرض نفساني .....



٢٧٥٠	..... ومنهم من قال إن العشق هو غلب في النفس
٢٧٥٠	..... ومنهم من قال منشؤه موافقه الطالع عند الولاده
٢٧٥١	..... ومنهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد
٢٧٥٣	..... الفصل (٢١) في أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات
٢٧٥٨	..... الفصل (٢٢) في اختلاف الناس في المحبوبات
٢٧٦٢	..... الفصل (٢٣) في الإشارة إلى المحبه الإلهيه المختصه بالعرفاء الكاملين و الأولياء الواصلين
٢٧٦٦	..... الموقف التاسع في فيضه تعالى و إبداعه و فعله و تحقيق وجود الصور المفارقة العقليه و فيه فصول
٢٧٦٦	..... الفصل (١) في تمهيد أصول يحتاج إلى معرفتها في تحقيق أول الهويات الصادرة عنه تعالى و أن أى وجود يخصه
٢٧٦٦	..... اشارته
٢٧٦٦	..... الأصل الأول
٢٧٧٠	..... أصل آخر
٢٧٧١	..... أصل آخر فيه قانون
٢٧٧٤	..... أصل آخر جميع الخييات الذاتيه و العرضيه مشتركة
٢٧٧٥	..... أصل آخر
٢٧٧٨	..... الفصل (٢) في أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمرا واحدا
٢٧٨١	..... الفصل (٣) في سياقه أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أوردته بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات
٢٧٨٣	..... الفصل (٤) و هناك مساق آخر في البرهان على هذا الأصل إفاده الشيخ الرئيس في أكثر كتبه كالشفاء و الإشارات و التعليقات و غيرها
٢٧٨٥	..... الفصل (٥) في ذكر شكوك أوردت على هذه القاعده و الإشارة إلى دفعها
٢٧٨٥	..... قال صاحب التشكيك في المحصل
٢٧٨٩	..... فحق الجواب عن هذا الإشكال
٢٧٩٣	..... وهم و تنوير
٢٧٩٥	..... بحث و تحصيل
٢٧٩٥	..... اشارته
٢٧٩٦	..... و البرهان عليه من سيل ثلاثة
٢٧٩٦	..... الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول بخصوصه
٢٧٩٦	..... الثاني أن وحده المعلول الأول عدديه فكذلك العله
٢٧٩٦	..... الثالث أنه إنما يصح أن يكون عين ذاته سبحانه
٢٧٩٧	..... أقول و في كلام هذا السيد الأجل موضع أبحاث
٢٧٩٧	..... الأول أنه يلزم على ما ذكره
٢٧٩٨	..... الثاني أن حثييه كونه تعالى
٢٧٩٩	..... الثالث أن كون إيجاب العله للمعلول بعد مرتبه إمكانه
٢٨٠٠	..... الرابع أن كون وحده الصادر الأول عدديه
٢٨٠١	..... الخامس أن قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه
٢٨٠٢	..... إشعار تنبيهي
٢٨٠٢	..... نور مشرقى يزاح به ظل وهمي
٢٨٠٦	..... حكمه عرشيه يبطل بها شبهه فرشيه
٢٨١٠	..... فصل (٦) في الإشارة إلى منهج آخر في أن الصادر الأول واحد غير مركب
٢٨١٨	..... الفصل (٧) في قاعده إمكان الأشراف الموروثه من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثره عن الواحد الحق
٢٨١٨	..... اشارته
٢٨٢١	..... تنبيهه عرشى
٢٨٢٣	..... شك و تحقيق

٢٨٢٨	إشكال فكري و انحلال نوري
٢٨٣١	تبصره مشرقية
٢٨٣٢	الفصل (٨) في نتيجة ما قدمناه من الأصول و ثمره ما أصلناه في هذه الفصول
٢٨٣٢	اشاره
٢٨٣٢	النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم
٢٨٣٢	أحدهما العدم التحليلي الذهني
٢٨٣٢	و ثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب
٢٨٣٦	تبصره تفصيلية
٢٨٣٦	المناهج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسي
٢٨٣٦	اشاره
٢٨٣٦	الأول من طريق النبوه و الإلهام
٢٨٣٦	و الثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد
٢٨٣٨	الثالث من سبيل إمكان الأشراف
٢٨٣٨	الرابع من مسلك الملازمه و المناسبه الذاتية بين المقتضى و المقتضى
٢٨٣٩	الخامس من جهة إخراج ما بالقوه إلى ما بالفعل
٢٨٤٠	السادس من طريق الهولوى و الصورة و كيفية التلازم بينهما
٢٨٤٠	السابع من أسلوب الطبيعه المتجدده الهويه عندنا
٢٨٤١	الثامن من مذهب الأنشواق و الأغراض و الشهوات و ميول الأشياء إلى الكمالات
٢٨٤١	التاسع من طريق كفايه الإمكان الذاتي للأشياء المحصله
٢٨٤٤	العاشر من سبيل الحركات الفلكيه و ذلك من وجوه
٢٨٤٤	اشاره
٢٨٤٤	أحدها أن لكل متحرك محركا غير
٢٨٤٥	و ثانيها أنا نقول الحركة المستديره يمتنع أن تكون طبيعيه
٢٨٤٥	و ثالثها من جهة أن حركاتها غير متناهيه و لا منقطعه
٢٨٤٦	الحادى عشر من منهج مطابقه الأحكام
٢٨٤٨	الثاني عشر من مسلك التمام و مقابله
٢٨٤٨	اشاره
٢٨٤٨	تأييد سماعى
٢٨٥٢	تكميل انحلالى لشك إعصالى
٢٨٥٨	الموقف العاشر فى دوام جود المبدأ الأول و أزليه قدرته
٢٨٥٨	اشاره
٢٨٥٨	الفصل (١) فى الإشاره إلى شرف هذه المسأله و أن دوام الفيض و الجود لا ينافى حدوث العالم و تجدده فى الوجود
٢٨٥٨	اشاره
٢٨٦٢	تنبيه تفرعى
٢٨٦٥	فصل (٢) فى بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقى غير ما سلف فى مباحث أحكام الجواهر من العلم الكلى
٢٨٦٥	اشاره
٢٨٧١	تلخيص و توضيح
٢٨٧٤	الفصل (٣) فى ذكر ملفقات المتكلمين و نبذ من آرائهم و أبحاثهم فى هذه المسأله
٢٨٧٤	اشاره
٢٨٧٦	و أما متكلمو أهل الملل فهم طائفتان
٢٨٧٦	إحدهما القائلون بنفى العليه و المعلوليه

٢٨٧٧	.....	و الثانيه القائلون بهما الملتمزمون لنفى الترجيح
٢٨٧٨	.....	و بعضهم و هم الكراسيه جعل الإرادته حادته قائمه بذاته
٢٨٧٩	.....	و من القائلين بحدوث الإرادته كآبى على الجبائى و أبى هاشم و القاضى عبد الجبار الهمداني و أتباعهم
٢٨٧٩	.....	و منهم من جعلها قديمه
٢٨٨٠	.....	و أما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء
٢٨٨٠	.....	تذكره و تسجيل
٢٨٨٣	.....	الفصل (٤) فى بعض احتجاجات المتكلمين و أرباب الملل انقطاع الفيض
٢٨٨٣	.....	اشاره
٢٨٨٣	.....	الحجه الأولى أن الحوادث لو كانت غير متناهيه
٢٨٨٧	.....	الحجه الثانيه
٢٨٨٧	.....	الحجه الثالثه
٢٨٨٨	.....	الحجه الرابعه
٢٨٨٨	.....	الحجه الخامسه
٢٨٩٠	.....	الحجه السادسه
٢٨٩٣	.....	الحجه السابعه
٢٨٩٣	.....	اشاره
٢٨٩٥	.....	تذكره مشرقيه
٢٨٩٥	.....	و هاهنا نكته
٢٨٩٦	.....	نكته أخرى
٢٨٩٦	.....	بحث و تحصيل
٢٨٩٨	.....	الحجه الثامنه
٢٩٠٠	.....	الحجه التاسعه
٢٩٠٠	.....	اشاره
٢٩٠٠	.....	و الجواب بوجوده
٢٩٠٠	.....	أحدها أن ما ذكره فى نفى المجرد سوى البارى تعالى- يفيد نفى موجود غيره
٢٩٠٠	.....	و ثانيها أنه معارض بالدلائل القائمه
٢٩٠٠	.....	و ثالثها أن الوجودات البسيطة قد مر أنها متمايزه
٢٩٠٢	.....	و رابعها أن بناء ما ذكره فى هذه الحجه
٢٩٠٢	.....	و خامسها أن غايه ما لزم تركيب الواجب من أجزاء عقليه
٢٩٠٢	.....	و سادسها أن ماهيه الحركة و معناها و إن كانت هي الموسيقويه بالغير
٢٩٠٢	.....	و سابعها ما قيل إن ما ذكره
٢٩٠٢	.....	و ثامنها ما قيل إنه لو سلم ما ذكر
٢٩٠٥	.....	و تاسعها أن كون كل دوره مسيوقه بالعدم
٢٩٠٥	.....	الفصل (٥) فى طريق التوفيق بين الشريعه و الحكمه فى دوام فيض البارى و حدوث العالم
٢٩٠٥	.....	اشاره
٢٩٠٧	.....	ذكر تنبيهي
٢٩١٠	.....	نقد و تحصيل
٢٩١٢	.....	الجزء الثامن
٢٩١٢	.....	اشاره
٢٩١٣	.....	السفر الرابع فى علم النفس
٢٩١٣	.....	اشاره

٢٩١٤	الباب الأول في أحكام عامه للنفس
٢٩١٤	اشاره
٢٩١٤	فصل (١) في تحديد النفس
٢٩١٤	اشاره
٢٩١٧	أما البرهان على وجودها
٢٩١٨	و أما الحد
٢٩٢٢	حكمه مشرقية:
٢٩٢٥	و لنرجع إلى ما فارقتاه من تحديد النفس
٢٩٢٤	فصل (٢) في ماهية النفس المطلقة
٢٩٤٠	الباب الثاني في ماهية النفس الحيوانية و بيان جوهريتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول
٢٩٤٠	فصل (١) في جوهريتها
٢٩٤٠	اشاره
٢٩٤٠	من الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج و يدل على فساده براهين
٢٩٤٠	الأول أن البدن جوهر أسطفي مركب من عناصر متنازعه متشارعه بطباعها إلى الاتفكاك
٢٩٤٠	اشاره
٢٩٤١	لكن هنا شكوك
٢٩٤١	منها لعل الأسطفسات في بدن الحيوان مقسوره على الاجتماع و حصول المزاج
٢٩٤١	و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام
٢٩٤٢	و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف
٢٩٤٣	و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطفسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم
٢٩٤٤	و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ
٢٩٤٥	و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها
٢٩٤٦	و أما ما ذكر في النقص عن هذا
٢٩٥١	البرهان الثاني على مغايره النفس للمزاج
٢٩٥٢	البرهان الثالث
٢٩٥٢	البرهان الرابع
٢٩٥٣	البرهان الخامس
٢٩٥٣	البرهان السادس
٢٩٥٣	البرهان السابع
٢٩٥٥	فصل (٢) في بيان تجرد النفس الحيوانية و عليه براهين كثيرة
٢٩٥٥	منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاءه تارة و يتناقص أخرى
٢٩٥٦	و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية
٢٩٥٧	برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسه
٢٩٥٧	فصل (٣) في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك
٢٩٦٦	فصل (٤) في تعديد قوى النفس المنتشبهه عنها في البدن
٢٩٦٦	اشاره
٢٩٦٦	القوى النفسانية منقسمه بالقسمه الأولى إلى ثلاثة أجناس
٢٩٦٦	اشاره
٢٩٦٦	أحدها النفس النباتية
٢٩٦٦	و ثانيها النفس الحيوانية
٢٩٦٦	و ثالثها النفس الإنسانية

٢٩٦٦	و للنفس النباتيه قوى ثلاث
٢٩٦٦	اشاره
٢٩٦٨	القوه الغذائيه
٢٩٦٨	و القوه المنميه
٢٩٦٨	و القوه المولده
٢٩٦٨	و النفس الحيوانيه لها بالقسمه الأولى قوتان محركه و مدركه
٢٩٦٨	و المحركه على قسمين
٢٩٦٩	و أما القوه المدركه فتنقسم إلى قسمين
٢٩٧١	فصل (٥) في قاعده تستعلم منها تعدد القوى
٢٩٧١	و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادئ خمسه أوجه
٢٩٧١	اشاره
٢٩٧١	أحدها اختلاف المفهومات
٢٩٧٢	و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم في الأفاعيل
٢٩٧٢	و ثالثها بالأشد و الأضعف
٢٩٧٢	و رابعها بالسرعه و البطوء
٢٩٧٢	و خامسها اختلاف الآثار بالتنوع
٢٩٧٢	إذا تمهد هذا فنقول
٢٩٧٢	القسم الأول
٢٩٧٢	و القسم الثانى
٢٩٧٤	و القسم الثالث
٢٩٧٤	و أما القسم الخامس
٢٩٧٦	البرهان على تعدد القوى أحد أمرين
٢٩٧٦	اشاره
٢٩٧٦	أحدهما انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى
٢٩٧٨	و الثانى تناقض الفعلين
٢٩٩٤	الباب الثالث في ذكر القوى النباتيه و أفعالها و أحوالها و فيه فصول
٢٩٩٤	فصل (١) في أقسام تلك القوى بالوجه الكلى
٣٠٠١	فصل (٢) في فعل الهاضمه في الفضله المندفعه و الإشاره إلى وجود النافعه و التنبيه على تناير هذه الأربع و تعيين ألتها من الأعضاء
٣٠٠٣	فصل (٣) في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفه و في حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا
٣٠٠٧	فصل (٤) في مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب
٣٠٠٩	فصل (٥) في تحديد القوى الغذائيه و التاميه حدا بحسب الحقيقه
٣٠٠٩	اشاره
٣٠١٢	شك و تبصره:
٣٠١٣	فصل (٦) في سبب وقوف القوى كالتاميه و الغذائيه في ضروره الموت
٣٠١٣	اشاره
٣٠١٣	فالذى ذكروه في وقوف التاميه
٣٠١٣	و أما الذى قالوه في وقوف الغذائيه و حلول الأجل فوجوه
٣٠١٣	الأول أن القوه الغذائيه قوه جسمانيه
٣٠١٥	ففقول الوجه الثانى
٣٠١٨	الوجه الثالث
٣٠٢٠	الوجه الرابع

٣٠٢١	الوجه الخامس
٣٠٢١	الوجه السادس
٣٠٢٥	فصل (٧) في تحقيق الكلام في القوة المصوره
٣٠٢٥	و لنقدم ما قيل فيها
٣٠٢٥	اشاره
٣٠٢٥	قال أفضل المتأخرين و المصوره عندي باطله
٣٠٢٥	و قال بعض من سبق عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها
٣٠٢٦	و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطه
٣٠٢٨	واعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى الماده أو الجزء المادى من سخيغ الأقوال
٣٠٢٤	و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام
٣٠٤٣	زياده تنوير و تصوير:
٣٠٤٦	فصل (٨) في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانيه و ما دونها على سبيل التصنيف
٣٠٤٦	و معنى التصنيف هاهنا
٣٠٤٦	و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.
٣٠٤٦	اشاره
٣٠٤٧	فالإنسانيه مخدومه القوى
٣٠٤٧	و الحيوانيّه تخدم الإنسانيه
٣٠٤٧	و أما النفس الإنسانيه
٣٠٤٨	ثم المتخيله تخدمها قوتان
٣٠٤٨	ثم النباتيه تخدم الحيوانيّه
٣٠٥٠	فصل (٩) في أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التي أحصيناها تنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها
٣٠٥٣	فصل (١٠) في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه في الحدوث على بعض كما مر
٣٠٥٤	فصل (١١) في طور آخر من تعديد القوى الإنسانيه على منهج أهل البصيره
٣٠٥٤	اشاره
٣٠٥٥	فجمله جنود القلب يحصرها ثلاثه أصناف
٣٠٥٥	أحدها باعث مستحث
٣٠٥٥	و الثانى هو المحرك للأعضاء
٣٠٥٥	و الثالث و هو المدرك المنصرف
٣٠٦١	فصل (١٢) في أن أول عضو يتكون هو ما ذا
٣٠٦٣	فصل (١٣) في وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن
٣٠٦٦	فصل (١٤) في اختلاف هذه القوى
٣٠٦٨	فصل (١٥) في إثبات القوة الحيوانيّه للإنسان
٣٠٧٤	الباب الرابع
٣٠٧٤	اشاره
٣٠٧٤	فصل (١) في الإشارة إلى تلك القوى و منفعه كل منها على الإجمال
٣٠٧٧	فصل (٢) في اللمس و أحواله
٣٠٨٣	فصل (٣) في الذوق و فيه مباحث
٣٠٨٣	منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحيوان
٣٠٨٣	و منها أن هذه الرطوبه هل يتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعام
٣٠٨٣	و منها يجب أن تعلم أن المذوق في الحقيقة ليس الكيفيه الطعميه
٣٠٨٤	و منها أن قوة الذوق واحده

٣٠٨٦	فصل (٤) في الشم
٣٠٨٨	فصل (٥) في السمع
٣٠٨٨	اشاره
٣٠٨٨	[البحث] الأول
٣٠٩٣	البحث الثاني
٣٠٩٦	البحث الثالث
٣٠٩٨	فصل (٦) في البصر
٣٠٩٨	اشاره
٣٠٩٨	و اختلفوا في كيفية الإبصار
٣٠٩٨	فالتطبيعيون على أنه
٣٠٩٩	و الرياضيون
٣١٠٤	فصل (٧) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجه النفاذ قد تمسكوا بوجه
٣١٠٤	أحدها و هو العمده أن العين جسم صقيل نوراني
٣١٠٤	و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس
٣١٠٥	و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها
٣١٠٥	و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي
٣١٠٥	و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليديه لكانت خلقه العين
٣١٠٨	و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصه متميزه
٣١٠٩	و سابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا
٣١١٠	و أما أدله نفاذ الانطباع
٣١١٠	فالحجه الأولى
٣١١٢	الحجه الثانيه
٣١١٢	الحجه الثالثه
٣١١٢	الحجه الرابعه
٣١١٢	الحجه الخامسه
٣١١٢	الحجه السادسه
٣١١٣	فصل (٨) فيما قاله أصحاب الشعاع
٣١١٧	فصل (٩) في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع في سبب الحول
٣١١٩	فصل (١٠) في أنه لا بد في الإبصار من توسط الجسم الشفاف
٣١٢٢	فصل (١١) في انحصار الحواس في هذه الخمس
٣١٢٣	فصل (١٢) في المحسوسات المشتركه بينها
٣١٢٧	الباب الخامس من علم النفس في الإدراكات الباطنه و فيه فصول
٣١٢٧	فصل (١) في الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أي لوح النفس
٣١٢٧	اشاره
٣١٢٧	و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث
٣١٢٧	إحداها أنا تحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك
٣١٣٠	الثانيه أنا ترى قطر النازل خطأ مستقيما
٣١٣١	الحجه الثالثه و هي أقوى الحجج
٣١٣٣	فصل (٢) في الخيال
٣١٣٣	اشاره
٣١٣٣	و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجه ثلاثه

- ٣١٣٣.....الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور
- ٣١٣٤.....الثاني أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها
- ٣١٣٤.....الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهدته و قد تكون متخيله
- ٣١٣٧.....فصل (٣) في المتخيله و الواهمه و الذاكره
- ٣١٣٧.....أما المتخيله
- ٣١٣٨.....و أما القوه الوهميه
- ٣١٤١.....و أما القوه الحافظه
- ٣١٤٤.....فصل (٤) في بيان أن النفس كل القوى
- ٣١٤٤.....اشاره
- ٣١٤٤.....و التي من جهه الإدراك نذكر منها ثلاثه
- ٣١٤٤.....البرهان الأول
- ٣١٤٧.....البرهان الثاني
- ٣١٤٨.....البرهان الثالث
- ٣١٤٩.....و هاهنا وجوه أخرى خاصه
- ٣١٤٩.....أحدها إنا ندعى أن محل الشهوه و الغضب ليس هو البدن
- ٣١٤٩.....و ثانيها أن القوه الوهميه قوه غير ماديه
- ٣١٤٩.....و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوه غير جسمانيه
- ٣١٥٠.....الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك
- ٣١٥٣.....فصل (٥) في دفع ما قيل في النفس لا تدرك الجزئيات
- ٣١٥٣.....و هي وجوه عامه و وجوه خاصه
- ٣١٥٣.....أما الوجوه العامه في أربعة
- ٣١٥٣.....الأول أن العقله يبداه عقولهم يدركون أن إدراك المصبرات حاصل في البصر لا في غيره
- ٣١٥٤.....الثاني أنا نرى أن الاقنه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت
- ٣١٥٥.....و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئيه حاصله لسائر الحيوانات
- ٣١٥٥.....و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكره فلا بد و أن يرتسم في المدرك صورته الكره
- ٣١٥٦.....و أما الوجوه الخاصه
- ٣١٥٧.....و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه يحجج ثلاث
- ٣١٥٧.....أولها و هي أقوى الأدله المذكوره في هذا الباب
- ٣١٥٨.....و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار
- ٣١٥٨.....و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد
- ٣١٦٢.....و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه
- ٣١٦٤.....فصل (٦) في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسيه بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى
- ٣١٦٤.....قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه
- ٣١٦٧.....أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غايه السهوله
- ٣١٦٧.....اشاره
- ٣١٦٧.....أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه
- ٣١٧١.....و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محاله متحركا بذاته
- ٣١٧٢.....و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت
- ٣١٧٣.....و أما من جعل النفس جسما
- ٣١٧٣.....و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى
- ٣١٧٤.....و أما نسبة الكرويه إلى النفس



- ٣١٧٤ ..... و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس
- ٣١٧٥ ..... و أما من قال إنها ليست هي النفس
- ٣١٧٥ ..... و أما من قال إن النفس نار
- ٣١٧٥ ..... و أما السالكون مسلك الإدراك
- ٣١٧٥ ..... و أما جعل بعضهم النفس من الجنس
- ٣١٧٦ ..... و من رأى أن المبادئ هي الأعداد
- ٣١٧٧ ..... و أما من رأى منهم أن الشيء إنما يدرك بشبهه
- ٣١٧٨ ..... و من قال إنها بروده
- ٣١٧٨ ..... و أما من قال إنها الدم
- ٣١٧٨ ..... و أما من قال إن النفس تأليف
- ٣١٧٩ ..... و أما قول من قال إنها هو الإله
- ٣١٧٩ ..... و أما من قال إنه تعالى في كل شيء بحسبه
- ٣١٧٩ ..... ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضه كلامهم بعض مناقشات
- ٣١٧٩ ..... اشاره
- ٣١٧٩ ..... الأول في قوله أما الذين تعلقوا بالحركة
- ٣١٨٠ ..... و الثاني في قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك
- ٣١٨١ ..... الثالث أن قوله هذه الحركة لا يدخل إما أن يكون مكانيه أو كمييه أو كيفيه
- ٣١٨١ ..... الرابع أن قوله و أما الحركة على سبيل الاستحالة
- ٣١٨٣ ..... الخلس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه
- ٣١٨٤ ..... الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الإنسانية مجردا تاما عقليا و كيفيه حدوثها و فيه فصول
- ٣١٨٤ ..... فصل (١) في أن النفس الناطقة ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعة في مقدار و فيه حجج
- ٣١٨٤ ..... الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبايع الكلية
- ٣١٨٤ ..... اشاره
- ٣١٨٥ ..... و ذلك [كون الصورة العقلية منقسمة أبدا] محال بوجوده
- ٣١٨٥ ..... أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزءين متشابهين أو جزءين مختلفين
- ٣١٨٨ ..... الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية
- ٣١٩٢ ..... و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة
- ٣١٩٤ ..... الحجة الثانية هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات
- ٣٢٠٤ ..... الحجة الثالثة و هي قريبه المأخذ من الأولى
- ٣٢٠٩ ..... الحجة الرابعة أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية
- ٣٢١٢ ..... الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم
- ٣٢١٨ ..... الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسديته
- ٣٢١٨ ..... اشاره
- ٣٢١٩ ..... حكمه عرشية
- ٣٢٢٠ ..... الحجة السابعة و هي قريبه المأخذ مما تقدم
- ٣٢٢٠ ..... الحجة الثامنة أن النفس غنية في فعلها عن البدن
- ٣٢٢٢ ..... الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثره الأفعال
- ٣٢٢٧ ..... الحجة الحادية عشر أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب
- ٣٢٢٨ ..... فصل (٣) في شواهد سمعية في هذا الباب
- ٣٢٢٨ ..... اشاره
- ٣٢٢٨ ..... أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس

- ٢٢٢٢ ..... و أما الأحاديث النبويه .....
- ٢٢٢٣ ..... و أما كلمات الأوائل .....
- ٢٢٢٣ ..... فقد قال معلم الحكمة العتيقه أرسطاطاليس .....
- ٢٢٢٥ ..... و قال أيناذقلس .....
- ٢٢٢٥ ..... و أما فيثاغورث صاحب العدد .....
- ٢٢٢٦ ..... و أما أفلاطون الشريف الإلهي .....
- ٢٢٢٧ ..... و أما الأتار .....
- ٢٢٢٧ ..... اشارة .....
- ٢٢٢٧ ..... فقد قال الجنيده ربه .....
- ٢٢٢٧ ..... و قال أبو يزيد البسطامي رض .....
- ٢٢٢٨ ..... و قال ابن عطا .....
- ٢٢٢٨ ..... و قال بعضهم الروح لطيف قائم في كثيف .....
- ٢٢٢٨ ..... و قال بعضهم الروح عباره .....
- ٢٢٢٩ ..... و قال بعض المفسرين .....
- ٢٢٢٩ ..... و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع .....
- ٢٢٢٩ ..... و روى عن ابن عباس: .....
- ٢٢٢٩ ..... و قال أبو صالح .....
- ٢٢٢٩ ..... و قال مجاهد .....
- ٢٢٤١ ..... و قال سعيد بن جبير .....
- ٢٢٤٢ ..... و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن .....
- ٢٢٤٣ ..... و قال بعضهم الروح لطيفه تسرى من الله .....
- ٢٢٤٣ ..... و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح .....
- ٢٢٤٣ ..... و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق .....
- ٢٢٤٤ ..... و قال الآخر .....
- ٢٢٤٤ ..... و قال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ .....
- ٢٢٤٤ ..... و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض .....
- ٢٢٤٦ ..... و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه .....
- ٢٢٤٦ ..... و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح .....
- ٢٢٤٦ ..... و المختار عند أكثر المتكلمين .....
- ٢٢٤٧ ..... و قال أبو طالب المكي .....
- ٢٢٤٨ ..... و قال الشيخ الغزالي .....
- ٢٢٤٨ ..... و قال صاحب العوارف و المعارف .....
- ٢٢٥٢ ..... و قال أبو سعيد القرشي .....
- ٢٢٥٢ ..... و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه في القالب .....
- ٢٢٥٤ ..... الباب السابع في نبد من أحوال النفس الناطقه من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعه و فيه فصول .....
- ٢٢٥٤ ..... فصل (١) في كيفيه تعلق النفس بالبدن .....
- ٢٢٥٤ ..... اشارة .....
- ٢٢٥٤ ..... فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهيه .....
- ٢٢٥٤ ..... و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقه .....
- ٢٢٥٤ ..... و الثالث ما بحسب الذات و النوعيه جميعا .....
- ٢٢٥٤ ..... و الرابع ما بحسب الوجود و الشخص حدوثا و بقاء .....

٣٢٥٦	و الخامس ما بحسب الوجود و التشخيص حدوثا لا بقاء
٣٢٥٧	و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيله للوجود
٣٢٦٠	فصل (٢) في تحقيق حدوث النفوس البشريه
٣٢٦٠	اشاره
٣٢٦١	و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس
٣٢٦٢	و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتياع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس
٣٢٦٣	أما حجه كل من الفريقين
٣٢٦٣	فالمتمتعصون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج
٣٢٦٣	الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه
٣٢٦٣	و الثانيه أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان
٣٢٦٣	الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه
٣٢٦٥	و أما حجج الفائلين بحدوث النفوس
٣٢٦٥	فمنها أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان
٣٢٦٥	اشاره
٣٢٦٥	و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجه بوجوده
٣٢٦٥	أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحده ثم تكثرت
٣٢٦٦	الثاني سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان
٣٢٦٦	الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثره من مميز
٣٢٦٦	الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشي ء من المقولات
٣٢٦٧	الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ
٣٢٦٧	السادس المعارضه و هي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهيه و لوازمها
٣٢٦٨	و الجواب أما عن الأول
٣٢٦٩	و أما الجواب عن الثاني
٣٢٧٠	و أما الجواب عن الثالث
٣٢٧٠	و أما عن الرابع
٣٢٧٠	و أما عن الخامس
٣٢٧١	و أما عن السادس
٣٢٧١	حجه أخرى على حدوث النفس
٣٢٧١	اشاره
٣٢٧٢	و هذه الحجه ضعيفه بوجوده
٣٢٧٢	الأول أن الحجه التي أوردتها في بطلان التناسخ
٣٢٧٢	الثاني أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجوده قبل الأبدان
٣٢٧٢	الثالث أنها يجوز أن تكون موجوده
٣٢٧٥	فصل (٣) في إيضاح القول في هذه المسأله المهمه و تعقيب ما ذكره و هدم ما أسلوه
٣٢٧٥	اعلم أن هذه المسأله دقيقه المسلك بعيده الغور
٣٢٧٩	فالحق أن النفس الإنسانيه جسمانيه الحدوث و التصرف روحانيه البقاء و التعقل
٣٢٨٠	و لترجع إلى تتمه أقوال القوم و مسمكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانيه و قدمها
٣٢٨٠	اشاره
٣٢٨٠	فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراف
٣٢٨٠	اشاره
٣٢٨٢	أقول فيه نظر من وجوه

٣٢٨٢	.....	الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني
٣٢٨٣	.....	و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول
٣٢٨٤	.....	الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها
٣٢٨٧	.....	و منها أيضا ما ذكره في ذلك الكتاب
٣٣٠٢	.....	و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسيه على أبدانها
٣٣٠٦	.....	حجه أخرى ذكرها أيضا في كتاب حكمه الإشراق
٣٣٠٦	.....	اشاره
٣٣٠٨	.....	ذكر تنبيهي:
٣٣٠٩	.....	و منها لزوم كثره في أفراد نوع واحد
٣٣٠٩	.....	و منها وجود جهات غير متناهيه بالفعل في المبدأ العقلي
٣٣٠٩	.....	اشاره
٣٣١٣	.....	إيضاح و تأكيد:
٣٣١٤	.....	و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحاله تقدم النفس على البدن
٣٣١٦	.....	نقل كلام لتشبيد مرام:
٣٣١٧	.....	فصل (٤) في أن النفس لا تفسد بفساد البدن
٣٣١٧	.....	استدللت الحكماء عليه
٣٣١٨	.....	أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار
٣٣٢٢	.....	فصل (٥) في أن الفساد على النفس محال
٣٣٢٢	.....	اشاره
٣٣٢٢	.....	ذكروا في بيانه حجتين
٣٣٢٢	.....	إحدهما أن النفس ممكنه الوجود و كل ممكن فله سبب في وجوده
٣٣٢٦	.....	و ثانيتهما أن كل متجدد فانه قبل تجده ممكن الوجود
٣٣٢٨	.....	فصل (٦) في ذكر ميعاد مشرقى
٣٣٣٤	.....	فصل (٧) في أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلى
٣٣٣٩	.....	الجزء التاسع
٣٣٣٩	.....	اشاره
٣٣٤٠	.....	أتممه السفر الرابع
٣٣٤٠	.....	القسم الثاني في علم النفس
٣٣٤٠	.....	الباب الثامن في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول
٣٣٤٠	.....	فصل (١) في إبطاله بوجه عرشى
٣٣٤٥	.....	فصل (٢) في إبطال التناسخ بأقسامه و الإشاره إلى مذاهب أصحابه و هدم أرائهم
٣٣٤٥	.....	أما إبطال ما قاله بعض التناسخييه
٣٣٤٦	.....	و أما إبطال ما ذهب إليه طائفه أخرى
٣٣٤٦	.....	اشاره
٣٣٤٦	.....	أحدهما ما نسب إلى المشركيين
٣٣٤٦	.....	و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهه الصعود
٣٣٤٦	.....	و لنذكر حججا على إبطال هذين المذهبين
٣٣٤٦	.....	اشاره
٣٣٤٨	.....	أما الحججه العامه
٣٣٥١	.....	حجه أخرى عامه
٣٣٥٢	.....	و أما الحججه الخاصه

٣٣٥٢	.....	اشاره
٣٣٦٠	.....	حكمه عرشيه: إن للنفس الإنسانيه نشأت ثلاثه إدراكيه
٣٣٦٠	.....	النشأه الأولى
٣٣٦٠	.....	و النشأه الثانيه
٣٣٦١	.....	و النشأه الثالثه
٣٣٦١	.....	و أما العجهه الخاصه
٣٣٦٥	.....	فصل (٣) في دفع الشكوك الباقيه لأصحاب النقل و حلها
٣٣٦٥	.....	اشاره
٣٣٦٥	.....	فمنها أن احتياج النفوس إلى الأبدان
٣٣٦٧	.....	و منها أن الفسقه و الجهال ربما قلت شواغلهم الحسيه
٣٣٦٨	.....	و منها أنهم تشبهوا بكلام الأوتائل من الحكماء
٣٣٧٢	.....	و منها أن العالم الذي فيه الأوقات
٣٣٧٤	.....	و منها أن التعذيب بالجهل المركب و غيره
٣٣٧٤	.....	اشاره
٣٣٨٤	.....	تأييد و تذكره
٣٣٨٧	.....	فصل (٤) في تتمه الاستبصار لهذا الباب من جهه كيفيه نسبه النفس إلى البدن و الإشارات إلى الموت الطبيعي و أجله و الفرق بينه و بين الأجل الاخرامى
٣٣٨٧	.....	اعلم أن النفس حامله للبدن لا البدن حامل لها
٣٣٩٥	.....	تذكره فيها تبصره:
٣٣٩٦	.....	تمثيل:
٣٣٩٨	.....	فصل (٥) في أن لكل شخص إنسانى ذاتا واحده هي نفسه و هي بعينها الحى المدرك السميع البصير العاقل و هي أيضا العاذى و المنمى و المولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامى الحساس بوجه
٣٣٩٨	.....	اشاره
٣٣٩٩	.....	و لتذكر المذاهب المنقوله في هذا الباب
٣٣٩٩	.....	اشاره
٣٣٩٩	.....	أما المنكرون لوحده النفس
٣٤٠٠	.....	و أما الموحدون
٣٤٠٧	.....	فصل (٦) في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير أن يرجع إلى ذات واحده كما بزغ نور الحق عليك من أفق تباينه حسب ما نبهناك عليه مرارا
٣٤٠٧	.....	اعلم أن بعض المكثرين لمبادئ الأفعال الصادره عن الإنسان التي بعضها جسمانيه و بعضها روحانيه
٣٤٠٩	.....	و فيه أبحاث تحقيقيه.
٣٤٠٩	.....	اشاره
٣٤٠٩	.....	منها أن تسليمه لكون الخيال قوه جسمانيه
٣٤٠٩	.....	و منها أن تجويله لكون قوه غير جسمانيه متصرفه
٣٤٠٩	.....	و منها أن إسناده بظلال التولد و النمو في بعض الأوقات
٣٤١١	.....	و منها أن قوله القوى أضيف إليها أفعال
٣٤١٣	.....	فصل (٧) في أن هذه القوى البدنيه كلها ظل لما في النفس من الهيئات النفسانيه
٣٤١٨	.....	فصل (٨) في المتعلق الأول للنفس
٣٤٢٢	.....	الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الإنسانيه
٣٤٢٢	.....	اشاره
٣٤٢٢	.....	فصل (١) في خواص الإنسان
٣٤٢٢	.....	فمنها النطق
٣٤٢٣	.....	و من خواصه العجيبه استنباط الصنائع العمليه الغريبه
٣٤٢٤	.....	و من خواصه أيضا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادره حاله انفعاليه

- ٣٤٢٤ ..... ومنها أن المشاركة المصلحيه تقتضى المنع من بعض الأفعال
- ٣٤٢٥ ..... ومنها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا
- ٣٤٢٥ ..... ومنها أنه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضره
- ٣٤٢٥ ..... ومنها ما يتصل بما ذكر
- ٣٤٢٥ ..... ومنها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن
- ٣٤٢٥ ..... ومنها وهو أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية
- ٣٤٢٦ ..... فهذه جمله من خواص الإنسان وصفاته
- ٣٤٣٠ ..... فصل (٢) في أوصاف النفس الإنسانيه ومجامع أخلاقها واختلافها في الشرف والرياء
- ٣٤٣٠ ..... أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانيه راجع إلى قوه النفس و شرفها
- ٣٤٣٥ ..... و مما يجب أن يعلم في هذا المقام
- ٣٤٣٧ ..... فصل (٣) في منازل الإنسان ودرجاته بحسب قوى نفسه
- ٣٤٣٨ ..... فصل (٤) في كيفية ارتقاء المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها و الكلام في مراتب التجرد
- ٣٤٤٨ ..... فصل (٥) في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولاً للتجزى و بعضها أكثر قبولاً للتجزى و أنها كيف تكون مع تبدلها و تبدل أفعالها شخصيه منسوبه إلى نفس شخصي و كذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين
- ٣٤٤٨ ..... اشاره
- ٣٤٤٨ ..... فاعلم هاهنا أن كل حقيقه جمعيه تأليفه
- ٣٤٥٠ ..... و أما الإشكال في أن قوى المتبدله الوجود كيف تكون باقيه بالعدد
- ٣٤٥١ ..... قال الفيلسوف فقوه النفس على ضربين
- ٣٤٥١ ..... اشاره
- ٣٤٥٢ ..... أقول إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب
- ٣٤٥٢ ..... منها إثبات المعاد الجسماني
- ٣٤٥٢ ..... ومنها كيفية ارتباط المعلومات
- ٣٤٥٢ ..... ومنها كيفية بقاء الإنسان
- ٣٤٥٧ ..... ومنها أنه سنل أن ما قيل
- ٣٤٥٨ ..... ومنها أنه قال في مراسله
- ٣٤٦٠ ..... ومنها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوه الخياليه للإنسان
- ٣٤٦١ ..... ومنها أنه زعم أن النفوس الفلكيه
- ٣٤٦١ ..... ومنها أنه ذهب إلى امتناع الاستحاله الجوهريه
- ٣٤٦٢ ..... ومنها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط
- ٣٤٦٣ ..... ومنها أنه أطل وأحال كون الصوره الجوهريه المفارقة علوما تفصيليه
- ٣٤٦٦ ..... الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني و الإشاره إلى السعاده العقليه و الشقاوه
- ٣٤٦٦ ..... اشاره
- ٣٤٦٦ ..... فصل (١) في ماهيه السعاده الحقيقيه
- ٣٤٧٠ ..... فصل (٢) في كيفية حصول هذه السعاده و منشأ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم
- ٣٤٧٠ ..... اعلم أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجه و السعاده بمزاولة أعمال و أفعال مطهره
- ٣٤٧١ ..... و اعلم أن سعاده كل قوه بنيل ما هو مقتضى ذاتها
- ٣٤٧٦ ..... فصل (٣) في الشقاوه التي يازاه السعاده الحقيقيه
- ٣٤٧٦ ..... اشاره
- ٣٤٧٦ ..... الأتقياء فريقان
- ٣٤٧٦ ..... اشاره
- ٣٤٧٧ ..... فريق حق عليهم الضلاله
- ٣٤٧٧ ..... و الفريق الآخر هم المنافقون

٣٤٨١	فصل (٤) في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعاده الأخرويه
٣٤٨١	اشاره
٣٤٨١	المانع من انكشاف الصور العلميه لها أحد أمور خمسه كما ذكره - بعض أفاضل العلماء في مثال المرآه .
٣٤٨١	أولها نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى
٣٤٨١	و الثاني خيبت جوهرها و ظلّمه ذاتها
٣٤٨٢	و الثالث أن تكون معدولا بها عن جهه الصوره المقصوده و الغايه المطلوبه
٣٤٨٢	الرابع الحجاب المرسل
٣٤٨٣	الخامس الجهل بالجهه التي منها يقع الشعور بالمطلوب
٣٤٨٥	فصل (٥) في كيفيه حصول العقل الفعال في أنفسنا
٣٤٨٩	فصل (٦) في إظهار نيزد من أحوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز و الإشاره
٣٤٩٢	فصل (٧) في بيان السعاده و الشقاوه الحسيتين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين
٣٤٩٢	اشاره
٣٤٩٨	إبيان كلام الفخر في الحشر
٣٥٠١	أكلام المصنف في ذلك
٣٥٠٨	فصل (٨) في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد
٣٥١٢	فصل (٩) في احتجاج المنكرين للمعاد
٣٥١٢	اشاره
٣٥١٣	بحث و تحصيل
٣٥١٦	فصل (١٠) في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد و تفاوت مقاماتهم في ذلك
٣٥١٦	اشاره
٣٥١٦	المقام الأول
٣٥١٧	المقام الثاني
٣٥١٧	المقام الثالث
٣٥١٧	اشاره
٣٥١٧	الأول أن تلك الصور المحسوسه المذكوره في لسان الشرع إشاره إلى صور عقليه
٣٥١٨	و الوجه الثاني أن يكون هذه الأمور كتابه عما يلزمها من فنون السرور
٣٥١٩	المقام الرابع
٣٥٢٤	فصل (١١) في التنبيه على شرف علم المعاد و علو مكانه و سمو معرفه بعث الأرواح و الأجساد و عظم شأنها
٣٥٣٠	الباب الحادى عشر في المعاد الجسمانى و ما يرتبط به من أحوال الآخره و مقاماتها و فيه فصول
٣٥٣٠	فصل (١) في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصد أو ينتفع بها فيه
٣٥٣٠	اشاره
٣٥٣٠	الأصل الأول أن الوجود في كل شىء هو الأصل في الموجوديه و الماهيه تبع له
٣٥٣٠	الأصل الثانى أن تشخص كل شىء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص
٣٥٣١	الأصل الثالث أن طبيعه الوجود قابله للشده و الضعف
٣٥٣١	الأصل الرابع أن الوجود مما يقبل الاشتداد و التضعف
٣٥٣١	الأصل الخامس أن كل مركب بصورته هو هو
٣٥٣٣	الأصل السادس أن الوحده الشخصيه في كل شىء
٣٥٣٥	الأصل السابع أن هويه البدن و تشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه
٣٥٣٦	الأصل الثامن أن القوه الخياليه جوهر قائم لا في محل من البدن و أعضائه
٣٥٣٧	الأصل العاشر أن الصور المقداريه و الأشكال و الهيئات الجرميه
٣٥٣٩	الأصل الحادى عشر أنك قد علمت أن أجناس العوالم و النباتات

٣٥٤٢	فصل (٢) في نتيجة ما قدمناه و ثمره ما أصلناه
٣٥٤٤	فصل (٣) في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد
٣٥٤٤	اشاره
٣٥٤٤	منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر
٣٥٤٥	و منها أن جرم الأرض مقدار محصور محدود مسوح بالفراخ و الأميال و الذراع - و عدد النفوس غير متناه
٣٥٤٦	و منها أن الجنة و النار إذا كانتا موجودتين جسمائيتين فأين مكانهما
٣٥٤٦	اشاره
٣٥٤٧	كشف مقال لدفع إشكال:
٣٥٥٠	و منها لزوم مفسده التناسخ كما مر ذكره
٣٥٥٠	اشاره
٣٥٥٢	تنبيه تضيحي:
٣٥٥٦	و منها أن الإعادة لا لغرض عبث و جراف لا يليق بالحكيم
٣٥٥٦	اشاره
٣٥٥٩	ردع و تفريع:
٣٥٦١	و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين و الدهريين
٣٥٦١	و منها أن الحشر و بعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها
٣٥٦٢	فصل (٤) في القبر الحقيقي و أنه روضه من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران
٣٥٦٥	فصل (٥) في الإشارة إلى عذاب القبر
٣٥٦٦	فصل (٦) في الأمر الباقي من الإنسان
٣٥٦٧	فصل (٧) في مادة الآخرة و هيولى صورها الباقية
٣٥٦٧	اشاره
٣٥٦٨	و اعلم أن الفرق بين هيولى الصور الدنيوية و هيولى الآخرة غير ما ذكرناه بأمور أخرى
٣٥٦٨	و منها أن ما يحل هذه الهيولى لا يحلها إلا بعد حركة استعدادية
٣٥٦٩	و منها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى استئناف تأثير
٣٥٦٩	فصل (٨) في البعث
٣٥٧٠	فصل (٩) في الحشر
٣٥٧٠	اشاره
٣٥٧٢	تبصره أخروية:
٣٥٧٣	تذكره توضيحية: ظن أجناس العوالم و النشاطات ثلاثه
٣٥٧٣	إحداها النشأة الأولى
٣٥٧٣	و ثانيها النشأة الوسطى
٣٥٧٤	ثالثها النشأة الثالثة
٣٥٧٧	فصل (١٠) في أن للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي و بعضها بعده
٣٥٧٧	اشاره
٣٥٧٩	تذكره فيها تبصره:
٣٥٨٠	فصل (١١) في أن للإنسان حشرا كثيرا كثره لا تحصى
٣٥٨٢	فصل (١٢) في تذكر أن الموت حق و البعث حق
٣٥٨٢	اشاره
٣٥٨٦	حكمه الإلهي:
٣٥٨٦	عقد و حل:
٣٥٨٨	فصل (١٣) في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد و النبات إلى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية



٣٥٨٨	اعلم أن الممكنات كما مر على طبقات
٣٥٨٨	اشاره
٣٥٨٨	فبقول أما الوجه الإجمالي
٣٥٨٩	و أما البيان التفصيلي فلنورده في دعاو
٣٥٨٩	الدعوى الأولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى
٣٥٨٩	اشاره
٣٥٩٠	البرهان الأول
٣٥٩٠	البرهان الثاني
٣٥٩٠	البرهان الثالث
٣٥٩١	البرهان الرابع
٣٥٩٢	البرهان الخامس
٣٥٩٢	الدعوى الثانيه في حشر النفوس الناطقه
٣٥٩٣	الدعوى الثالثه في حشر النفوس الحيوانيه
٣٥٩٣	اشاره
٣٥٩٥	تنبيه:
٣٦٠٠	الدعوى الرابعه في حشر القوى النباتيه
٣٦٠٢	الدعوى الخامسه في حشر الجماد والعناصر
٣٦٠٨	الدعوى السادسه في معاد الهيولي والأجسام الماديه
٣٦٠٨	اشاره
٣٦١٠	تعقيب فيه تأييد:
٣٦١٨	فصل (١٤) في معنى الساعه
٣٦١٩	فصل (١٥) في معنى النسخ في الصور
٣٦٢٢	فصل (١٦) في القيامتين الصغرى والكبرى
٣٦٢٦	فصل (١٧) في أن أى الأجسام يحشر في الآخره وأنها لا يحشر
٣٦٢٧	فصل (١٨) في حال أهل البصيره هاهنا
٣٦٢٩	فصل (١٩) في الصراط
٣٦٢٩	اشاره
٣٦٣١	تنوير قرآني:
٣٦٣٤	بصيره كشفيه:
٣٦٣٥	فصل (٢٠) في نشر الصحف وإبراز الكتب
٣٦٣٥	اشاره
٣٦٣٦	الآيات:
٣٦٣٩	و قد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت ع وغيرهم عن النبي ص أحاديث كثيره
٣٦٣٩	و من كلام فيثاغورس و هو من أعظم الحكماء الأقدمين
٣٦٤١	فصل (٢١) في حقيقه الحساب والميزان
٣٦٤١	اشاره
٣٦٤٧	تبصره ميزانيه:
٣٦٤٨	تممه:
٣٦٥٠	فصل (٢٢) في الإشاره إلى طوائف الناس يوم القيامه
٣٦٥١	فصل (٢٣) في أحوال تعرض يوم القيامه
٣٦٥١	أمعنى صيروره الأمور كلها إلى الله

٣٦٥٣	.....	أوضاع جهنم و الصراط و الجنة عند بعض المكاشفين]
٣٦٥٤	.....	أحمل الملايكة عرش الحق تعالى و احتفائهم حوله]
٣٦٥٩	.....	و اعلم أن في القيامه مواقف و مقامات .....
٣٦٥٩	.....	اشاره .....
٣٦٥٩	.....	و أما العرض .....
٣٦٥٩	.....	و أما الكتب .....
٣٦٦١	.....	و أما الموازين .....
٣٦٦١	.....	و أما الصراط .....
٣٦٦٢	.....	و أما الأعراف .....
٣٦٦٥	.....	فصل (٢٤) في بيان ماهيه الجنة و النار .....
٣٦٦٥	.....	أما الجنة .....
٣٦٧٢	.....	و أما النار .....
٣٦٧٢	.....	اشاره .....
٣٦٧٤	.....	تنبيه: .....
٣٦٧٤	.....	فصل (٢٥) في الإشارة إلى مظاهر الجنة و النار و مشاهدتهما .....
٣٦٧٧	.....	فصل (٢٦) في أبواب الجنة و النار .....
٣٦٧٧	.....	اشاره .....
٣٦٧٩	.....	تبصره و تذكره: .....
٣٦٨١	.....	مكاشفه تنبيهه: .....
٣٦٨٢	.....	فصل (٢٧) في تمه الاستبصار في بيان حقيقه أحوال الجنة و النار .....
٣٦٨٢	.....	قد علمت أن النشأه الآخره نشأه متوسطه بين المجرذات العقليه و بين الجسمانيات الماديه .....
٣٦٨٣	.....	قال صاحب الفتوحات المكيه أفي حقيقه الموت] .....
٣٦٨٩	.....	فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجنة الجسمانيه عباره عن الصور الإدراكيه .....
٣٦٩٢	.....	ذكر تنبيهي: .....
٣٦٩٣	.....	فصل (٢٨) في كيفيه خلود أهل النار في النار .....
٣٦٩٣	.....	هذه مسأله عويصه و هي موضع خلاف .....
٣٦٩٤	.....	اعلم أن الأصول الحكيمه داله على أن القسر لا يدوم .....
٣٦٩٥	.....	ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافيه .....
٣٧٠٠	.....	نقل فيه تأكيد: .....
٣٧٠٩	.....	فصل (٢٩) في استيضاح معرفه جهنم و مادتها و صورتها .....
٣٧٠٩	.....	اشاره .....
٣٧١٣	.....	تذكره كسفيه: .....
٣٧١٦	.....	فصل (٣٠) في تعيين محل الآلام و العقوبات في النار .....
٣٧١٩	.....	فصل (٣١) في الإشارة إلى الزبانيه و عددها .....
٣٧٢١	.....	فصل (٣٢) في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنه أي جنه الذات و جنه الصفات إنما أعاد شطرا من الكلام في المعاد الروحاني - بيان آخر مع سبقه إشاره إلى حسن الخاتمه إذ في الكلام حسن الخاتمه و حسن الفاتحه- كلاهما مطلوبان كما ترى في السور القم
٣٧٢١	.....	اشاره .....
٣٧٢٤	.....	فصل (٣٣) في شجره طوبى و شجره رقوم .....
٣٧٢٧	.....	فصل (٣٤) في كيفيه تجدد الأحوال و الآثار على أهل الجنة و النار .....
٣٧٣٠	.....	تعريف مركز .....

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

\*\*\*معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

\*\*\*ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «عرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

\*\*\*گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

\*\*\*وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

\*\*\*منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.
۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.
۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.
۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.
۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

## الجزء الأول

### مقدمه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فاعل كل محسوس و معقول و غايه كل مطلوب و مسئول و الصلاه على صفوه عباده و هداة الخلق إلى مبدئه و معاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث إلى كافه الثقيلين اللهم فصل عليه و على الأرواح الطاهره من أهل بيته و أولاده و الأشباح (۱) الزاهره من أوليائه و أحفاده.

و بعد فيقول الفقير إلى رحمه ربه الغنى محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي - إن السعاده ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسيه و الوصول إلى الرئاسات الخياليه - و ما أبين لمن تحقق الأمور و تفتن بالمعارف أن السعادات العاجليه و اللذات الحسيه الفوريه ليس شىء منها سعاده حقيقيه و لا - ينالها بهجه عقليه لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهيه



عن حوالبه و امتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه و تعذر عليه إخلاص النيه الإلهيه الصادره عن حاق الجوهر النطقى من غير معاوقه همه دنياويه أو مصادمه طلبه عاجليه التى يرجى بها نيل السعاده الحقيقيه و تعاطيها و الاتصال بالفيض العلوى الذى يزال به الكمه (٢) عن حدقه نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها فى عالم الغربه و وجودها فى دار الجسد- و احتباسها عن ملاحظه جمال الأبد و معابنه الجلال السرمد و لا شك أن أقصى غايه يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به و الملائم المنسوب إليه و كلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقه فيه و إن كان كامالا بالإضافه إلى ما

---

١- الشبح الشخص

٢- كمه يكمه كمها عمى أو صار أعشى كمه بصره اعترته ظلمه تطمس عليه

فى رتبه الوجود تاليه و ما من دابه فما دونها إلا- و من شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها فى ذاتها ما لم يعقها عائق و لنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقيقته- لا- يفوقها فيه فائق و لا- يسبق به عليها سابق و هو الاتصال بالمعقولات و مجاوره البارى- و التجرد عن الماديات و إن كانت له مشاركه بحسب كل قوه توجد فيه لما يساويه من تلك الجبهه أو يليه فلسائر الأجسام فى حصوله فى الحيز و الفضاء و للنبات فى الاغتذاء و النماء و للعجم من الحيوان فى حياته بأنفاسه و حركته بإرادته و إحساسه- و تلك الخاصيه إنما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

ثم لما كانت العلوم متشعبه و فنون الإدراكات متكثره و الإحاطه بجملتها متعذره أو متعسره و لذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت فى الصنائع قدم أهل العالم- فافترت العلماء زمرا و تقطعوا أمرهم بينهم زبرا بين معقول و منقول و فروع و أصول فهمه نحو نحو و صرف و أحكام(١) و همه نحو فقه و رجال و كلام.

فالواجب على العاقل أن يتوجه بشرائره إلى الاشتغال بالأهم و الحزم له أن يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتم بعد ما حصل له من سائر العلوم و المعارف بقدر الحاجه إليها فى المعاش و المعاد و الخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشاد و يوم الميعاد و ذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل إحدى قوتيه اللتين هما جبهه ذاته و وجهه إلى الحق و جبهه إضافته و وجهه إلى الخلق و تلك هى النظرية التى بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركه الإضافه إلى الجسم و انفعالاته و ما من علم غير الحكمة الإلهيه و المعارف الربانيه إلا- و الاحتياج إليه بمدخلية الجسم و قواه- و مزاوله البدن و هواه و ليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الإنسيه- و إزاله مثالبها و مساويها حين انقطاعها عن الدنيا و ما فيها و الرجوع إلى حاق حقيقته- و الإقبال بالكليه إلى باريتها و منشئها و موجدتها و معطيها إلا العلوم العقليه المحضه

و هي العلم بالله و صفاته و ملائكته و كتبه و رسله و كيفيه صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل و النظام الأفضل و كيفيه عنايته و علمه بها و تدبيره إياها بلا خلل و قصور و آفه و فتور و علم النفس و طريقها إلى الآخرة و اتصالها بالمال الأعلى و افتراقها عن وثاقها(١) و بعدها عن الهيولى إذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الإمكان و النجاه عن طوارق الحدثنان(٢) و الانغماس فى بحار الملكوت و الانتظام فى سلك سكان الجبروت- فيتخلص عن أسر الشهوات و التقلب فى خبط العشوات و الانفعال عن آثار الحركات- و قبول تحكم دورات السماوات.

و أما ما وراءها فإن كان وسيله إليها فهو نافع لأجلها و إن لم يكن وسيله إليها- كالنحو و اللغه و الشعر و أنواع العلوم فهى حرف و صناعات كباقي الحرف و الملكات.

و أما الحاجه إلى العمل و العباده القلبيه و البدنيه فلطهاره النفس و زكائها- بالأوضاع الشرعيه و الرياضات البدنيه لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن- و نزوعها(٣) إلى شهواته و شوقها إلى مقتضياته هيئه انقهاريه للبدن و هواه فترسخ لها ملكه انقياديه لمشتهاه و تمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصه بها من مجاوره المقربين- و مشاهده الأمور الجميله و أنوار القدسين و لا يكون معها البدن فيلبيها كما كان قبل البدن ينسبها فصدر من الرحمه الإلهيه و الشريعه الرحمانيه الأمر بتطويع القوى الإماره للنفس المطمئنه بالشرائع الدينيه و السياسات الإلهيه رياضه للجسد و هواه- و مجاهده للنفس الآدميه مع أعداءه من قواه لينخرط معها فى سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور و لا يعاوقها بل يشايعها فى مطالبها و يرافقها فى مآربها.

١- الوثاق بالفتح و الكسر ما يشد به من قيد و حبل و نحوهما

٢- الطارقه مؤنث الطارق و هو الآتى ليلا و أيضا الطارقه الداهيه و الجمع طوارق- حدثان الدهر نوائبه

٣- نزع إلى أهله اشتاق

ثم إنى قد صرفت قوتى فى سالف الزمان منذ أول الحداثه و الريعان(١) فى الفلسفه الإلهيه بمقدار ما أوتيت من المقدور و بلغ إليه قسطى من السعى الموفور- و اقتفيت آثار الحكماء السابقين و الفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم و أنظارهم مستفيدا من أبتكار ضمائرهم و أسرارهم و حصلت ما وجدته فى كتب اليونانيين و الرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب و يجتاز عن التطويل و الإطناب مجتبا فى ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضا من إسهاب الجدل مع(٢) اقتراب الساعه و الأجل طلبا للجاء الوهمى و تشوقا إلى التروؤس الخيالى من غير أن يظفر من الحكمه بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولى كتب العلم و العرفان من حيث كونهم منكبين(٣) أولا بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعه و يقنعون عن كل دن(٤) بجرعه لعدم وجدانهم فيها ما حداهم(٥) إليها شهواتهم شهوات العنين- و دواعيهم دواعى الجنين(٦) و لهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا و لا الشقى الغوى منهم يصير سعيدا بصيرا بل ترى من المشتغلين ما يرجى(٧) طول عمره فى البحث و التكرار آناء الليل و أطراف النهار ثم يرجع بخفى حنين(٨) و يصير مطرحا للعار و الشين و هم المذكورون فى قوله تعالى قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ

١- الريعان من كل شىء أوله و أفضله كريعان الشباب

٢- الإسهاب الإطاله فى الكلام و الإكثار فيه

٣- انكب على شىء لزمه و فى نسخه مكبين

٤- أى الحب و هو إناء الماء

٥- أى حثهم

٦- كذا فى بعض النسخ و فى حاشيه النسخه المخطوطه هكذا الجبين فعيل من الجبن بخطه، ره

٧- أرجى الأمر آخره

٨- مثل معروف يضرب فى الرجوع بالخيبه

يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِينًا أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ الْمُدْهَشَةِ وَالظُّلْمَةِ الْمَوْحِشَةِ وَإِنِّي لَقَدْ صَادَفْتُ أَصْدَافًا عِلْمِيَّةً فِي بَحْرِ الْحِكْمَةِ الزَّائِرَةِ مَدْعَمَةً بِدَعَائِمِ الْبَرَاهِينِ الْبَاهِرَةِ مَشْحُونَةً بِدَرَرٍ مِنْ نِكَاتٍ فَاخِرَةٍ مَكْنُونَةٍ فِيهَا لَأَلَىٰ ءِ دَقَائِقِ زَاهِرَةٍ - وَكُنْتُ بَرَهَةً مِنَ الزَّمَانِ أَجِيلَ رَأْيِي أُرَدِّدُ قِدَاحِي (١) وَأُؤَامِرُ نَفْسِي وَأُنَازِعُ سِرِّي حِدَابًا (٢) عَلَىٰ أَهْلِ الطَّلَبِ وَمِنْ لَهٍ فِي تَحْقِيقِ الْحَقِّ أُرَبِّ (٣) فِي أَنْ أَشُقَّ تِلْكَ الْأَصْدَافَ السَّمِينَةَ وَأَسْتَخْرِجُ مِنْهَا دَرَرَهَا الثَّمِينَةَ وَأُرَوِّقُ بِمَصْفَاهِ (٤) الْفِكْرِ صَفَاهَا مِنْ كَدَرِهَا وَأُنْخَلُ (٥) بِمَنْخَلِ الطَّبِيعَةِ لِبَابِهَا عَنِ قَشُورِهَا وَأَصْنَفُ كِتَابًا جَامِعًا لِشَتَاتٍ مَا وَجَدْتَهُ فِي كُتُبِ الْأَقْدَمِينَ مُشْتَمِلًا عَلَىٰ خِلَاصِهِ أَقْوَالِ الْمَشَائِينِ وَنِقَاوَةِ أَذْوَاقِ أَهْلِ الْإِشْرَاقِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الرَّوَاقِيينَ مَعَ زَوَائِدٍ لَمْ تَوْجَدْ فِي كُتُبِ أَهْلِ الْفَنِّ مِنْ حُكَمَاءِ الْإِعْصَارِ وَفَرَائِدٍ لَمْ يَجِدْ بِهَا طَبْعَ أَحَدٍ مِنَ عُلَمَاءِ الْأَدْوَارِ وَلَمْ يَسْمَحْ بِمِثْلِهِ دَوْرَاتِ السَّمَاوَاتِ وَلَمْ يَشَاهِدْ شَبِيهَهُ فِي عَالَمِ الْحَرَكَاتِ وَلَكِنْ الْعَوَاقِقُ كَانَتْ تَمْنَعُ مِنَ الْمَرَادِ وَعَوَادِي (٦) الْأَيَّامِ تَضْرِبُ دُونَ بُلُوغِ الْغَرَضِ بِالْأَسْدَادِ فَأَقْعِدُنِي الْأَيَّامُ عَنِ الْقِيَامِ وَحَجَبْنِي الدَّهْرُ عَنِ الْإِتِّصَالِ إِلَى الْمَرَامِ لَمَّا رَأَيْتُ مِنْ مَعَادَاتِ الدَّهْرِ بِتَرْبِيَةِ الْجَهْلَةِ وَالْأَرْدَالِ وَشَعْشَعَةِ نِيرَانِ الْجَهَالَةِ وَالضَّلَالِ وَرِثَاةِ الْحَالِ (٧) وَرَكَكَةِ الرِّجَالِ - وَقَدْ ابْتَلَيْنَا بِجَمَاعِهِ غَارِبِي الْفَهْمِ (٨) تَعْمَشُ عَيُونُهُمْ عَنِ أَنْوَارِ الْحِكْمَةِ وَأَسْرَارِهَا تَكُلُّ بِصَائِرِهِمْ كَأَبْصَارِ الْخَفَافِيشِ عَنِ أَضْوَاءِ الْمَعْرِفَةِ وَآثَارِهَا يَرُونَ التَّعَمُّقَ فِي الْأُمُورِ

١- القدح السهم و الجمع قداح،

٢- أى عطوفه،

٣- أى الاحتياج،

٤- روق الشراب صفاه المصفاه ما يصفى به و الجمع مصاف،

٥- المنخل ما ينخل به و هو أحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضم و المنخل بفتح الخاء لغه فيه،

٦- أى الأيام العاديه،

٧- فلان رث الهيئه و فى هيئته رثاته أى بذاده و حال فلان بذه أى سيئه،

٨- فى بعض النسخ عازبى الفهم،

الربانيه و التدبر فى الآيات السبحانيه بدعه و مخالفه أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلاله و خدعه كأنهم الحنابله من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب و الممكن و القديم و الحديث لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام و مساميرها- و لم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمه و دياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رفضهم بالكلية طريق الحكمة و الإيقان عن العلوم المقدسه الإلهيه و الأسرار الشريفه الربانيه التى رمزت الأنبياء و الأولياء عليها و أشارت الحكماء و العرفاء إليها- فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم و فضله و استردلوا العرفان و أهله و انصرفوا عن الحكمة زاهدين و منعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء و يطرحون العلماء العرفاء و الأصفياء و كل من كان فى بحر الجهل و الحمق أولج و عن ضياء المعقول و المنقول أسرج كان إلى أوج القبول و الإقبال أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل-

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

و كيف و رؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل و السداد عاريه مناكبهم عن لباس العقل و الرشاد صدورهم عن حلى الآداب أعطال و وجوههم عن سمات الخير أغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار- و علوم الأحرار و أنه قد اندرس العلم و أسراره و انطمس الحق و أنواره و ضاعت السير العادله و شاعت الآراء الباطله و لقد أصبح عين ماء الحيوان غائره و ظلت تجاره أهلها باثره و آبت وجوههم بعد نضارتها باسره(١) و آلت حال صفقتهم خائبه خاسره- ضربت عن أبناء الزمان صفحا(٢) و طويت عنهم كشحا(٣) فألجأنى خمود الفطنه و جمود الطبيعه لمعاداه الزمان و عدم مساعده الدوران إلى أن انزويت فى بعض نواحي الديار و استترت بالخموم و الانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض أؤديه و تفريط فى جنب الله أسعى فى تلافيه

١- بسر الرجل وجهه أى كلح يقال عَبَسَ وَ بَسَرَ،

٢- ضرب عنه صفحا أى أعرض عنه،

٣- يقال طوى كشحه عن فلان أو طوى كحشا عنه أى أعرض عنه و قاطعه،

لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم و الصناعات و إفاده المباحث و دفع المعضلات و تبين المقاصد و رفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفيه الفكر و تهذيب الخيال عما يوجب الملل و الاختلال و استقامه الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال و من أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع و يرى من أهل الزمان و يشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الأوان من قله الإنصاف و كثره الاعتساف- و خفض الأعالى و الأفاضل و رفع الأدانى و الأراذل و ظهور الجاهل الشرير و العامى النكير على صورته العالم النحرير و هيئه الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح و المفاسد الفاشيه اللانزمه و المتعديه مجال المخاطبه فى المقال و تقرير الجواب عن السؤال- فضلا عن حل المعضلات و تبين المشكلات كما نظمه بعض إخوانى فى الفرس.

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش راقفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخوهد لب خاموش را

فكنت أولا- كما قال سيدى و مولاي و معتمدى أول الأئمة و الأوصياء و أبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة و النار آخذنا بالتقيه و مداراه مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافه قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخره على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى و أخوه و ابن عمه و مساهمه فى طمه(١) و رمه طفقت أرتنى بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخيه عمياء يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغير و يكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانيا(٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته- فرأيت أن الصبر على هاتى أحجى فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجى فأمسكت عنانى عن الاشتغال بالناس و مخالطتهم و آيست عن مرافقتهم و مؤانستهم و سهلت على معاداه الدوران و معانده أبناء الزمان و خلصت عن إنكارهم و إقرارهم و تساوى عندى

١- يقال جاء بالطم و الرم أى بالمال الكثير،

٢- ثنى الشىء عطفه،

إعزازهم و إضرارهم فتوجهت توجهها غريزيا نحو مسبب الأسباب و تضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الإنزواء و الخمول و الاعتزال زمانا مديدا و أمدا بعيدا اشتعلت نفسى لطول المجاهدات اشتعالا نوريا- و التهب قلبى لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحديه و تداركتها الألفاظ الإلهيه فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن و انكشفت لى رموز لم تكن منكشفه هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان من الأسرار الإلهيه و الحقائق الربانيه و الودائع اللاهوتيه و الخبايا الصمدانيه فاستروح العقل(١) من أنوار الحق بكره و عشيا و قرب بها منه و خلص إليه نجيا فركا بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج و زوى(٢) بباطن تعقلاته للطالبيين فإذا هو بحر موج أوديه الفهوم سالت من فيضه بقدرها و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأودى على سواحل الأسماع جواهر ثاقبه و دررا و أنبتت الجداول على الشواطى زواهر ناضره و ثمرا و حيث كان من دأب الرحمه الإلهيه و شريعته العنايه الربانيه أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد و لا يبخل بشىء نافع فى مصالح العباد فاقترضت رحمته أن لا يختفى فى البطون و الأستار هذه المعانى المنكشفه لى من مفيض عالم الأسرار و لا- يبقى فى الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضه على من نور الأنوار فألهمنى الله الإفاضه مما شربنا جرعه للعطاش الطالبيين و الإلاحه(٣) مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعه و يتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله و أراد الله تقديمه و قد كان أجله فأظهره فى الوقت الذى قدره و أبرزه على من له يسره فرأيت إخراجة من القوه إلى الفعل و التكميل و إبرازه من الخفاء إلى الوجود و التحصيل فأعملت فيه فكرى و جمعت على ضم شوارده أمرى و سألت الله تعالى أن يشد أزرى و يحط بكرمه و زرى و يشرح لإتمامه صدرى فنهضت عزيمنى

١- أى وجد الراحة و استراح،

٢- ركا الأرض حفرها و الحوض سواه ثج الماء سال زوى الشىء جمع،

٣- ألاح بدا و ظهر و بسيفه و بثوبه و لوح به لمع به،



بعد ما كانت قاعده و هبت (١) همتى غب ما كانت راكده و اهتز الخامد من نشاطى و تموج الجامد من انبساطى و قلت لنفسى هذا أوان الاهتمام و الشروع و ذكر أصول يستنبط منها الفروع و تحليه الأسماع بجواهر المعانى الفائقه و إبراز الحق فى صورته المعجبه الرائقه فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال و أبرزت حكمه ربانيه للطالبين لأسرار حضره ذى الجمال و الجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور و قرب أن ينكشف بها كل مرموز و مستور و قد أطلعنى الله فيه على المعانى المتساطعه أنوارها فى معارف ذاته و صفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنبه- و ترجاعهم حاسرين (٢) و ألهمنى بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالیه أسرارها فى استكشاف مبدئه و معاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه و ترددهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا- عوج فيه و لا ارتياب و لا لجلجه (٣) و لا- اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزا مشبعا فى مقام الرمز و الإشباع قريبا من الأفهام فى نهايه علوه رفيعا عاليا فى المقام مع غايه دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التأليه- فى الحكمه البحثيه و تدرعت فيه الحقائق الكشفيه بالبيانات التعليميه و تسربلت الأسرار الربانيه بالعبارات المأنوسه للطباع و استعملت المعانى الغامضه فى الألفاظ القريبه من الأسماع فالبراهين تتبختر (٤) اتضاحا و شبه الجاهلين للحق تتضاءل (٥) افتضاحا- انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصير كرتين إلى ألفاظه- هل ترى فيه من فطور و قد أشرت فى رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدى إلى معناها إلا من عنى (٦) نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب و نهت فى فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها (٧) إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينيه لكيفا

١- هبت الريح ثارت و هاجت،

٢- حسر كضرب أعيا،

٣- اللجلجه و التلجلج التردد فى الكلام،

٤- تبختر مشى مشيه حسنه،

٥- أى تصغر و تضعف،

٦- عنى نفسه آذاها و كلفها ما يشق عليها،

٧- مغزى الكلام مقصده،

يذوق المشرب و قد صنفته لإخوانى فى الدين و رفقائى فى طريق الكشف و اليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء و وقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه و لا منكرا لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذى فهم و لا يتقدر بقدر كل عقل و وهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ فَافْقَهُنَّ أَنْ مِنْ اِحْتَجَبَ بِمَعْلُومِهِ وَ أَنْكَرَ مَا وَرَاءَ مَفْهُومِهِ فَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى حَدِّ عِلْمِهِ وَ عِرْفَانِهِ مُحْجُوبٌ عَنِ خَبَايَا أَسْرَارِ رَبِّهِ وَ دِيَانِهِ.

و إنى أيضا لا أزعم أنى قد بلغت الغايه فيما أوردته كلا فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت و لا تحصى و معارف الحق لا تتقيد بما رسمت و لا تحوى (١) لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل و حد و أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أحللت بالعنايه الربانيه مشكلها و فتحت بالهدايه الإلهيه معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم و أحمده على ما أسبغ عليك من النعم و اقتد بقول سيد الكونين و مرآه العالمين عليه و على آله من الصلوات أنماها و من التسليمات أزكاها- لا تؤتوا الحكمه غير أهلها فتضلوها و لا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليكم بتقديسها عن الجلود الميتة و إياك و استيادها إلا للأنفس الحيه كما قرره و أوصى به الحكماء الكبار أولى الأيدي و الأبصار.

و اعلم أنى ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى و اعتمد عليه اعتقادى إلى ذكر طرائق القوم و ما يتوجه إليها و ما يرد عليها ثم نبهت عليه فى أثناء النقد (٢) و الترييف (٣) و الهدم و الترصيف (٤) و الذب عنها بقدر الوسع و الإمكان و ذلك لتشحيذ الخواطر بها (٥) و تقويه الأذهان من حيث اشتمالها على

١- حوى الشىء جمعه،

٢- نقد الكلام أظهر ما به من العيوب أو المحاسن،

٣- زيف الدراهم زافها و زافت الدراهم عليه صارت مردوده عليه لغش فيها،

٤- رصف الحجاره ضم بعضها إلى بعض،

٥- شحذ السكين و نحوه أحده،

تصورات غريبه لطيفه و تصرفات مليحه شريفه تعد نفوس الطالبين للحق ملكه لاستخراج المسائل المعضله و تفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكله و الحق أن أكثر المباحث المثبتة فى الدفاتر المكتوبه فى بطون الأوراق إنما الفائده فيه مجرد الانتباه- و الإحاطه بأفكار أولى الداربه و الأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا- الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب- و سكون النفس و راحه البال و طيب المذاق بل هى مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفه و الوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقه الأبرار متصفا بصفات الأخيار- و ليعلم أن معرفه الله تعالى و علم المعاد و علم طريق الآخره ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقاه العامى أو الفقيه وراثه و تلقفا(١) فإن المشغوف بالتقليد و المجمود على الصوره لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين و لا- يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصوره و اللذات المحسوسه من معرفه خلاق الخلائق و حقيقه الحقائق و لا- ما هو طريق تحرير الكلام و المجادله فى تحسين المرام كما هو عاده المتكلم و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر و غايه أصحاب المباحثه و الفكر فإن جميعها ظلماتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلك نوع يقين هو ثمره نور يقذف فى قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهاره و خلوصه بالمجاهده عن الجهل و الأخلاق الذميمة و حب الرئاسة و الإخلاء إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد و إنى لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمرى- فى تتبع آراء المتفلسفه و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم فى القول و تفننهم فى البحث حتى تبين لى آخر الأمر بنور الإيمان و تأيد الله المنان أن قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه و إلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمننا به و صدقناه و لم نحمل أن نخيل له وجهها

عقليا و مسلکا بحثيا بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركه متابعتة و أنجح.

فابدأ يا حبيبي قبل قراءه هذا الكتاب بتزكيه نفسك عن هواها قد أفلح من زكها و قد خاب من دساها و استحكم أولا أساس المعرفة و الحكمه- ثم ارق ذراها و إلا- كنت ممن أتى الله بئيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذ أتاها و لا تشتغل بترهات عوام الصوفيه من الجهله و لا تركز إلى أقاويل المتفلسفه جملها فإنها فتنه مضله و للأقدام عن جاده الصواب مزله و هم الذين إذا جاءتهم رؤسهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يشتهزون و قانا الله و إياك شرهاتين الطائفتين و لا جمع بيننا و بينهم طرفه عين

الأسفار الأربعة و اعلم(١) أن للسلاك من العرفاء و الأولياء أسفارا أربعة- أحدها السفر من الخلق إلى الحق.

و ثانيها السفر بالحق في الحق.

و السفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق.

و الرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.

فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار و الآثار على أربعة أسفار و سميته بالحكمه المتعالیه في الأسفار العقليه فها أنا أفيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

١- اعلم أن السفر هو الحركه عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطى المراحل و قطع المنازل و هو صوري مستغن عن البيان و معنوي و هو على ما اعتبره أهل الشهود أربعة- الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانيه و النوريه التي بين السالك و بين حقيقته التي هي معه أزلا و أبدا و إن شئت قلت بالترقى من مقام النفس في مقام القلب و من مقام القلب في مقام الروح و من مقام الروح إلى المقصد الأقصى و البهجه الكبرى و هو الجنه المزلفه للمتقين في قوله تعالى وَ أُرْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ\* أى المتقين عن أدناس مقام النفس و هي الحجب الظلمانيه و أنوار مقام القلب و أضواء مقام الروح و هي الحجب النورانيه فإن المقامات الكليه للإنسان هذه الثلاثه و ما قيل إن بين العبد و بين الرب ألف حجاب يرجع إلى تلك الثلاثه الكليه فإذا وصل السالك إلى المقصود برفع تلك الحجب المذكوره يشاهد جمال الحق و يفنى ذاته فيه و ربما يقال لذا مقام الفناء في الذات- و فيه السر و الخفى و الأخرى لكنها من السفر الثاني و سنييه آنفا. و قد يعتبر في مقام الروح العقل نظرا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة مقام النفس مقام القلب مقام العقل مقام الروح مقام السر مقام الخفى مقام الأخرى- و تلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحاله للسالك ملكه فإن لم تكن ملكه لا تسمى مقاما و هي مراتب الولاء و بلاد العشق و المحبه الذي أشار إليها العارف القيومي المولى الرومي - S\ هفت شهر عشق را عطار گشت\ Z\ ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم\ فإذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهى سفره الأول و يصير وجوده وجودا حقانيا- و يعرض له المحو و يصدر عنه الشطح فيحكم بكفره و يقام عليه حده فإن تداركته العنايه الإلهيه يزول محوه و يشمله الصحو يقر بذنبه و عبوديته بعد ما ظهر بالربوبيه قال أبو يزيد البسطامي إلهي إن قلت يوما سبحان ما أعظم شأنى فأنا اليوم كافر مجسوى فانقطع زنارى و أقول أشهد أن لا- إله إلا- الله و أشهد أن محمدا رسول الله و لعل الكلام قد خرج عما كان و لولا الإطناب يمل و الاستماع يكل لأشبع الكلام في هذا السفر لكن هناك يكفى ما قرناه لك. ثم عند انتهاء السفر الأول بأخذ السالك في السفر الثاني و هو السفر من الحق إلى الحق بالحق و إنما يكون بالحق لأنه صار وليا وجوده وجودا حقانيا فيأخذ في السلوك من موقف الذات إلى الكمالات واحدا بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاما و يعنى أيضا ذاته و أفعاله و صفاته هي ذات الحق و صفاته و أفعاله فبه يسمع و به يبصر و به يمشى و به يبطن و السر فناء ذاته و الخفاء فناء صفاته و أفعاله و الاختفاء فناء فنائته و إن شئت قلت السر هو الفناء في الذات و هو منتهى السفر الأول و مبدأ السفر الثاني و الخفاء هو الفناء في الألوهيه و الإخفاء هو الفناء عن الفناء فيتم دائره الولايه و ينتهى السفر الثاني و ينقطع فناؤه و يأخذ في



هذا التحقيق للأسفار الأربعة و تطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الإلهي محمد رضا الأصفهاني القمشه قدس سره العزيز، اعلم أن الإنسان ما دام لم يشرع في سلوكه العلمي و النظرى يشاهد الكثره دائما و يغفل عن مشاهدته الوحده و كل شىء يشاهده يشاهد بصفه الكثره و الكثره فى نظره و شهوده مانعه عن شهود الوحده و الوحده محتجبه عنده بالكثره فإذا شرع فى سلوكه العلمى من الآثار إلى المؤثر و من الموجودات إلى الصانع تضحل الكثرات عنده شيئا فشيئا إلى الوحده صرفه الحقه الحقيقيه بحيث لا يشاهد الكثره أصلا و يغفل عن مشاهد الكثرات و النظر إلى أعيان الموجودات بالمره و حينئذ تصير الكثره محتجبه بالوحده و لا يشاهد إلا الوحده و يستغرق فى مشاهدتها عن مشاهدتها و منزله هذا المنزل فى السلوك الحالى منزله السفر الأول للسالك العارف الذى أشار إليه فى الكتاب و هو السفر من الخلق إلى الحق أى من الكثره إلى الوحده و إذا وصل إلى عالم الوحده و احتجب عن مشاهد الكثره فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على أوصافه و أسمائه و أفعاله مرتبه بعد مرتبه و يعرف خواص وجوبه و وجوده مرتبه و منتظمه و هذه المرتبه بمنزله السفر الثانى للسالك فى السلوك الحالى الذى هو فى الحق بالحق أما فى الحق فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق و أسمائه و خواصه و أما كونه بالحق لأن السالك حينئذ متحقق بحقيقه الحق و غافل عن مشاهدته إنيته- و إنيه جميع الكثرات و الأعيان فإن فى ذاته و صفاته و أسمائه و باق ببقائه لا يبقائه فافهم إن كنت من أهل الأسرار و فى هذه المرتبه ربما انشرح صدر السالك عن الضيق و التراحم- و حلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره و لا يحجبه مشاهدته الوحده عن مشاهد الكثره و لا يشغله بالعكس و يصير جامعا لكلتا النشأتين و برزخا بين المقامين و ذلك لسعه دائره وجوده و انشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلما للناقصين و مرشدا لضعفاء العقول و النفوس و منزله هذه المرتبه من السلوك الحالى و العلمى منزله السفر من الحق إلى الخلق بالحق و هو مرتبه النبوه و الرساله و فوق هذه المرتبه مرتبه أخرى أعلى و أكمل و أدق و أتقن و هى الاستدلال على وجود الحق و وجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده و وجود غيره و يسمى هذا الاستدلال و البرهان باللم و طريقه الصديقين و لكن هذه المرتبه ليست موقوفه عليها للتعليم و الإرشاد و النبوه و الرساله بل هذه المرتبه كمال الإنسان بالقياس إلى نفسه فقط و لا- مدخلية لها للتعليم و إن كانت هذه المرتبه لا تنفك عن المرتبه الثانيه أيضا و هو السفر فى الحق بالحق لأن التحقيق بحقيقه الحق مستلزمه لهذا و لكن ليست هذه المرتبه موقوفه عليها للرساله و التعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبه الأولى و الثانيه و هذه المرتبه منزلتها منزله السفر الرابع و هو بالحق فى الخلق. و كيفيه انطباق الأسفار الأربعة المذكوره فى الكتاب مع هذه المراتب الأربع هكذا إن الأمور العامه و الجواهر و الأعراض المبعوث فيها عن أحوال الموجودات- و الأعيان و الماهيات ظاهره بأنها هو السفر الأول أى من الخلق إلى الحق و الإلهى المبعوث فيه من إثبات الحق و صفاته و أسمائه و أفعاله هو السفر الثانى الذى فى الحق بالحق و لكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع أيضا الذى هو بالحق فى الخلق- كما لا يخفى على من تتبع البحث الإلهى لما ذكر فيه طريقه الصديقين فى إثبات واجب الوجود و الاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته و السفر الثالث و هو سفر النفس و هو العلم بأحوال النفس من مبدإ تكونها إلى غايه رجوعها إلى الحق من حد النقص إلى غايه الكمال و من حد الضعف إلى القوه و هو السفر الثالث و هو من الحق إلى الخلق بالحق فافهم جميع ما ذكرناه. انتهى ما أفاده العلامة ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الإلهى المولى على النورى قدس الله أسرارهما فى تحقيق الأسفار الأربعة السلوكيه و كيفيه انطباقها على التى رتب المصنف كتابه عليها. قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشى قدس الله السفر هو توجه القلب إلى الحق تعالى و الأسفار أربعه الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين و هو نهايه مقام القلب و مبدأ التجليات الأسمائيه الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته و التحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى و نهايه حضره الواحدية- الثالث هو الترقى إلى عين الجمع و الحضرة الأحديه و هو مقام قاب

قوسين ما بقيت الا-ثنييه فاذا ارتفع فهو مقام أو أدنى و هو نهايه الولايه الرابع السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع انتهى، و المرتبه الأحديه عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء و الصفات و النسب و التعينات و المرتبه الواحديه اعتبار الذات مع الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و القلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح و النفس و هو الذى يتحقق به الإنسانيه و يسميه الحكيم النفس الناطقه و الروح باطنه و النفس الحيوانيه مركبه و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد كما مثله فى القرآن المجيد بالزجاجه و الكوكب الدرى و الروح بالمصباح فى قوله تعالى مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ وَ الشجره هى النفس و المشكوه هو البدن فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوه الحياه و الحس و الحركه- و هذا يسمى عند الأطباء بالروح و الروح عندهم اللطيفه الإنسانيه المجرده المتوسط بينهما المدرك للكيليات و الجزئيات و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الثانى- و يسمونها النفس الناطقه فهذا أربع من اللطائف السبع الدائره على ألسنه العرفاء- من الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخرى و قد أشار هذا المحقق العارف إلى الثلاث الأخيره بالمقامات الثلاثه و هى مقام قاب قوسين و مقام أو أدنى- و مقام البقاء بعد الفناء و إن سمينا السفر الثالث الذى أشار بقوله هو الترقى إلى عين الجمع- بالسفر من الحق إلى الحق كان حسنا و فى القرآن المجيد أيضا جاءت مراتب الإنسان سبعا و هى المشكاه و الشجره المباركه و الزجاجه و المصباح و الكوكب الدرى و النار و نور على نوره و عند الحكماء أيضا سبع العقل الهولانى و العقل بالملكه و العقل بالعقل و العقل المستفاد و المحو و المحق و لا يخفى مخالفه ما ذكره المصنف قدس سره لما ذكره هذا العارف لأنه لم يذكر بعد السفر من الحق إلى الخلق سفرا آخر و لعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر و لا مشاحه فيه ثم إن المصنف لما قال للعرفاء و الأولياء فاعلم أنه كانت المنازل لهما متفاوتة بالعموم و الخصوص فإن المنازل للعرفاء السالكين هى مثل النفس و القلب و الروح إلى آخر اللطائف السبع و للأولياء هى منازل السفر فى الله- و هو الاتصاف بصفاته صفه بعد صفه بنحو التخلق لا- التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكه بالحقائق و القدره بمعنى التصرف فى الكون و التكلم بالحق عن الحق و السمع و البصر ما لا يسمع و لا يبصر غيره و بالجمله يدرك ما لا يدرك غيره من الأصوات و المبصرات و الروائح و نحوها الهورقليائيه فإن المنازل اللائقه بالأولياء هذه و كذا يترقون من الواحديه إلى الفناء فى الأحديه و يسافرون من الحق إلى الخلق،













الجزء الأول من الأمور العامه أو العلم الإلهى بالمعنى الأعم

## السفر الأول و هو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعه الوجود و عوارضه الذاتيه

### اشاره

و فيه مسالك

### المسلک الأول فى المعارف التى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم

### اشاره

و فيه مقدمه و سته مراحل

### المقدمه فى تعريف الفلسفه و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها

اعلم أن الفلسفه استكمال النفس الإنسانيه بمعرفه حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنسانى و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقه البشريه- ليحصل التشبه بالبارى تعالى و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صوره معنويه أمریه(١) و ماده حسيه خلقيه و كانت لنفسه أيضا جهتا تعلق و تجرد لا- جرم افتنت الحكمه بحسب عماره الناشئين بإصلاح القوتين إلى فنين نظريه تجرديه و عمليه تعقلية- أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصوره الوجود على نظامه بكماله و تمامه- و صيرورتها عالما عقليا مشابهها للعالم العينى لا فى الماده بل فى صورته(٢) و رقصه

١- أى منسوبه إلى عالم الأمر و هو عالم العقول و عالم الأرواح و هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و إنما سميت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالى بلا واسطه ماده و مده إذ يكفيها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول فيض الوجود بلا حاجه إلى الاستعدادى و أيضا لما كانت مندكه الإنيات لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد أوامر الله جل سلطانه، س ره

٢- و معلوم عند أولى النهى أن شئيه الشىء إنما هي بصورته لا بمادته و هذا العالم العقلى سيصير عالما عينيا عرضه السماوات و الأرض يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، س ره

و هيئته و نقشه و هذا الفن من الحكمه هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه ص إلى ربه حيث قال

: رب أرنا الأشياء كما هي

و للخليل ع أيضا حين سأل رَبَّ هَبْ لِي حُكْمًا و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا و أما العمليه فثمرتها مباشره عمل الخير(١) لتحصيل الهيئه الاستعلايه للنفس على البدن و الهيئه الانقياديه الانقهاريه للبدن من النفس و إلى هذا الفن أشار بقوله ع

: تخلقوا بأخلاق الله

و استدعى الخليل ع في قوله وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ و إلى فني الحكمه كليهما أشهر في الصحيحه الإلهيه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و هي صورته التي هي طراز(٢) عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ و هي مادته التي هي من الأجسام المظلمه الكثيفه إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إِشَارَه إِلَى غَايَه الحكمه النظرية وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِشَارَه إِلَى تَمَام الحكمه العمليه و للإشعار بأن المعبر من كمال القوه العمليه ما به نظام المعاش و نجاه المعاد و من النظرية العلم بأحوال المبدإ و المعاد و التدبير فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار قال أمير المؤمنين ع

: رحم الله امرأ أعد لنفسه و

١- من تهذيب الظاهر و الباطن و التخلي من الرذائل و التحلى بالفضائل و الفناء و إن شئت قلت- التجليه بالجيم و التخليه بالخاء المعجمه و التحليه بالمهمله و أما التجليه فهو أن يجلى الظاهر- باستعمال ما ورد في النواميس الإلهيه و أما التخليه فهو أن يتخلى عن رذائل الأخلاق كالبخل و الحسد و الكبر و غيرها و يترك الشرور اللقليه و القبقيه و الذبذبيه المشار إليها في الحديث النبوى حيث قال ص: من وقى شر لقلقه و قبقه و ذبذبه فقد وقى الشر كله و اللقلق هو اللسان و القبقب البطن و الذبذب القضيب و أما التحليه فهو أن يتخلع بخلع الأسماء و الصفات و يتخلق بأخلاق الله كما في الحديث النبوى تخلقوا بأخلاق الله و أما الفناء فله مراتب المحو و الطمس و المحق فالمحو فناء أفعال العبد في فعل الحق تعالى و الطمس فناء صفاته في صفته- و المحق فناء وجوده في وجوده، س ره

٢- الطراز النمط يقال هذا على طراز ذلك أى على نمطه،



استعد لرمسه و علم (١) من أين و فى أين و إلى أين

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفه الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع الفلسفه هى التشبه بالإله

كما وقع فى الحديث النبوى ص: تخلقوا بأخلاق الله

يعنى فى الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديده منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه- لا يمكن إيجاده و إبلاده و الوجود خير محض و لا شرف إلا فى الخير الوجودى و هذا المعنى مرموز فى قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ بهذا الاعتبار سُمى الله تعالى نفسه حكيما فى مواضع شتى من كتابه المجيد الذى هو تَزْيِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ و وصف أنبياءه و أوليائه بالحكمة و سماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ وَقَالَ خصوصاً فى شأن لقمان وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ كُلَّ ذَلِكَ فى سياق الإحسان و معرض الامتنان و لا- معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكوره حدها التى لا يستطيع ردها و من الظاهر المكشوف أن ليس فى الوجود أشرف من ذات المعبود- و رسله الهداه إلى أوضح سببه و كلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها و مجدها فيجب إذن انتهاج معالم غورها و نجدها فلنأت على إهداء تحف منها و إيتاء طرف فيها و لنقبل على تمهيد أصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها بقدر ما يتأتى لنا و جمع متفرقات شتى وارده علينا من المبدأ الأعلى فَإِنْ مَفَاتِيحَ الْفَضْلِ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ\*

١- الأين الأول إشاره إلى المبدأ: كان الله و لم يكن معه شىء و الثالث إلى المنتهى إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الْأَوَّلُ قوس النزول و الهبوط- اهبطوا منها جميعاً و الثالث قوس العروج و الصعود يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ و أيضا الأول إشاره إلى أفول النور استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه- إن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه و إلى ليله القدر تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ و الثالث إشاره إلى طلوع النور اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ و إلى يوم القيامة- تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ و أما الثانى فهو يوم الوسط و يوم السير فَيَسِيرُوا فى الْأَرْضِ فَانظُرُوا\* و يوم التدبر فى آيات الله جل سلطانه و بهر برهانه سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فى الْأَفَاقِ وَ فى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ، س ر ه

## المرحلة الأولى فى الوجود و أقسامه الأولى

### إشارة

و فيها مناهج

### الأول فى أحوال نفس الوجود

### إشارة

و فيه فصول

### فصل (١) فى موضوعيته للعلم الإلهى و أوليه ارتسامه فى النفس

### إشارة

اعلم أن الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير و بأنه كلى أو جزئى و بأنه بالفعل أو بالقوه و قد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر و قد ينعت بأنه متحرك أو ساكن و بأنه حار أو بارد أو غير ذلك ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجرى مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا- من جهة أنه ذو كم و لا- يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى آخرها إلا- من جهة أنه ذو مادة قابله للتغيرات لكنه (١) لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا

١- إن قيل لا- يمكن الاتصاف بالكثرة ما لم يصير رياضيا لأن القله و الكثرة من خواص العدد و اتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزئته بالأيام و الساعات مثلا- فالاتصاف بالكثرة كالاتصاف بالمساوات و اللامساوات- قلنا الاتصاف بالكثرة بعد أن يصير الشيء معروضا للعدد و ليس العدد مطلقا موضوعا للرياضى بل له اعتباران كما سيأتى فى آخر هذا الفصل و لهذا قال رياضيا على أن الكثرة لا- وجود لها سوى الوجود الضعيف الذى للعدد لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قدس سره مرارا مساوق للوحده بل عينها، س ره

أو طبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحده أو كثره و ما ذكر معهما فإذن كما أن للأشياء التعليميه أوصافاً و خواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئه و الهندسه و الحساب و الموسيقى و للأشياء الطبيعيه أعراضاً ذاتيه يبحث عنها في الطبيعيات (١) بأقسامها كذلك للموجود (٢) بما هو موجود عوارض ذاتيه يبحث عنها في العلوم الإلهيه- فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق و مسائله إما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود و إما بحث عن

١- و هي ثمانية إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير فأما مطلقاً و هو المسمى بسماع الطبيعي و سماع الكيان أى الطبع من الكائن و بالجمله المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات و يعنون مبادئها في الزمان و المكان و النهايه و الحركه و السكون و غير ذلك و أما مقيداً بأنه بسيط أما مطلقاً و هو المسمى بعلم السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة و الحكمه في صنعها و نضدها و غير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحاله و هو علم الكون و الفساد و يعرف فيه كيفيه التوليد و التوالد و كيفيه اللطف الإلهي في انتفاع الأجسام الأرضيه- من أشعه السماوات في نشوها و حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماويه و أما مقيداً بأنه يتركب إما بغير مزاج تام و هو علم الآثار العلويه و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس و قزح و الهاله و غير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو و إدراك و هو علم المعادن أو مع نمو بلا- إدراك و هو علم النبات أو معه بلا- تعقل و هو علم الحيوان أو معه و هو علم النفس و لكل من الإلهي و الرياضى و الطبيعي فروع مذكوره في الكتب، س ره

٢- و المصنف ربما يعبر بالوجود و ربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود، ه ره

٣- هذا الذى ذكره من أقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمه غير دائره بين النفي و الإثبات لا أنه يشير إلى لم البحث و سببه القريب و الأوضح في المقام أن يقال إنا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه بإثبات مطلق الواقعيه و الموجود الذى كان السوفسطى يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب في أن هناك موجودات كثيره نذعن بها و كذلك لا نشك أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجوداً أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجه الأوليه إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبني عليه نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضروره بالبحث عن أحكام الموجود العام سواء كانت أحكامه العامه- أو الخاصه بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهيه و الوجود بما هو وجود حقيقه مشككه و قولنا الموجود قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا- و الممكن قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضاً و هكذا و لما كان غير الموجود منفياً عن الواقعيه مرفوعاً عن الأعيان باطلا- في ذاته كانت أقسام الموجود و كذلك أحكامها جميعاً من سنخ الموجود المطلق و لا نزم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التى هي أعراض ذاتيه لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقه إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجوديه و لا نزم ذلك أن تكون الفلسفه باحثه عن الأقسام الأوليه للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانويه- كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها و يتبين به أيضاً أن سائر العلوم محتاجه إليها من جهه إثبات وجودها و لو لم تكن بديهيه، ط مد

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم و سيتضح لك من طريقتنا فى تحقيق مباحث الوجود التى هى حقيقه دار الأسرار الإلهيه أن الماهيات من الأعراض الأوليه الذاتيه لحقيقه الوجود كما أن الوحده و الكثره و غيرهما من المفهومات العامه من العوارض الذاتيه لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا فى الفلسفه الأولى و بالجمله هذا العلم لفرط علوه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسامه الأوليه فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيما عن التعريف و الإثبات و إلا لم يكن موضوعا للعلم العام و أيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم و كلا القسمين باطل فى الموجود.

أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.

و أما الثانى (١) فلأنه تعريف بالأعرف و لا أعرف من الوجود

---

١- إن قيل مفهوم الوجود و الشئ ء عرض عام بالقياس إلى الحقائق الموجوده- فلم لا يجوز تعريف حقيقه الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقى أعنى التعريف بالعرضى الذى من سنخ الماهيات و ظاهر أنه ليس للوجود رسم بهذا المعنى و أيضا الحقيقه لا- تحصل فى الذهن إلا- بالعنوان فيلزم تعريف الشئ ء بنفسه و مفهوم الشئ ء يساويه فى المعرفه و الجهاله و المعرف أعرف، س ره

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا و لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه (١) لأن (٢) الحد و البرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس و كما أن من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء آخر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلى أن نحصل تصديقات أخرى و لا محاله ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر

١- و لعلك تقول إن انتفاء الحد يستلزم انتفاء عله القوام و لا يلزم منه انتفاء عله الوجود و انتفاء البرهان على الشئ ء مبني على انتفاء العلل الأربع- فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف آنفا أن ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبى له ماده و صورته فانتفاء عله القوام و لو كانت مثل الماده و الصوره العقليتين يستلزم انتفاء عله الوجود فقوله قدس سره في كتابه المبدأ و المعاد و إذ لا حد له و لا عله له فلا برهان عليه- تأكيد لدفع الشبهه و الاكتفاء بنفى الحد جيد أيضا فلا تناقض و النقص بحقيقه وجود الممكن إذ لا حد لحقيقه الوجود مع وجود البرهان عليه لأنه مجعول بالذات مردود- لأنه إن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه و إن أريد بما هو مقيد فكما أن عليه برهانا كذلك له حد فافهم. ثم لعلك تعود و تقول إن ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن تكون برهان إن عليه و أيضا و قد يبرهن بشئ ء على شئ ء و ليس أحدهما عله للآخر و لا معلول له- كقولنا كل إنسان ضاحك و كل ضاحك كاتب فإن الضحك و الكتابه ليس شئ ء منهما عله للآخر بل هما معلول عله ثالثه. قلت البرهان عند الإلهيين في اصطلاح منحصر في اللم ٢٦ قال الشيخ في إلهيات الشفاء لا حد له و برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ ء بل إنما عليه الدلائل الواضحه انتهى و من ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و إن أطلق الإلهي بما هو منطقي البرهان على الإني أيضا ٢٦ و قال في النجاه البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى و فيما هما معلولا عله ثالثه جواب آخر و هو أنه في الحقيقه يستدل بأحد المعلولين على العله و بها يستدل على المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الإنسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقه و كل ذى نفس ناطقه من خواصه الكتابه بالقوه فيؤول إلى اللم،

س ره

٢- و المراد بالحدود في الحد أجزاءه و بالحدود في البراهين الحدود الوسطى و الجمعيه باعتبار المواد، ه ره

بل يكون واجبا بنفسه أوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بأن الشئ ء شئ ء (١) و أن الشئ ء ليس بنقيضه و أن النقيضين لا يجتمعان و لا- يرتفعان فى الواقع و عن الواقع- فكذلك القول فى باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصوير سابق عليه كالوجوب و الإمكان و الوجود فإن هذه و نظائرها معان صحيحة مركزه فى الذهن مرتسمه فى العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعانى بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشارة من سائر المرتكزات فى العقل- لإفادتها بأشياء هى أشهر منها.

و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أى الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقه لأن إثبات الشئ ء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقه الإثبات و خصوصا إذا كان ذلك الشئ ء نفس الثبوت فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أن المضاف (٢) بالحقيقه هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شئ ء آخر أو وجود حقيقته و ذاته و هو بما هو هو أى المطلق لا يأبى شيئا من القسمين و ليس يستوجب برهان و لا- تبين بضروره أن الكون فى الواقع دائما هو كون شئ ء فقط أو كون نفسه البتة بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعا الثانى كالوجود الذى لا- سبب له و الأول كالوجود الذى يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشئ ء هو موجوديه نفسه و الوجود العارض هو موجوديه غيره

---

١- لأن ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى لكن لا بد من التغاير الاعتبارى كما فى الحد و المحدود لثلا يلزم حمل الشئ ء على نفسه،  
س ره

٢- و المضاف حقيقى و هو نفس الإضافة و مشهورى و هو ما يعرضه الإضافة و كذا الكلى فالوجود الحقيقى هو الوجود و المشهورى هو الماهيه المعروضه، ه ره

## غشاوه وهميه و إزاحه عقليه

لما تيقنت أن الفلسفه الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأوليه أى التى يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا(١) و بالجمله أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا و ربما كانت القسمه مستوفاه و الأقسام(٢) لا تكون أوليه فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق فتأمل فى ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم(٣) فى تفسير الأمور العامه التى يبحث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين- بل تحيروا فى موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامه تاره

- 
- ١- أى لا يحتاج فى عروضه له إلى شىء يزيد على نفسه من حيثيه تقييده- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لانزم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطه و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشىء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر فى عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمه يجب أن تكون مستوفاه و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت- و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل فى كلامه، ط
  - ٢- قد ظهر مما قدمنا أن لانزم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمه مستوفاه و لا- ينعكس إلا جزئيا لا أنه كلما كانت القسمه مستوفاه كان العرض ذاتيا، ط
  - ٣- قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامه بما يساوى الموجود المطلق إما وحده و إما مع ما يقابله فى القسمه المستوفاه و المراد بالمقابله هو نتيجة الترديد الذى فى التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر، ط

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض فانتمت بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمي يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمي و يعرضه الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض و تاره بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى و الوحده الحقيقيه و العليه المطلقه و أمثالها مما يختص بالواجب و تاره بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصه زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى- و اعترض عليه بعض أجله المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابل ما ينحصر فى التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللإمكان أو ضروره الطرفين أو سلب ضروره الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى و إن أريد بها مطلق المباينه و المنافاه فالأحوال المختصه بكل واحد من الثلاثه مع الأحوال المختصه بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فإنها من المقاصد العلميه.

ثم ارتكبوا فى رفع الإشكال تمحلات شديده.

و منها أن الأمور العامه هي المشتقات و ما فى حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى و تلك الأحوال إما أمور متكرره و إما غير متعلقه بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق و الائتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

و منها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحده و الكثره و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصه إلى غير ذلك من التكلفات و التعسفات البارده- و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمه الإلهيه ما يبحث فيها عن العوارض



الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التى لا- يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنىت عن هذه التكاليف و أشباهها إذ بملاحظه هذه الحثيه فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النوع الكليه ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هذا التحير و الاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع (١) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه- فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث فى العلوم عن الأ-حوال التى يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصه ببعض أنواع موضوعه- فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بأن المراد من العرض

١- الاقتصار فى العلوم على البحث من الأ-عروض الذاتيه لا- يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضعه بل هو مما يوجه البحث البرهاني فى العلوم البرهانيه على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق. توضيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينيه و اليقين هو العلم بأن كذا كذا و أنه لا- يمكن أن لا يكون كذا و المقدمه اليقينيه يجب أن تكون ضروريه أى فى الصدق و إن كانت ممكنه بحسب الجبه و إلا- لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون دائمه أى فى الصدق بحسب الأزمان- و إلا كذب فى بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف- و أن تكون كليه أى فى الصدق بحسب الأ-حوال و إلا كذب فى بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين و هذا خلف و هذا الموجب لكون المحمول الذاتى مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف فى عرضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشى بالنسبه إلى الإنسان كان القيد فى الموضوع كناطق لغوا لا أثر له فى العروض و حيث كان المحمول الذاتى بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضروره فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ فى حده التام على ما بين فى صناعه البرهان فالعرض الذاتى يجب أن يؤخذ موضوعه فى حده و هو الضابط فى تميزه فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول و يجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حدها حتى ينتهى إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا- منها ذاتى لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادى الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع و يجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهيه و موضوعه الموجود مثلا- و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله فى التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لخصه خاصه من الأعم المذكور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الخصه الخاصه به و فى حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ فى حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذى نسميه علما و ينتهى من الجانبين إلى قضيه موضوعها الموضوع الأول و قضيه لا يؤخذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسم من جهه أنه موجود و يبتدى فى العلم الطبيعى من جهه أن له ماهيه الجسم الطبيعى لا من جهه أنه موجود و كذلك الكلام فى الدائره من جهه أنها موجوده و من جهه أنها شكل هندسى موضوع لأحكام هندسيه و قد تبين بما مر أمور. أحدها حد العلم و

هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله و محمولاتها. و ثانيها أن العلم لا- بد فيه من موضوع و هو الموضوع في جميع قضاياها. و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيه. و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشئ لذاته فقط و يتميز بأخذه في حده كأخذ الإنسان في حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسه و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ في حده الموضوع أو يؤخذ هو في حده الموضوع فالأول كما فى قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود. و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطه أصلا سواء كانت مساويه أو أعم أو أخص و المراد بالواسطه ما يؤخذ فى حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الواسطه كعروض السواد للغراب مثلا بواسطه ريشه. و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه. و سابعها أن محمول المسأله كما أنه ذاتى لموضوعها ذاتى لموضوع العلم أيضا. و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتيه- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانيه من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتباريه التى موضوعاتها أمور اعتباريه غير حقيقيه- فلا دليل على جريان شئ ء من هذه الأحكام فيها أصلا، ط



الذاتى الموضوع فى كلامهم (١) هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه- أو عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضا ذاتيا

١- أى فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه و الحق فى معنى العرض الذاتى أن يقال هو ما يكون عارضا للشئ ء و وصفا له بالحقيقه بلا- شائبه مجاز و كذب أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العرييه الوصف بحال الشئ ء لا الوصف بحال متعلق الشئ ء و بعبارة أخرى الغرض الذاتى ما لا يكون له واسطه فى العروض- لكن بعض أنحاءها التى كحركه السفينه الواسطه لحركه جالسها لا جميع أنحاءها فإن لها أنحاء سندكرها فى بحث أصاله الوجود و السبب فى أن أحوال الفصل هى أحوال الجنس أن الجنس إذا أخذ لا- بشرط كان متحدا مع الفصل فكانت أحوال أحدهما هى أحوال الآخر بالحقيقه فعوارض العقول بالحقيقه عوارض الموجود بما هو موجود- باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع فى التغير لأن مناط الغيره لموضوع هذا العلم الماديه و الحركه كما أشرنا إليه سابقا و إن كان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مركب من الهولى و الصوره و نحو ذلك من الإلهى و و لعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الأمر على كثير من المتأخرين ٣٢ حتى قال الفاضل الخوانسارى رحمه الله فى حاشيه الشفاء إن ذكر أحوال ما هو أخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان- لكون ذلك الأخص نوعا منه أو صنفا مثلا. و اعلم أنه كان تفسير العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ ء لذاته- أو لأمر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بأن ليس مرادهم من قولهم لذاته العليه و الاقتضاء حتى يقال كلما وجد المقتضى فلا بد أن يوجد المقتضى و يستشكل بأحوال الأخص بل المراد نفى الواسطه فى العروض و أن يكون حال نفسه لا حال متعلقه- فالمراد بالأمر المساوى له مفهوم يساويه معه فى الحثيه و كانت الاثنيه بمجرد المفهوم- كمفهومى الوحده و الوجود فإذا عرض عدم القسمه مثلا للوجود لأجل الوحده كان عرضا ذاتيا و كذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص حتى لو كان التساوى بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حثيتان تقييدتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضا غريبا كاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه لثلا يخرج مثل الوحده و الشئيه و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية، س ره

نوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذكور(١) و تاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق التريد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصيه الشىء من شىء لا ينافى عروضه لذلك الشىء من حيث هو هو و ذلك كالفصول المنوعه للأجناس فإن الفصل(٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها- و العوارض الذاتيه أو الغريبه للأنواع قد تكون أعراضا أوليه ذاتيه للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمه المستوفاه الأوليه فاستيعاب القسمه الأوليه قد يكون بغير أعراض أوليه و قد يتحقق أعراض أوليه و لا تقع بها القسمه المستوعبه نعم كل ما يلحق الشىء لأمر أخص و كان ذلك الشىء مفتقرا فى لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ و غيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميا أو طبيعيا

١- فذكر لك أمثله الأقسام من العلم الطبيعى فالعرض الذاتى لأصل موضوعه لكل جسم شكل طبيعى و لنوعه كالعنصر ينقلب إلى الآخر و العرض العام لنوعه كالعنصر متحرك و العرض الذاتى لنوع من أعراضه الذاتيه كالأضواء الكوكبيه مهيجه للنباتات- و العرض العام لنوع من العرض الذاتى كالأضواء الكوكبيه سيما الشمسيه مسخنه للعالم العنصرى و معلوم عدم التجاوز فى العموم عن أصل موضوع العلم فى الموضوعين، س ره

٢- القضية المؤلفه من الجنس و فصله موجب جزئيه و هى قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصفه من الجنس لا- الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتيه و غريبه للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فى معنى العرض الذاتى، ط مد

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شىء و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعته الجنس كالأستقامه و الانحناء للخط مثلا ليس أن يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعته الجنس أعراض أوليه له و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب (١) عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمه- حيث صرحوا بأن اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامه و الانحناء المنوعين للخط و لست أدري أى تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضا أوليا له- حكموا بأن مثل الاستقامه و الاستداره لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما.

و مما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقره في الوجودين العيني و الذهني إلى الماده لكنها مما قد يعرض لها أن يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلى بل يفرد لها علم على حده كالحساب للعدد- أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات و ذلك بأحد وجهين- الأول أنه يعتبر كونها عارضه للمواد بوجه من الوجوه و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فإن العدد يعتبر تاره من حيث هو و بهذا الاعتبار يكون من جمله الأمور المجرده عن الماده و يبحث عنه في باب الوحده و الكثره من الأمور العامه

١- لا يذهب على أولى النهى أن العرض الذى يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئيه بالنظر إلى موضوع الإلهي يكون بوجه في بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم و بوجه عرضا غريبا له و السرفيه أن العام له ذات في مرتبه من الواقع و ذات في الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص في الواقع- لا في مرتبه من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم في المرتبه دون الواقع- و بهذا ينحسم ماده الإشكال و الملاك في العرض الأولى هو نفى الواسطه في العروض- و لكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبه و قد يلاحظ ذاته في الواقع- و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند أولى الأبواب، ن ره

و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالماده لا فى الوهم بل فى الخارج و يبحث عنه بهذا الاعتبار فى التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمة و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد و هو فى أوهام الناس أو فى موجودات متحركة منقسمه متفرقه مجتمعه.

و الثانى أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التى لا توجد إلا باستعداد الماده و حركاتها و استحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على أن يكون من المسائل هاهنا

### فصل (٢) فى أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبه و المشابهه ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركه فى المفهوم بل كانت متباينه من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبه و ليست هذه لأجل كونها متحده فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفه من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبه بين الموجودات و المعدومات المتحداه فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات الغير المتحداه فى الاسم بل و لا مثلها كما حكم به صريح العقل و هذه الحججه راجحه فى حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكوره فى هذا الباب و إن لم يكن مقنعه للمجادل و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود فى كل شىء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شىء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهايه لها و لا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك

فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك.

و أيضا الرابطة فى القضايا و الأحكام ضرب من الوجود و هى فى جميع الأحكام- مع اختلافها فى الموضوعات و المحمولات معنى واحد و من الشواهد أن رجلا- لو ذكر شعرا و جعل قافيه جميع أبياته لفظ الوجود لا يضطر كل أحد إلى العلم بأن القافيه مكرره بخلاف ما لو جعل قافيه جميع أبيات لفظ العين مثلا- فإنه لم يحكم عليه بأنها مكرره فيه و لو لا أن العلم الضرورى حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا فى الصورة الأخرى.

و أما كونه محمولا- على ما تحته بالتشكيك أعنى بالأولويه و الأوليه و الأقدميه و الأشديه فلأن الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجى ء دون بعض و فى بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فى بعضها أتم و أقوى فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجوديه من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع و كذا وجود كل واحد من العقول الفعاله على وجود تاليه و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

و أيضا فإن الوجود المفارقة أقوى من الوجود المادى و خصوصا وجود نفس الماده القابله فإنها فى غايه الضعف حتى كأنها تشبه العدم و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوى و الأضعف كالمقومين للوجودات و إن لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع فى كل مرتبه من المراتب لا- يتصور وقوعه فى مرتبه أخرى لا- سابقه و لا لاحق- و لا وقوع وجود آخر فى مرتبه لا سابق و لا لاحق و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى و كل من الهيولى و الصورة متقدم بالطبع أو بالعليه على الجسم فليس مرادهم من هذا أن ماهيه شىء من تلك الأمور متقدمه على ماهيه الآخر- و حمل الجوهر على الجسم و جزأيه بتقدم و تأخر بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا.

و بيان ذلك أن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم و ما به التقدم شيئا واحدا



كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبلات و البعديات فيها بنفس هوياتها المتجدده المقتضيه لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم فى مستأنف الكتاب إن شاء الله.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذى هو الأيب على الإنسان الذى هو الابن - لا- فى معنى الإنسانيه المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان- فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوه و البنوه فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا فى الجسميه بل فى الوجود كذلك إذا قيل إن العله متقدمه على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده- و كذلك تقدم الاثنين على الأربعة و أمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر- فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوه و الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر و فى الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها و سيأتى لك زياده إيضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب و قد استوضح هاهنا(١) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً

### فصل (٣) فى أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده

بيان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه فى الأذهان من الحقائق الخارجيه يجب أن يكون ماهيته محفوظه مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه فى الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان فيمتنع أن يكون فى الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقه عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود فى النفس و يعرض له الكليه و العموم فهو ليس حقيقه الوجود بل وجهها

١- البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصوره لمفهومه فالتشكيك حقيقه فى حقيقه الوجود لا فى مفهومه إلا بالعرض و هو المراد بقوله- إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت، ط

من وجوهه وحيثه من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبه إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتبارى انتزاعى - كالثبوت للأشياء الخاصه من الماهيات المتحصله المتخالفه المعانى.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل - فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجى ء.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضى لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفرادها كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعه من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله

### فصل (٤) فى أن للوجود حقيقه عينيه

#### إشاره

(١) لما كانت حقيقه كل شى ء هى خصوصيه وجوده التى يثبت له فالوجود أولى

١- اعلم وفقنا الله و إياك أنه لا- خلاف يعتد به بين المشائين و أهل الإشراق و غيرهم من المحققين فى وجود الكلى الطبيعى المعبر عنه بالماهييه فى ألسنه الحكماء و بالعين الثابت فى لسان العرفاء و بغير ذلك لست أعنى بالكلى الطبيعى الماهيه لا بشرط التى وجودها فى الذهن و هى اعتبار عقلى بل الماهيه التى هى المقسم للماهيه المطلقه و المخلوطه و المجرده و هذا أعنى المقسم أشد إبهاما من المطلقه التى هى أقسامها ثم كيف لا- تكون موجوده و من أقسامها المخلوطه و هذا القدر من المثونه يكفى لإثبات هذا المطلب و لا حاجة إلى أخذ حديث الجزئيه كما فى الدليل الذى ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس لأن الماهيه لا بشرط ليست جزءاً للماهيه بشرط شى ء إنما الجزء هو الماهيه بشرط لا إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ما هو المتحقق فى ضمن بشرط لا فيصح الجزئيه و يكون استدلالاً بوجود الماهيه بشرط لا أعنى الماده على وجود الماهيه لا بشرط- كما أن ما ذكرناه استدلالاً بوجود المخلوطه عليه و لا حاجة إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى - من أن المراد الجزء العقلى و إنما الخلاف فى أنها بعد جعل الجاعل موجوده بالأصالة- و الوجود واسطه فى الثبوت أو موجوده بالعرض و الوجود واسطه فى العروض و الواسطه فى العروض على أنحاء. أحدها ما هو من قبيل حركة السفينه و جالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركه حقيقه. و ثانيها ما هو من قبيل أسوديه الجسم و السواد حيث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا و إن كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لا- بشرط و ذو الواسطه هنا متصف بذلك العارض حقيقه. و ثالثها ما هو من قبيل الجنس و الفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلاً- و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطه فى العروض ليس من قبيل الأول إذ قد عرفت أن الكلى الطبيعى بالمعنى المذكور موجود بلا شائبه مجاز فى الاستناد نعم لا نبالى بإطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون فى العلم و لا من قبيل الثانى لأن الجسم و إن كان أسود بالحقيقه و من هذه الجهه يناسب ما نحن فيه إلا أن له وجوداً بدون السواد و ليس للماهيه وجود فى مرتبه و تقرر بدون عارضها و إنما هو من قبيل الثالث لكن بينه و بين ما نحن فيه فرق فإن وجود النوع ينسب إلى الجنس و إلى الفصل و إليهما معاً أعنى النوع و ما نحن فيه من قبيل الظل و ذى الظل إذا عرفت ذلك فنقول لا نزاع

بين القائلين بأصالة الوجود- و بين القائلين بأصالة الماهيه فى اعتبار الحيشه التعليليه و كذا التقييده فى حمل الوجود على الماهيه إذ الماهيه بحسب نفسها لا تأبى عن الوجود و العدم فإذا كانت الحيشه التقييده مجرد مفهوم الوجود أو الإضافه المقوليه إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده- لم يستحق حمل الوجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود لأن هذا المفهوم يساوى الماهيات فى عدم الإباء عن الوجود و العدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا و أما الإضافه الإشراقية فهى عين نور الوجود- كما أن الإيجاد الحقيقى لا المصدرى عين الوجود الحقيقى و بنوره اتحاد عددهما الذى هو روح حروفهما و بما قرناه ظهر أن توهم المصادره فى كلام المصنف سخيّف جدا. وجه آخر للسخافه أن مراده قدس سره أن الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود و ما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقه فكيف لا تكون له حقيقه و هو يصير الماهيه حقيقه، س ره

من ذلك الشىء بل من كل شىء بأن يكون ذا حقيقته كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض و يعرض له البياض فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارضه لها و بالحقيقه أن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر و الكم و الكيف و غيرها كالأب و المساوى و المشابه و غير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل - و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الأعيان لا غير و كيف لا يكون فى الأعيان ما هذه حقيقته.

### بحث و مخلص

و أما ما تمسك به شيخ الإشراق فى نفي تحقق الوجود من أن الوجود

لو كان (١) حاصلًا في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فوجوده وجود إلى غير النهاية.

فلقائل أن يقول في دفعه أن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشئ بـ نفسه- كما لا يقال في العرف أن البياض أبيض فغايبه الأمر أن الوجود ليس بذى وجود كما أن البياض ليس بذى بياض و كونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشئ بـ بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو يقول الوجود موجود و كونه وجودا هو بعينه كونه موجودا و هو موجوديه الشئ في الأعيان لا- أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الذى يكون لغيره منه و هو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانيه بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل- و معنى (٢) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل- لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير

- 
- ١- يعنى بأن يكون الأعيان طرفا لوجود الوجود لا- بأن يكون الأعيان طرفا لنفسه لأن هذا الوجه الأخير ليس بمحل كلام هاهنا فافهم و نحن نستدل بكون الأعيان طرفا لنفس الوجود على كونه طرفا لوجوده لأن نفس الوجود إذا كان وجودا لغير الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولى و أحق في كونه حصول شئ بـ شئ بـ لضروره امتناع انفكاك الشئ بـ عن نفسه، ن ره
  - ٢- فمعنى الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء كان من باب ثبوت الشئ بـ لنفسه الذى يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره فهذا المعنى للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغة أم لا- و لا مشاحه في الاصطلاح فافهم، ن ره

الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود و الحاصل أن الوجود أمر عيني بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود- لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه بل قد يكون و قد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية أو غير ذى ماهية إنما يعلم ببيان و برهان غير نفس كونه موجوداً فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.

و بذلك يندفع ما قيل أيضاً من أنه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارته عن نفس الوجود فلم يكن حملاً على الوجود و غيره بمعنى واحد إذ مفهومه فى الأشياء أنه شىء له الوجود و فى نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد و إذ ذاك فلا- بد من أخذ كون الوجود موجوداً كما فى سائر الأشياء و هو أنه شىء له الوجود و يلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية و عاد الكلام جذعاً لأننا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس فى مفهوم الموجود- بل المفهوم واحد عندهم فى الجميع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا و كون الموجود مشتملاً على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود و نظير ذلك ما قاله الشيخ فى إلهيات الشفاء إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالأحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ذلك أن ماهيته مثلاً هى إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلك الإنسان هو الذى هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد(١) قال ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود- و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود و قال أيضاً فى التعليقات إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجوديه و يؤيد ذلك ما يوجد فى الحواشى الشريفيه و هو أن مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلاً و إلا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادته الإمكان الخاص

١- العبارة المنقولة هنا عن الشفاء كان فيها بعض التشويش و نحن نقلناها عن المرجع نفسه،

ضروريه(١) فإن الشئ ء الذى له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى- فذكر الشئ ء فى تفسير المشتقات(٢) بيان لما رجع إليه الضمير الذى يذكر فيه و كذا ما ذهب إليه بعض أجله المتأخرين من اتحاد العرض و العرضى(٣) و إن لم يكن متشبا فيه

١- و أيضا لزم حينئذ دخول النوع فى الفصل و هذا أسد و أحكم مما جعله السيد ره تاليا إذ يمكن القدح فى كونه من باب ثبوت الشئ ء لنفسه و إن كان لا يضر ذلك بدعوى انقلاب الممكنه إلى الضروريه لأن ماده القضييه حينئذ أيضا هى الضروره و تلخيص كلامه أن المحمول حينئذ إما أن يكون نفس المقيد و هو الإنسان و القيد خارج و التقييد داخل على نحو التقييد أى مأخوذا بما هو معنى حرفى فالملحوظ بالذات هو الإنسان المحمول فتكون القضييه ضروريه و إما أن يكون هو الإنسان و القيد داخل- فنقول القيد هنا و إن كان ملحوظا أيضا إلا أنه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائده هو الإنسان فإنه المحمول حينئذ كما أنك إذا قلت زيد فى الدار فكونه فى الدار مقصود بالذات و إذا قلت زيد قائم فى الدار صار قولك فى الدار مقصودا بالعرض فتأمل- و نقول أيضا إن قولنا الإنسان إنسان له الضحك قضيتان إحداهما الإنسان إنسان و هى ضروريه و الأخرى له الضحك و هى ممكنه و هذا كما أن عقد الوضع فى القضايا- ينحل إلى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و ممكنه عند الفارابى و قد تقرر أيضا أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف. دليل آخر على عدم دخول الذات فى المشتق هو أنا نعلم بالبداهه أن ليس فى توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلا لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر الشئ ء فيه ليلزم التكرار، س ره

٢- يعنى أن المشتق من حيث حقيقه معناه طبيعه نعتيه بسيطه لا- تركيب فيه أصلا- و لكونه طبيعه نعتيه يحتاج إلى الرابط و هو الضمير، ن ره

٣- و قد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين أحدهما أنه إذا رأى شيئا أبيض فالمرئى بالذات هو البياض على ما قالوا و نعلم بالضروره أننا قبل ملاحظه أن البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض و لولا الاتحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه- و لم يجوز قبل ملاحظه المقدمات كونه أبيض لكن الأمر بخلاف ذلك. و ثانيهما أن المعلم الأول و مترجمى كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير و التمثيل إلا بالتكلف بأن يقال ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها، س ره

و كذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن (١) النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفه و وجودات محضه و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعا عينيا و هل هذا إلا تناقض في الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقه وراء الحصص لما اتصف (٢) بلوازم الماهيات المتخالفه الذوات أو متخالفه المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجبي مستغن عن العله لذاته و وجود الممكن مفترق إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجه و الغنى من لوازم الماهيه أو من لوازم مراتب الماهيه المتفاوته كمالا- و نقصانا و حينئذ لا بد أن يكون في كل من الموجودات أمرا وراء الحصة من مفهوم الوجود و إلا (٣) لما كانت الوجودات متخالفه الماهيه كما عليه المشاءون أو متخالفه المراتب كما رآه طائفه أخرى إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهيه فرعا على ثبوتها ضروره أن ثبوت الشئ ء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيه ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهيه بالوجود سواء كانت له أفراد عينيه أو لم يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلك أن الوجود نفس ثبوت الماهيه لا ثبوت شئ ء للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه و الجمهور (٤) حيث غفلوا عن هذه الدقيقه تراهم تاره

١- إنما كانت النفس إنيه صرفه لكون ما فوقها و غايه استكمالها كذلك ففتظن- و أيضا لا حد تقف عنده و أيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد و نحوه هو هو و ليس إنا، س ره

٢- المراد بالماهيه هنا ما به الشئ ء هو هو بقريته ما بعده ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمير، س ره

٣- لا يقال هذا مصادره على المطلوب لأننا نقول هنا مقدمه أخرى مطويه و هي أنه فلم يكن اللوازم متخالفه و هذا هو المحذور، س ره

٤- التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي و تبديل الفرعيه بالاستلزام قول المحقق الدواني و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهيه قول السيد المدقق و هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ ء بذاته بلا حيثيه تقيديه مطلقا محكيا عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم، س ره



يخصصون القاعده الكليه القائله بالفرعيه بالاستثناء و تاره ينتقلون عنها إلى الاستلزام- و تاره ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا و لا عينا بل يقولون إن الماهيه لها اتحاد بمفهوم الموجود و هو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسيه بهست و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن و لا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات

## فصل (٥) في أن تخصص الوجود بما ذا

فصل (٥) في أن تخصص الوجود بما ذا(١) و ليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته(٢) أو بمرتبته من التقدم

١- إنما عدل عن التشخص إليه كما عبر في الشواهد الربويه أيضاً بالامتياز لإشاره لطيفه هي أن الوجود عنده واحد متطور بالأطوار متشن بالشنون ذو مراتب و تفصيل المقام أن في السلسله الطويله تشخص الوجودات بالتقدم و التأخر الذاتيين و نحوهما فحيثيه التقديم مثلاً- مقومه لها لكن لا- كتقويم الجزء للكل و أما مفهوم التقدم فليس مقوماً لأنه من مقوله الإضافه فلا يتقوم به الوجود نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسله العرضيه بالعوارض كما قال في الشواهد أو بعوارض ماديه إن وقع في المواد لكن ليعلم أن كون الأعراض مشخصه بأى معنى يصح فنقول هي إذا أخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات و كان الموضوع نوعاً و إذا أخذت بشرط لا كانت أعراضاً غير محموله و كان الموضوع هو المحل المستغنى فالفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار فالأسود مثلاً حقيقى و مشهورى فالحقيقى هو السواد و كذا الجسم إذا أخذ لا بشرط و المشهورى هو الجسم بشرط لا. إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصه باعتبار الأول إذ حينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود و تشخص الشىء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثانى فإنها حينئذ غير محموله- فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه مع أن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد- نعم هي ما به التميز مطلقاً و لا بأس بإطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها- ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخره في الوجود و أما على الثانى فكونها لوازم- مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كما ما و كيفاً ما و أيناً ما و نحو ذلك لوازم- و لم يدروا أن المبهم لا وجود له و لا تشخص إلا أن يجعلوها مع عرض المزاج الشخصى أمارات التشخص و يريدوا بالإبهام السعه الوجوديه كصوره ما هي شريكه العله للهولوى و لا إشكال على رأى من جوز الحركه الجوهريه في كون المعينات لوازم- لأن الموضوع أيضاً في التغير حينئذ و من هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركه في الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار و بعض الأعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كأن يفعل و متى و البعض الآخر في وجودها كالمعقولات الأربع و تبدل العرضيات عين تبدل المعروضات لأنهما متحدتان في الوجود، س ره

٢- المراد بنفس الحقيقه هي الحقيقه المأخوذه لا التي هي أعلى مراتب التشكيك- فإن الوجود عنده ره مشكك ذو مراتب و من المعلوم أن الحقيقه المأخوذه لا بشرط تجامع جميع المراتب و توضيح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقبه من ضعيفه إلى شديد و من شديده إلى أشد كانت كل مرتبه سافله محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها لفقدتها بعض ما للعاليه من الكمال من غير عكس فكانت العاليه مطلقه بالنسبه إليها مشتمله على جميع ما لها من الكمال و كانت السافله محدوده بالنسبه إلى العاليه و كذا العاليه محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها و هكذا تنتهى من جهه الفوق إلى مرتبه مطلقه غير محدوده أصلاً و إن شئت قلت إنها ليس لها من الحد إلا أنها لا حد لها و هي نفس الحقيقه الصرفيه غير أنها مأخوذه بشرط لا فإنها إحدى المراتب و لو

كانت مأخوذه لا بشرط جامعت سائر المراتب و لم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب، ط

و التأخر و الشده و الضعف أو بنفس موضوعه (١) أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامه الواجبيه و بمراتبه فى التقدم و التأخر و الشده و الضعف و الغنى و الفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتيه باعتبار نفس حقيقته البسيطه التى (٢)

١- الترديد على سبيل منع الخلو كما لا يخفى أو بناء على أن العقول لا ماهيه لها و كذا الترديد الأول و لذا جعل القسمه ثانيا ثنائيه فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى المراتب الطويله من الوجود فالتخصص فيها تخصص الحقيقه، س ره  
 ٢- حاصله أن حقيقه الوجود منع كونه حقيقه واحده و سنخا فاردا تكون متخالفه المراتب و الماهيات من دون أن يكون اختلافها بفصول ذاتيه كاختلاف الماهيات الكليه و الكليات الطبيعيه المختلفه المتخالفه بالفصول الذاتيه المنطقيه فتكون ما به الاختلاف فى تلك المراتب و الماهيات عين ما به الاتحاد و من هنا ينكشف سر ما قاله قبله العارفين أمير المؤمنين ع: توحيده تميزه عن خلقه و حكم التمييز بينونه صفه لا بينونه عزله فارتفاع بينونه العزله هو سر كون حقيقه الوجود حقيقه فارده فافهم إن كنت أهلا لذلك فإن فيه غايه مبتغاك، ن ره

لا جنس لها و لا فصل و أما تخصصه(١) بموضوعه أعنى الماهيات المتصفه به فى اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفه الذوات و إن كان الوجود و الماهيه فى كل ذى ماهيه متحدين فى العين و هذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ فى المباحث إن الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالأكد و الضعف و إنما تختلف ماهيات الأشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا- لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته و أما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبه من النوع الكليه قال فى التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشئى ء لا- يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتى له و قال فى موضع آخر منها الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومه له و إما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا و إلا قوم بغيره و بدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن

١- إن قلت كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات و لا- تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات بل الوجودات أيضا لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من أصاله الوجود. قلنا أولا لا يشترط فى كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات و لا- أصالتها بل كفى حصول الماهيات المتكثره مقارنة لحصول الوجود و هذا متحقق لكون الماهيه متحققه بالعرض بتحقيق الوجود و مجعوله بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا و اعتبر بحصول الأضواء المتلون به بألوان الزجاجات القابله لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الأضواء. و ثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر. و ثالثا نقول للماهيات أكون سابقه فيجوز أن يكون امتيازها فى نشأه سابقه منشأ لامتياز الوجودات فى نشأه لاحقه و بالأخره ينتهى إلى الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات فى المرتبه الواحدية اللامجعوله تلك الماهيات و امتيازها بلا مجعوليه الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز، س ره

بصدد إقامه البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانيه و الإنيات الارتباطيه التعلقيه اعتبارات و شئون للوجود الواجبي و أشعه و ظلال للنور القيومي- لا استقلال لها بحسب الهويه و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصله و إنيات مستقله لأن التابعيه و التعلق بالغير و الفقر و الحاجه عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياها- عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجه إليه بل هي في ذواتها محض الفاقه و التعلق- فلا- حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقه واحده فالحقيقه واحده و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها-

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال

. و أقمنا نحن بفضل الله و تأييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالى الشريف- و المحجوب الغالى اللطيف و سنورده في موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز و عملنا فيه رساله على حده سمينها بطرح الكونين هذا و قيل تخصص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه- لا- أن الإضافه لحقيقته من خارج فإن الوجود ذا الموضوع عرض و كل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهيه متقوم بإضافته إلى تلك الماهيه لا كما يكون الشئ في المكان فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان و هو ليس بسديد- فإن كون العرض في نفسه و إن كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجود الأ-عراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأ-عراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شئ في غير الموضوع- يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شئ في آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شئ في الجسم ففرق إذن بين كون الشئ في المكان و كون الشئ في الموضوع و هو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشئ في الموضوع و بين نفس كون الموضوع- نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الأ-عراض في أنفسها هو

وجودها فى موضوعاتها سوى أن العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجوده و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا- لم يصح أن يقال إن وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى أن للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الأعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير و على هذا يجب أن يحمل أيضا لا- على ما فهمه قوم من الحمل على اعتباريه الوجود و كونه أمرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره فى موضوع آخر من التعليقات و هو قوله فالوجود الذى للجسم هو موجوديه الجسم- لا كحال البياض و الجسم فى كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض و الجسم و قال تلميذه فى كتاب التحصيل نحن إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعنى به الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص و الوجود إما أن يتخصص بفصول فيكون الوجود أى المطلق على هذا الوجه جنسا أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصه بها يصير الشئ ء موجودا.

و قال فيه أيضا كل موجود ذى ماهيه فله ماهيه فيها صفه بها صارت موجوده- و تلك الصفه حقيقتها أنها وجبت.

أقول و لا- يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته- و لو كان الوجود ما به يصير الشئ ء فى الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل- فإذا الوجود نفس صيروره الشئ ء فى الأعيان انتهى فإن مراده من الموجوديه ليس المعنى العام الانتزاعى المصدري اللانزم للوجودات الخاصه بل المراد منها صرف الوجود الذى موجوديته بنفسه و موجوديه الماهيه به لا- بأمر آخر غير حقيقه الوجود به تصير موجوده فعبر عنه بنفس صيروره الشئ ء فى الأعيان و عن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشئ ء فى الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقا و لاحقا و ما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات و أمثالها الموروثه من الشيخ الرئيس و أتراه و أتباعه على اعتباريه الوجود و أن لا فرد له فى الماهيات سوى

الخصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها و إنى قد كنت شديد الذب عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداى ربى و انكشف لى انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هى الحقائق المتأصله الواقعه فى العين و أن الماهيات المعبر عنها فى عرف طائفه من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله و ستعلم أيضا أن مراتب الوجودات الإمكانيه التى هى حقائق الممكنات ليست إلا أشعه و أضواء للنور الحقيقى و الوجود الواجبى جل مجده و ليست هى أمور مستقله بحيالها و هويات مترئسه بذواتها بل إنما هى شئون ذات واحده و تطورات لحقيقه فارده كل ذلك بالبرهان القطعى و هذه حكايه عما سيرد لك بسطه و تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجملة فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام و إن كان أمرا ذهنيا مصدرىا انتزاعيا لكن أفراده و ملزوماته أمور عينيه كما أن الشىء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصه فنسبه مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبه مفهوم الشىء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهوله الأسامى سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكماليه و النقصيه شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا و الوجود الذى لا سبب له ثم يلزم (١) الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى و الماهيات معان معلومه الأسامى و الخواص

---

١- مفهوم الوجود العام البديهى من الاعتبارات الذهنيه التى لا تحقق لها فى خارجه- لا كالإنسان الموجود فى الخارج بوجود خارجى و فى الذهن بوجود ذهنى مثلا إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيه دائره بين الوجودين و كانت حقيقه الوجود جائز الحصول فى الذهن و قد تقدم امتناعه و أما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقه الوجود و هى لا تحل الذهن و الذهن لا ينتقل إلى الخارج فسوضحه إن شاء الله فى بعض المباحث الآتية و هذا الذى ذكرناه هو معنى قوله ره ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى فالذهن ظرف للذهن لا لمجموع الملزوم و اللازم، ط مد

## فصل (٦) فى أن الوجودات هويات بسيطه و أن حقيقه الوجود ليست معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجوديه لا يتقوم من جنس و فصل.

و بيان ذلك بعد ما تقرر فى علم الميزان أن افتقار الجنس إلى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو هو بل فى أن يوجد و يحصل بالفعل فإن الفصل كالعله المفيده للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيليه العقلية هو أنه كان لحقيقه الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقيقه الوجود أو ماهيه أخرى معروضه للوجود(١) فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- و على الثانى يكون حقيقه الوجود إما الفصل أو شيئا آخر و على كلا التقديرين يلزم

١- أو حقيقه الوجود المركبه من الجنس و الفصل إذ المفروض له أن حقيقه الوجود- ما هو مركب من الجنس و الفصل و إنما لم يتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل- و لا- يجوز جعل حقيقه الوجود أعم من الأول و الثالث إذ لا- يلزم انقلاب المقسم إلى المقوم على الثالث كما لا- يخفى و المراد بقوله شيئا آخر هو النوع و الحاصل أنه على الأول لما تقرر أن الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا عله لتحصل الجنس إذا أخذ بشرط لا و هما حينئذ ماده و صوره و الصوره شريكه العله للماده لا كما قال السيد الشريف من أن الفصل عله لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهيه و صفه التعيين لأن الجنس أيضا عله لبعض صفات الفصل كصفه التقويم لزم كون الفصل عله لذات الجنس إذ المفروض أن حقيقه الوجود و التحصل عين ذات الجنس و الفصل أيضا مفيد التحصيل و على الثانى يلزم أن يكون ما فيه الاتحاد و ما فيه الاختلاف واحدا فإن الطبايع المحموله كالجنس و الفصل و النوع مختلفه بحسب شيئيه المفهوم و متحده بحسب الوجود كما هو مقتضى الحمل و هاهنا شيئيه الفصل و النوع بحسب المفهوم عين حقيقه الوجود فلم يكن الفصل فصلا و النوع نوعا و لا- الجنس جنسا و لم يكن الوجود مركبا منهما هذا خلف- فكما ظهر من هذا الدليل المطلب الأول من المطلبين المذكورين فى العنوان من أن الوجودات هويات بسيطه كذلك ظهر المطلب الثانى من أن حقيقه الوجود ليست معنى جنسيا من الشق الأول و هو أن يكون جنسه حقيقه الوجود و كذا قوله قدس سره و أيضا يلزم إلخ يثبت كلا المطلبين، س ره



خرق (١) الفرض كما لا يخفى لأن الطبائع المحمولة متحده بحسب الوجود مختلفه بحسب المعنى و المفهوم و هاهنا ليس الأمر كذلك.

و أيضا يلزم تركيب الوجود الذى لا سبب له أصلا و هو محال.

و أما ما قيل فى نفى كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله إما وجودا و إما غير وجود فإن كان وجودا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه (٢) الجنس و إن كان غير وجود لزم كون (٣) الوجود غير وجود فهو سخيّف فإن فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر و هى مع ذلك ليست بأنواع مندرجه تحت الجوهر بالذات (٤) بل إنما هى فصول فقط و كذا فصل الحيوان مثلا- يحمل عليه الحيوان- و ليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعا له (٥) و سيجى ء كيفية ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و إذا تقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل

١- و هو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف، ن ره

٢- هذا تطويل للمسافه و لا- حاجه إليه فإنه إذا فرض الوجود جنسا فالنوع أيضا إما أن يكون وجودا بأن يكون الوجود جنسا لأنحاء الوجودات فمعلوم أن الكل حينئذ وجود فلا حاجه إلى إثبات كون الفصل أو النوع وجودا بسبب حمل الجنس و إما أن يكون ماهيه من الماهيات فالمحتاج إلى إثبات كونه وجودا هو النوع حتى يكون الفصل نوعا و حينئذ فليتشبث بحمل الجنس الذى هو الوجود و لكن كلام المصنف ينادى- بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل و لعل مراد القائل ما ذكرناه بإرجاع الضمير المجرور إلى النوع و لو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان أقوم و المحذور أشد- إذ الجنس حيثه ذاته الإبهام بخلاف الفصل و النوع لأن حيثه ذاتهما التعيين بل شتيه الشىء بالصوره و النوع بالفصل لكن هذا مرجعه إلى الوجه الأول الذى ذكره المصنف و الشيخ فى إلهيات الشفاء كما لا يخفى، س ره

٣- إذ الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق فليصدق بعض الوجود غير وجود و حاصل كلامه فى وجه السخافه النقض و أما الحل فهو أن الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس إلى الجنس عرض خاص فنختار أن فصل الوجود يصدق عليه أنه وجود و لا يلزم أن يكون فصله نوعا له لأن الصدق عرضى له، س ره

٤- بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التى لا يدخل فى ماهيتها، ه ره

٥- فى المرحله الرابعه فى فصل كيفية أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره، ه ره

البيان (١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته.

و بالجمله عمومه و كليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجيه من المصنفات و غيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشئ موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات و تقرير ماهيتها و كما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي (٢) بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا و هذا إنما يتصور في غير حقيقه الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود- يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهيه النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا و لا نوعيا و لا كليا من الكليات و كل كلى (٣) و إن كان

١- إذ النسبه بين الشخص و الطبيعه النوعيه كنسبه الفصل إلى الجنس، ه ره

٢- أى النوع بما هو جنس و إنما لم يعتبر بالجنس من أول الأمر إشاره إلى أن المحتاج إلى الفصل إنما هو حصه من الجنس فإن نسبه الكلى الطبيعى إلى الخصوصيات- نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم، س ره

٣- لعلك تتوهم أنه قدس سره إن كان نظره إلى أن كل كلى بالنسبه إلى حيثيات بإزاء نفسه في الأفراد مقول على الكثره المتفقه الحقيقه ينبغى أن يقال فهو راجع إلى النوع فقط و إن كان نظره إلى ما هو المشهور من أن العرض العام راجع إلى الجنس و الخاصه إلى الفصل فينبغى أن يضيف الفصل أيضا قلت يمكن أن يكون نظره إلى الثانى- و عدم إضافه الفصل لكونه بعض الماهيه و الماهيه التامه هي النوع ففى ذكره غنيه- و الجنس أيضا و إن كان بعض الماهيه ناقصا لكن عمومه يناسب ذكره لإرجاع العرض العام- و الأولى أن يقال إنه كان نظره إلى الأول فجعل الثلاثه الباقيه المذكوره فى الفرد الخفى- كلها راجعه إلى النوع لتحصلها و تماميتها و الفصل و إن كان بعض الماهيه إلا أن نوعيه النوع به و شئيه الشئ بالصوره التى هي مأخذه ٥٢ كما قال الشيخ صوره الشئ حقيقته التى هو بها هو فالثلاثه بالنسبه إلى حيثيات أفرادها مقوله على الكثره المتفقه الحقيقه و أما الجنس فلكونه إبهاما صرفا و بعضا من الماهيه ناقصا محضا فلا حيثيات بإزائه و أما متفقه الحقيقه فإنه فى الواقع الأمر المردد بين الخصوصيات الفصلية و المبهم الدائر بين التعينات النوعيه فحيثيه ذاته عين الاختلاف و تعينه نفس الإبهام و ما يشار إليه فى العقل بنحو التماميه و التعيين إنما هو ماده العقلية المأخوذه بشرط لا لا الجنس فلا أفراد متفقه له و لا سيما الأجناس العاليه و لا سيما عوالى الأجناس للأعراض التى هي بسائط خارجيه فهذا الدقيقه لم يرجعه المصنف إلى النوع، س ره

من الثلاثة الباقيه فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينيه و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسيه و النوعيه و الكلويه و الجزئيه بمعنى كونها مندرجه تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصه بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزه بذاتها لا بأمر فصلى أو عرضى و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشار كهما فى الحدود كما مرت الإشاره إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهده الحضوريه أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفه ضعيفه

### فصل (٧) فى أن حقيقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

#### إشاره

إنى لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا- يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثره عينيه خارجيه أو ذهنيه فعليه أو عقليه تحليليه أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه و من غيره وجدت الذات فى نسخها و جوهرها مفتاقه إليهما و إن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها فى أنها هي هي متعلقه القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر دينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقيقه الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقه الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه و إما أن يكون أو واحد منها أمرا غير الوجود فهل المفروض حقيقه الوجود إلا الذى هو ما وراء ذلك الأمر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها.

و أيضا يلزم أن يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود و هو فطرى الاستحاله قطعى الفساد.

و أيضا كان حصول حقيقه الوجود لتلك المقومات أيضا أقدم من حصولها لما يتقوم بها أى الوجود فيلزم حصول الشئ ء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه و هو ممتنع

فإذن حقيقه الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينه فى الوجود كالماده و الصوره أو ينحل(١) إلى أشياء متحده الحقيقه و الوجود.

و بالجمله يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شىء و شىء بوجه من الوجوه- كيف و صرف الحقيقه لا- يتكرر و لا- يتثنى بحسبها أصلا لا عينا و لا ذهنا و لا مطلقا- و إذ قد علمت استحاله قبله غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته فلا يتعلق بشىء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضه و تطوراته اللاحقه له(٢) فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه و لا ماده يستحيل هى إليه و لا موضوع يوجد هو فيه و لا صورته يتلبس هو بها و لا- غايه يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل و صورته الصور و غايه الغايات إذ هو الغايه الأخيره و الخير المحض الذى ينتهى إليه جملته الحقائق و كافه الماهيات فيتعاضم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به و لا سبب منه و لا سبب عنه و لا سبب فيه و لا سبب له و ستطلع على تفاصيل هذه المعانى إن شاء الله تعالى.

### إشكالات و تفصيات

#### إشاره

أنه قد بقى بعد عدّه شبّهات فى كون الوجود ذا حقائق عينيه-

#### منها ما ذكره صاحب التلويحات

بقوله إن كان الوجود فى الأعيان صفة للماهيه فهى قابله إما أن تكون موجوده بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

- ١- كالجنس و الفصل المتخلفين باعتبار الإبهام و التحصل أو كالعدم و الوجود كما فى العقول التامه الكليه و انحلال شىء إلى شىء و شىء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر، ن ره
- ٢- لحوق شىء غير مستقل كلحوق الظل بذى الظل و العكس بالعاكس لا كلحوق شىء إلى شىء حتى يتحصل و يتصور ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان و صرف الوجود كلما يتصور ثانيا له و يفرض فهو عينه و نفسه فهو نور و الأشياء أضواؤه و هو أصل و ما سواء فروعه، ن ره

قابليه و لا صفتيه أو قبله فهي قبل الوجود موجوده أو معه فالماهيه موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر و أقسام التالي باطله كلها فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه باختيار أن الماهيه مع الوجود فى الأعيان و ما به المعيه نفس الوجود الذى هى به موجوده بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أن المعيه الزمانيه الحاصله بين الحركه و الزمان الذى حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهايه.

ثم إن اتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائم به حتى يكون للماهيه وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما فى الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معيه أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به فى العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هويه مغايره للأول(١) و مفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هويه فإذن هاهنا أمران معقولان.

أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود.

و الثانى(٢) هو الهويه اللازمه لذلك الوجود و هو المسمى بالماهيه فهى من حيث الوجود تابعه لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

١- إنما عبر بهذا دون أن يقول و مفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهويه مع أنه الظاهر لدقيقه هى أن الوجود عين الصدور و الربط و أن كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر و سيمر مرار إن شاء الله، س ره

٢- و اللازم مجعول بعين مجعوليهِ الملزوم لا- بجعل مستأنف و هكذا فى اللامجعوليهِ- فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح فى أصاله الوجود جعللا و تحققا و قد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين فى أصاله الماهيه و هو المحقق اللاهيجى فى المسأله السابعه و العشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهيه نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات فى العدم بلا- جعل و وجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيه قبل الجعل، س ره

ماهيه أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهيه متحده مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقه صادرة عن المبدأ و الماهيه متحده محموله عليه لكن فى مرتبه هويه ذاته لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هى الماهيه لأنها الأصل فى الأحكام الذهنيه و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيه و سيجىء أن هاهنا تقدا غير الخمسه المشهوره و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقه كتقدم (١) ماهيه الجنس على ماهيه النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجمله مغايره الماهيه للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكه عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيه وحدها من غير ملاحظه شىء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظه أيضا نحو من أنحاء وجود الماهيه فالماهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالملق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعيه فى الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران (٢).

١- حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكه عن الوجودات كافه جائزا لتقدمت ماهيه الجنس على ماهيه النوع تقدا بالتجوهر و بالماهيه، س ره

٢- حاصله أن اعتبار الماهيه معراه عن كافه الوجودات و مجردة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفه الوجود بل سلبا لكل وجود و لكل صفه عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهيه أصلا إلا بعد ملاحظه أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظه أخرى فعند تلك الملاحظه و أنها نحو من الوجود و إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيه لكن لم يلزم من ذلك محذور و لا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظه العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع و هذا كما يقال إن الهيولى الأولى قوه وجود الصوره و سائر الأشياء للجسم فيغاير فعليه الصوره و غيرها فيتركب الجسم من القوه و الفعل أعنى الهيولى و الصوره فإذا قيل إن تلك القوه أيضا أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركيب الهيولى أيضا من قوه و فعل و هكذا يجرى الكلام فى قوه القوه و فعليتها إلى غير النهايه يجاب بأن فعليه القوه لا يحتاج إلى قوه أخرى لأن فعليه القوه عين القوه لا- أمر زائد عليها كتقدم أجزاء الزمان و تأخرها حيث لا- يحتاج إلى زمان آخر و نظائرها فالحاصل أن التخليه بالحمل الأولى تخليه لا- تخليط إلا- بالحمل الشائع- فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهيه كيف تتصف إلخ فقولته قدس سره- فالماهيه بأحد الاعتبارين موصوفه من باب إرخاء العنان و مقصوده من هذا أن الاتصاف- لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبه من التقرر خلوا عن الصفه كان بالاعتبار الأول هكذا و لما استدعى وجود الموصوف تأتى بالاعتبار الثانى، س ره

أحدهما اعتبار كونها تخليه الماهيه فى ذاتها عن جميع أنحاء الوجود- و ثانيهما اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهييه بأحد الاعتبارين موصوفه بالوجود و بالآخر مخلوطه غير موصوفه به على أن لنا مندوحه عن هذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهيه (١) لا ثبوت شىء للماهيه فلا

١- فما يقال من أن كل قضيه لا بد لها من أمور ثلاثه ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوتها لموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضيه و اعتبارات الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضيه فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضيه ذو أجزاء ثلاثه لكن ليس كلامنا فيه إنما الكلام فيما يدخل فى مصداق هذا الكلام و بحسبه لا تحقق إلا لذات الموضوع و من هذا القبيل زيد موجود و له قدس سره مندوحه من وجه آخر حكم فى بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم و هو أنه لما كان الوجود موجودا بذاته و الماهيه موجوده به فقولنا الإنسان موجود معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانى فى الخارج و مطابق لصدقه فبالحقيقه مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود و ثبوتها له متفرع عليه بوجه لأن الوجود هو الأصل فى الخارج- و الماهيه تابعه له اتباع الظل للشخص هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقه نحو من الوجود الخاص و أما إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام فهو كسائر العوارض الذهنيه التى ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به الماهيه و يطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذى كسائر المفاهيم الذهنيه خارجه عن حقيقه كل شىء، س ره

مجال للفرعيه هاهنا و كان إطلاق(١) لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهيه و الوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط- الذى بين الموضوع و سائر الأ-عراض و الأ-حوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

### و منها أن الوجود لو كان فى الأعيان لكان قائما بالماهيه

فقيامه إما بالماهيه الموجوده فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيه المعدومه فيلزم اجتماع النقيضين - أو بالماهيه المجرده عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

و أجب عنه بأنه إن أريد بالموجوده و المعدومه ما يكون بحسب نفس الأمر- فنختار أن الوجود قائم بالماهيه الموجوده و لكن بنفس ذلك الوجود لا- بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره و إن أريد بهما ما يكون مأخوذاً فى مرتبه الماهيه من حيث هى على أن يكون شىء منهنما معتبراً فى حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهيه من حيث هى بلا اعتبار شىء من الوجود و العدم فى حد نفسها و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه فلا يخلو الماهيه فى الواقع عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض فى حد ذاته و وجوده و هو فى الواقع لا يخلو عن أحدهما و الفرق بين الموضوعين بأن الجسم بهذه الحثيه له وجود سابق على وجود البياض و مقابله فيمكن اتصافه فى الخارج بشىء منهنما بخلاف الماهيه بالقياس إلى الوجود فإنها فى الخارج عين الوجود فلا- اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به فى ظرف ما يقتضى لا أقل المغايره بينهما و إن لم يقتض الفرعيه و كذا فى العقل للخلط بينهما فيه كما فى الخارج إلا فى نحو ملاحظه عقليه مشتمله على مراعاة جانبى الخلط و التعريه فيصفها العقل به على الوجه الذى مر ذكره- و قد علمت أنا فى متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود فى الأعيان

١- أى كاد أن يكون هذا للبون البعيد الذى بينه و بين المراتب الأخر و إلا فالألفاظ موضوعه بإزاء المعانى العامه اللابشرطيه و إن كان بين المراتب المندرجه فيها غايه الخلاف، س ره



قيامه بالماهييه أو عروضه لها إذ هما شىء واحد فى نفس الأمر بلا امتياز بينهما- فإن الماهيه متحده مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الوجود الذهنى فى الذهن- لكن العقل حيث يعقل الماهيه مع عدم الالتفات إلى شىء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايره بينهما بحسب العقل بمعنى أن (١) المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايره بين الجنس و الفصل فى البسائط مع اتحادهما فى الواقع جعلاً و وجوداً و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا- يجوز عروض الوجود المصدرى (٢) أو مفهوم الموجود للماهيه فى نفس الأمر لأن عروض شىء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهيه وجود قبل وجودها.

و أيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات و المتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهنى أيضاً لأن العقل و إن وجد الماهيه خاليه عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمه لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبه موصوفه به لأنه يجدها حينئذ موجوده و لا يلزم من ذلك قيام

١- بعبارة أخرى بعد التعمل الشديد فى تخليه الماهيه عن مطلق الوجود ليست الماهيه بالحمل الأولى الذاتى وجوداً و إن كانت بالشائع الصناعى وجوداً، ه ره

٢- و فى بعض النسخ أو مفهوم الوجود و المال واحد و مراده بالوجود بالمعنى المصدرى الوجود بشرط لا و بالوجود بمعنى الموجود الذى يأتى بعيد ذلك بأسطر- الوجود لا- بشرط فالفرق بينهما كالفرق بين العرض و العرضى فالأول غير محمول كالبياض بشرط لا بخلاف الثانى حيث لا فرق بينه و بين الموجود إلا فى الاشتقاق و عدمه- كما لا فرق بين البياض لا بشرط و الأبيض إلا- فى الحمل فتأمل- ثم إن كلا من الثلاثه إما أن يكون عارضاً فى نفس الأمر أو بحسب الاعتبار الذهنى- و التعمل و التحليل أو ما شئت فسمه لا جائز أن يكون الوجود بشرط لا عارضاً فى نفس الأمر و هو ظاهر و لا بحسب الاعتبار الذهنى لأنه و إن ليس فى مرتبه الماهيه من حيث هى إلا أنها ليست بعد هذه المرتبه متصفه بالوجود بالمعنى المصدرى لكونه مأخوذاً بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه و ليس السيد السند رحمه الله قائلاً بقيام المبدأ فى صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهه و أما الآخرا فى يجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهنى لا بحسب نفس الأمر، س ره

الوجود بها فإن من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضميمه عاربه عنه و يجده فى المرتبه الثانيه عارضاً لها و لهذا يحكم بأنه عرض لها و لا- يجوز عروضه لها فى نفس الأمر لأنهما فى نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلاً ضروره أن السواد و الوجود فى نفس الأمر واحد ذاتاً و وجوداً- فلا يتصور هناك نسبه بينهما بالعروض و غيره و أما فى الاعتبار الذهني فهما شيان- لأن العقل قد يفصل هذا الشئ الواحد إلى ماهيه متقدمه و وجود متأخر فيتصور بينهما النسبه بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لا- يخفى على المتفطن أن بين كلامه و بين ما حققناه نحواً من الموافقه و إن كان بينهما نحو من المخالفه أيضاً- فإن الوجود عنده إما أمر مصدرى و إما مفهوم محمول عام بديهي و كلاهما اعتباريان و عندنا أمر حقيقى عينى بذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهيه فهو(١) مما فيه جهه الموافقه.

ثم إن فى كلامه وجوهاً من النظر أورد عليه بعضاً منها معاصر العلامه الدوانى و يرد على المورد أيضاً أشياء كثيره لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب.

و منها ما فى حكمه الإشراق و التلويحات من أنه ليس فى الوجود ما عين ماهيته الوجود فإننا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام فى وجوده و يتسلسل إلى غير النهايه و هذا محال و لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

---

١- هيهات أين التراب و رب الأرباب و الماء و السراب و الظلمه و النور- فالمصنف قدس سره يقول تفنى الماهيه فى الوجود و يقول الماهيه هى الإنيه تحقفاً و السيد يقول يفنى الوجود فى الماهيه و يقول إنيته الماهيه نعم كلاهما يأبى الاثنينيه فى الواقع- و ليت شعرى ما المصحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السيد ره بقيام المبدأ و لا عروضه- خارجاً و عقلاً و لا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضيه الصادقه و الكاذبه و هو و إن قال بأن موجوديه الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد و أنه لا بد أن يتحقق قبل ذلك فافهم، س ره

و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقه الوجود و كنهه لا- يحصل فى الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى و هو وجه من وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهده الحضوريه و بعد مشاهده حقيقته و الاكتناه بماهيته التى هى عين الإنيه لا يبقى مجال لذلك الشك.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضه إزمائه للمشائين كما فعله فى حكمه الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايره الوجود للماهيه بأنا قد نعقل الماهيه و نشك فى وجودها و المشكوك ليس نفس المعلوم و لا داخلا فيه فهما متغايران(١) فى الأعيان فالوجود زائد على الماهيه و الشيخ ألزمهم بعين هذه الحججه لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم أنه موجود فى الأعيان أم لا- فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهايه لكن ما(٢) أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحججه فانهدم الأساسان.

### و منها ما ذكره أيضا فى حكمه الإشراق -

و هو أنه إذا كان الوجود للماهيه- وصفا زائدا عليها فى الأعيان فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و هكذا فيتسلسل إلى غير النهايه.

١- هذا مناف لما يأتى بعد ورقه أنه لا نزاع لأحد فى أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل، س ره  
٢- بأن يقال الشك فى الشىء بأن يتصور على سبيل الترييد و الوجود الخارجى لا يتصور و ما يتصور فهو أمر انتزاعى فغايه الأمر أنه يثبت المغايره فى الذهن لا- فى العين فانهدم أساس الشيخ ره لزياده الوجود على الوجود فى العين و أساس المشائين لزيادته على الماهيه فى العين فلا- ينافى تأسيسه بهذا الأساس للزياده فى العقل فى مبحث زياده وجود الممكن على ماهيته و يمكن أن يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زياده الوجود على الوجود و على نقضه حججه المشائين بأن يكون معنى العبارة أن ما أوردناه عليه فى تصحيح مطلبنا من أصاله الوجود يجرى مثله فى تصحيح أصل حججه المشائين فى زياده الوجود على الماهيه فى التعقل المعبره عندنا و عند القوم كما ترى فى مسفوراتهم و الدليل على هذا المعنى قوله قدس سره فى حاشيه حكمه الإشراق- عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحججه المشائين- على كون الوجود زائدا على الماهيه أو أورد استدلالا على أن ليس فى الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع و هذا كما ترى صريح فى المعنى الثانى،

و جوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية و الوجود مغايره في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا و نسبه على الوجه المسفور سابقا.

### و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئه في الشيء

و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيه عند المشائين لأنه هيئه قاره لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجز و إضافه إلى أمر خارج- كما ذكروا في حد الكيفيه و قد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الوجود على الوجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفيه (١) و العرضيه أعم منه من الوجه.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل و معنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيتحققه إليه و لا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام و هو محال و الجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كليه حق وجودها العيني كذا و كذا مثلا قالوا الجوهر ماهية- حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع و كذا الكم مثلا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابله للمساواه و اللامساواه و على هذا القياس الكيف

١- ماده افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى و ماده افتراقهما عنه الكيفيات الأربع إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا- تقرر للماهية بدون الوجود و لو اعتبر نفس شئيه ماهياتها فهي بالحمل الأولى كيفيه لا بالحمل الشائع إذ ليست الكيفيه فردا لنفسها و اللازم أن يتحقق للكيفيه فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر في ماده الافتراق كما قال المحقق اللاهيجي ره الأفراد المتخالفه بالحقيقه لا بمجرد الاعتبار- قلت كون ماهية الكيفيه فردا بالوجود إنما هو عندكم لأن التشخص و الفرديه عندكم هو الوجود و أما عند الشيخ فهو بنفس الماهية الصنيه بعد الجعل و إن لم يكن صحيحا في نفس الأمر فالوجودات إن كانت أصيله تصير كالأعراض اللاحقه للموضوعات بعد تماميتها في حدود هوياتها و معلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصيه قامت بكيفيات شخصيه أخرى قيام العرض بالعرض، س ره

و سائر المقولات (١) فسقط كون الوجود فى ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما لعدم كونه كليًا بل الوجودات كما سبق هويات عينيه متشخصه بنفسها غير مندرجه تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس أو النوع أو الحد و ليس عرضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهيه الموجوده به و إن كان (٢) عرضيًا متحدًا بها نحوًا من الاتحاد و على تقدير كونه عرضًا لا يلزم كونه كيفيه لعدم كليته و عمومته و ما هو من الأعراض العامه و المفهومات الشامله للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى- الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود و لمخالفته أيضًا سائر الأعراض- فى أن وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهيه- لا وجود شىء آخر لها ظهر عدم افتقاره فى تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذى ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهره ذلك الجوهر لا- بجوهره أخرى و كذا وجود العرض عرض بعرضيه ذلك العرض لا بعرضيه أخرى- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهيه فى نفس الأمر بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل

### توضيح و تنبيه

قد تبين و تحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول فى الوجود أنه كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدرى أى نورانيه شىء من الأشياء و لا وجود له فى الأعيان بل وجوده إنما هو فى الأذهان و قد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر

١- هذا برهانى لا إلزامى كما يظهر بالتأمل، س ره

٢- أى و إن كان الوجود العينى خارجًا عنهما مغايرًا لهما خروج الشاخص عن الظل و مغايره الفىء للفائى و متحدًا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل و أما العرضيه بمعنى الخارج المحمول فهى وظيفه مفهومه العام كما قال و ما هو من الأعراض إلخ، س

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول و النفوس و الأنوار العرضيه المعقوله أو المحسوسه كنور الكواكب و السرج و له وجود فى الأعيان لا- فى الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى و إطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى و المعنى الأول مفهوم كلى عرضى لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثانى فإنه عين الحقائق النورية- مع تفاوتها بالتمام و النقص و القوه و الضعف فلا يوصف (١) بالكلية و لا بالجزئيه- بمعنى المعروضيه للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية و التميز و الوضوح و الظهور و عدم ظهوره و سطوعه إما من جهه ضعف الإدراك عقليا كان أو حسيا أو لاختلاطه بالظلمه الناشئه من مراتب (٢) تنزلا-ته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكانى و شوائب الفتور الهولانى لأن كل مرتبه من مراتب نقصان النور- و ضعفه و قصوره عن درجه الكمال الأتم النورى الذى لا حد له فى العظمه و الجلال و الزينه و الجمال وقع (٣) بإزائها مرتبه من مراتب الظلمات و الأعدام المسماه بالماهيات الإمكانيه كما سيقع لك زياده اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانيه و المفهومات

- ١- كون حقيقه النور عين الشخصيه لا- كليه و لا- جزئيه إنما هو من جهه تحليل معناها إلى ما يعم الواجب و المجرد و النور الحسى و أما النور المحسوس الذى يناله البصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات يتصف بالكلية و الجزئيه كغيره، ط مد
- ٢- إياك و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فإن الإفاضه من الشىء ليست عباره عن تخليه مقامه و تجافيه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العكس- و بالجمله كون الشىء منبعثا من الشىء بحيث لم ينقص من كماله شىء و إذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شىء فلفياض الحقيقى شأن ليس للشئون فيه شأن و ليس للشئون شأن إلا و له معها شأن و مثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات فى المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآه ثم منها على الماء ثم منه على الجدار، س ره
- ٣- قد شبه النور و الظلمه المعنويين بمخروطين متعاكسين فقاعده مخروط النور عند عالم العقل و رأسه عند عالم الماده و مخروط الظلمه رأسه فى عالم العقل و قاعدته عالم الماده، س ره

المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر و يسمى بالوجود(١) الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشيئية عن ذاته بذاته و عن ماهية بانضمامه إليها و لا شبهه في أنه بملاحظه انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدوميه بل إنما يمنع باعتبار ملزومه و ما يتتزع هو عنه بذاته و هو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا أو وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا و الوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبي لا- أن معانيها مغايره للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية- حيث إن لكل منها حقيقه و ماهيه و قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقيه التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى و تجليات صفاته العليا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز و الآن نحن بصدد(٢) أن الوجود في كل شىء أمر حقيقى سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديه- سواء كانت(٣) موجوديه الوجود أو موجوديه الماهيه فإن نسبه الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبه الإنسان إلى الأبيضية إلى البياض و نسبه إلى الماهيه كنسبه الإنسان إلى الضاحك و الأبيضية إلى الثلج و مبدأ الأثر و أثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقيه التي هي هويات عينيه موجوده بذواتها لا الوجودات الانتزاعيه التي هي أمور عقليه معدومه في الخارج باتفاق العقلاء و لا الماهيات المرسله

- ١- لكونه المثبت في الهليات البسيطة إذ المعبر في جانب المحمول هو المفهوم- و أما معنونه فهو المثبت له لكل الأعيان و الماهيات السرابيه أو لكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به و التصديق به و أما أنه ما هو فلا يعلم إلا هو، س ره
- ٢- أى لما كان هل البسيطة قبل هل المركبه فنحن بصدد أصالته في التحقق لا- التوحد فإنه فرع التحقق و كون الوجودات تعلقيات و فقراء بذواتها مسأله التوحيد الخاصي فإن التعبير اللائق بالشريعة عن التوحيد أن الوجودات فقراء محضه و حاجات صرفه إلى الغنى التام و فوق التمام أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنى و الموحدون لا يعنون بتوحيدهم إلا هذا فتبا لتوحيد كان مؤداه سواه و تعسا لتفريد لم يكن هذا مغزاه، س ره
- ٣- يعنى أن الموجوديه نسبه و هذه النسبه للوجود الحقيقي إلى نفسه كنسبه الشىء إلى نفسه و لوجود الماهيه كنسبه الشىء إلى غيرها، ن ره

المبهمه الذوات التي ما شمت بذواتها و في حدود أنفسها رائحه الوجود كما سنحقق في مبحث الجعل من أن المجعول أى أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيه و كذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبه من الوجود لا- ماهيه من الماهيات فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات- من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين كيف و المعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الانصافات و منعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عدما- و منتزعا عقليا و الأمر العدمى الذهنى الانتزاعى لا يصح أن يمنع الانعدام و يتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع و التقدم يعلم أن له حقيقه متحققه فى نفس الأمر- و هذه الحقيقه هى التى يسمى بالوجودات الحقيقى و قد علمت أنها عين الحقيقه و التحقق لا أنها شىء متحقق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعى العقلى دون الحقيقه العينية.

و قد اندفع (١) بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقى إلا الانتزاعى.

لأننا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات و تقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقى العينى لا الانتزاعى العقلى و مما يدل على أن الوجود موجود فى الأعيان ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء بقوله و الذى يجب وجوده بغيره دائما إن كان فهو غير بسيط الحقيقه لأن الذى له باعتبار ذاته غير الذى له باعتبار غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شىء غير الواجب عرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج تركيبى انتهى.

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهيه و معنى الوجود

---

١- يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجى ره أن هذا قول المحقق الدوانى- و أن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهيه بالأحقية إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدوانى و لا يحضرنى كتبهما حتى أنظر، س ره



الإثباتى المنتزع و ليس المراد من قوله و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- أن للماهيه موجوديه و للوجود موجوديه أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقه- و الماهيه متحده معه ضربا من الاتحاد و لا- نزاع لأحد فى أن التمايز بين الوجود و الماهيه إنما هو فى الإدراك لا بحسب العين.

و بعد إثبات هذه المقدمه نقول إن جهه(١) الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد أى الهوهو بالذات كاتحاد(٢) الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإن جهه الاتحاد بين الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات و جهه الاتحاد بينه و بين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات و جهه الاتحاد بين الإنسان و الأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض(٣) بالعرض فحينئذ لا شبهه فى أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقه و إلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحو من الانتساب فلا محاله(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعى و جهه الاتحاد أمر حقيقى فالإتحاد(٥) بين الماهيات و الوجود

١- لا- يخفى أن هذا لا- يتم فى الحمل الأولى فإن مفاده الاتحاد فى المفهوم فالكلية ممنوع لكنا نقول استدل قدس سره فى المشاعر على أصاله الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع و انحصر الحمل فى الأولى الذاتى و هنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلا لأن جهه الاتحاد فى الأولى أيضا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرباطيه و إن لم يتحقق بنحو الظرفيه كما فى الوجود المحمولى فما فى المشاعر من باب إرخاء العنان و التزل، س ره

٢- جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضى لشيئيه ماهيه الإنسان- باعتبار اتحاده مع شيئيه وجوده و ذاته الوجودى، س ره

٣- يظهر منه أن وجود الأبيض الحقيقى و هو البياض هو الوجود المضاف إلى الإنسان و ليس كذلك و إلا- لزم كون وجود واحد جوهرى و عرضا و الجواب أن وجود البياض إذا أخذ لا- بشرط كان مرتبه من وجود الموضوع مضافا إليه بالذات و إلى مفهوم البياض أو مفهوم الأبيض بالعرض، س ره

٤- أحدهما أو كلاهما انتزاعى الأول فى الأول و الثانى فى الباقي، س ره

٥- تأديه أخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطى بأن اتحاد الا-ثنين المتحصلين لما كان باطلا- بخلاف الاعتبارى و العينى فالإتحاد إلخ و إلا- فبعد إثبات كون جهه الاتحاد أمرا حقيقيا و كون أحد طرفى فى الهوهو أو كليهما انتزاعيا لم يبق مجال للترديد، س ره

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقيقيه كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقه أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعيه اعتباريه و الوجود حقيقى عيني كما هو المذهب المنصور.

و بالجمله الوجود العيني و إن كان حقيقه واحده و نوعا و بسيطا لا- جنس له و لا- فصل له و لا- يعرض له الكليه و العموم و الجزئيه و الخصوص بل التعدد و التميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها- فإن الوجود الحقيقى العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لا- انتزاع الموجوديه هو الموجود و من حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجوديه الماهيات هو الوجود فكل (١) من مفهومي الوجود أى الحقيقى و الانتزاعى (٢) مشترك بين الماهيات إلا- أن الانتزاعى يعرض له الكليه و العموم لكونه أمرا عقليا من المفهومات الشامله كالشيئيه و المعلوماتيه و الإمكان العام و أشباهها بخلاف الحقيقى- لأنه محض التحقق العيني و صرف التشخص و التعين من دون حاجه إلى مخصص و معين بل بانضمامه إلى كل ماهيه يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء و الإبهام و الكمون فالوجود (٣) الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر

١- إطلاق المفهوم على الحقيقى باعتبار حصول وجهه فى الذهن و وجه الشىء هو الشىء بوجه فوصف ذا الوجه بصفه الوجه كما وصف بصفته فى الكلى الطبيعى مع أن الكليه فى موطن الذهن و لا سيما أن المفهوم كالشىء من الأمور العامه أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى و المعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقه- و لا سيما فى عرف أهل الذوق كما قيل S الكلى عبارته و أنت المعنى Z\ يا من هو للقلوب مغناطيس Z\ . ثم إن كان كون الوجود الحقيقى مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و قد ذكرنا فى اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر و معنى الاشتراك الحقيقى بالنسبه إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها و آثارها الإمكانيه و بالنسبه إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فافهم و استقم، س ره

٢- الظاهر أنه وقع فى هذه العبارة غلط من النساخ و أظن أن العبارة الصحيحه هكذا فكل من الوجود الحقيقى و المفهوم الانتزاعى إلخ و لا حاجه إلى ما تكلف له الحكيم السبزوارى فى توجيهها،

٣- فيه إشاره إلى كون حضره الوجود مرآه و مظهرا لأعيان الأشياء و أحوالها- و قوله و لو لا ظهوره فى ذوات الأكوان و إظهاره لنفسه بالذات إلخ إشاره إلى كون الأشياء و أعيانها مرايا و مظاهر لذات حضره الوجود و صفاتها و أسمائها و هو سر عظيم عند أهله، ن ره

لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه و منه و لو لا- ظهوره في ذوات الأ-كوان- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما كانت ظاهره موجوده بوجه من الوجوه بل كانت باقيه في حجاب العدم و ظلمه الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها و حدود أنفسها معراه عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلاات الحقائق أزلا و أبدا لا في وقت من الأوقات و مرتبه من المراتب كما قيل في الفارسي-

سيه رويي ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

. ترجمه

لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين

فظهور الوجود بذاته في كل مرتبه من الأكوان و تنزله إلى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبه من مراتب الممكنات و عين من الأعيان الثابته و كلما كان مراتب النزول أكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفه الوجود و نعت الظهور و احتجاب الوجود بأعيان المظاهر و اختفائه بصور المجالي و انصبغ به الأكوان أكثر فكل برزه من البرزات يوجب تنزلا- عن مرتبه الكمال و تواضعا عن غايه الرفعه و العظمه و شده النوريه و قوه الوجود و كل مرتبه من المراتب يكون التنزل و الخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفه أشد و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القويه كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش و غيرها و لهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غايه نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النوريه التي هي في غايه قوه الوجود و شده النوريه لا أشد منها في الوجود و النوريه إلا باريها و مبدعها و هو نور الأنوار و وجود الوجودات حيث إن قوه وجوده و شده ظهوره غير متناهيه قوه و مداه و عداه و لشده وجوده و ظهوره لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ و لا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس و الأوهام و تنبو منه العقول و الأفهام فالمدارك الضعيفه تدرك الوجودات النازله المصحوبه بالأعدام و الملكات المختفيه المحجوبه بالأكوان- المنصبغه بصيغ الماهيات المتخالفه و المعاني المتضاده و هي في حقيقتها متحده المعنى- و إنما التفاوت فيها بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص و العلو و الدنو الحاصله

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك و لو لم يكن المدارك ضعيفه قاصره عن إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل و أقوى ظهوره على القوه المدركه و حضوره لديها أتم و أجلى و لما كان واجب الوجود من فضيله الوجود فى أعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قسبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو فى غاية العظمه و الإحاطه و السطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء و لكن لضعف عقولنا و انغماسها فى الماده و ملابستها الأعدام و الظلمات تعتاص عن إدراكه و لا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه فى الوجود فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى - وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و بقوله تعالى وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فَنبِتْ أَنْ بطونه من جهه ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح إدراكا و عن الملابس الحسيه و الغواشى الماديه أبعد درجه كان ظهور أنوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله له أشد و أكثر و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفه و لا يدركه حق الإدراك لتناهى القوى و المدارك و عدم تناهيه فى الوجود و النوريه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بدواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التأخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبه من المراتب أوصاف معينه و نعوت خاصه إمكانيه هى المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابته عند أرباب الكشف من الصوفيه و العرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التى هى مثال الله فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات و فى أنفسها لا- لون لها و لا تفاوت فيها إلا بشده اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها و احتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقيه التنزليه

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقه متأصله فى الوجود- و الوجودات أمور انتزاعيه ذهنيه و من شاهد ألوان النور و عرف أنها من الزجاجات و لا لون للنور فى نفسه ظهر له النور و عرف أن مراتبه هى التى ظهرت فى صوره الأعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التى هى لمعات النور الحقيقى الواجبى و ظهورات للوجود الحق الإلهى ظهرت فى صوره الأعيان و انصبغت بصبغ الماهيات الإمكانيه و احتجبت بالصور الخلقيه عن الهويه الإلهيه الواجبيه و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثره و مواضعنا فى مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا- ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل إن شاء الله من إثبات وحده الوجود و الموجود ذاتا و حقيقه كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا- أنها من مراتب تعيينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقله و ذوات منفصله و ليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا.

و ذهب جماعه(١) أن الوجود الحقيقى شخص واحد هو ذات البارى تعالى

١- القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمه التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس فى هذا المقام و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفيه و إما أن يقول بوحده الوجود و كثره الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا فى عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامى و الثالث توحيد خاصى و الثانى توحيد خاص الخاص و الرابع توحيد أخص الخواص فالتوحيد أربع مراتب على و فى مراتبه الأربعة فى تقسيم آخر التى هى توحيد الآتار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات. ثم الفرق بين طريقته قدس سره و الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين أن المصنف قدس سره يقول بتكثر الوجود و الموجود معا و مع ذلك يثبت الوحده فى عين الكثره كما إذا كان إنسان مقابلا لمرائى متعدده فالإنسان متعدد و كذا الإنسانيه لكنهما فى عين الكثره واحد بملاحظه العكسيه و عدم الأصيليه إذ عكس الشىء بما هو عكس الشىء ليس شيئا على حياله إنما هو آله للحاظ الشىء و لو جعل ملحوظا بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشىء بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له و آلات للمحاطه فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا و إن كانت فى غايه التباعد كعكس يحصل منه فى الجليديه فى غايه الصغر أو فى الماء الآجن فى نهايه الكدر و كالأذى يحصل منه فى مرآه يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيوط ينظم لثالىء العكوس المتفننه و يربطها و يجمع شتاتها و يتصلح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس و وقع نظرك أولا على العكوس المتخالفه بما هى متخالفه فالوجودات إذا لاحظتها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه بالإضافة الإشراقية أعنى بعنوان أنها إشراقات نوره لم تكن خاليه فى ظهورها عن ظهوره و إذا لاحظتها أمورا مستقله بذواتها كنت جاهلا- بحقائقها إذ الفقر ذاتى لها- فالوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوته بالشده و الضعف و نحوهما و هذا التفاوت لا ينافى الوحده لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحده حيث إن دائره إثباته و وجدانه كلما كان أوسع و أغزر و كان سلوبه و فقده أقل و أعوز و لذا سمي هذه الكثره كثره نورانيه و كثره الماهيات كثره ظلمانيه فلوجودات الخاصه الإمكانيه حقائق و لكنها أضواء شمس الحقيقه و روابط محضه لا أنها أشياء لها الربط

و سيصرح عن قريب و فى أواسط الكتاب أيضا فى رد ما قاله بعض الأجله فى رسالته الزوراء- أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطى فالبصير الناقد ينبغى أن يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفى الظاهر و الباطن و أما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقى لا كثره فيه بوجه أصلا و الموجود متعدد و هو الماهيه و موجوديه الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقى- لا بالوجودات الخاصه بالإمكانه بالإمكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدأ الاشتقاق و مما نسب إليه و من نفس المبدأ قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف و اللغه فلا ضير فى أن يكون الموجود فى الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغه أيضا تساعده كاللابن و التامر و الحداد و نحوها و الماهيات عندهم أمور حقيقه إذ لو كانت انتزاعيه لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا- وجود غيره عندهم و زيف المصنف قدس سره طريقتهم بوجه. الأول أن الوجود الواحد الحقيقى كيف يكون لنفسه و لغيره أى جوهرها و عرضها- و كيف يكون مقدما و مؤخرا مع وحده الماهيه كالإنسان إذ لا تفاوت فيها و لا تشكيك. و الثانى أن النسبه ليست إضافه إشراقه و إلا- كانت وجودا وراء المنسوب إليه- و هم لا يقولون به فهى نسبه مقوليه فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهيه عين التعلق- لأن المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه و لا يرد مثل ذلك على طريقتهم قدس سره إذ لا يمكن تصور الوجود و إنما تعرض لاحتمال كون النسبه اتحاديه مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهيه عندهم أصيله كما قلناه و النسبه الاتحاديه إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتى فى مبحث عينيه الوجود الواجبى للماهيه استظهارا. و الثالث أن الوجود ما هو إلا- مناط الموجوديه فتلك النسبه وجودات متكره- فكيف يكون هذه الطريقه توحيدا خاصيا و قولا بوحد الوجود مع أنه توحيد عامى- كطريقه القائلين بكثره الوجود و الموجود بخلاف طريقتهم قدس سره فهم لما قالوا بأصاله الماهيه و هى مغايره للوجود بحسب شئيه ذاتها فقد قالوا بالثانى فى الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفى جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين و هو قدس سره جعل المنسوب كالممنسوب إليه وجودا فلم يكن فى الدار غير الوجود ديار. ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول و الثالث منافاه إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبى وجود الأشياء و بناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتباريه و يمكن دفع التنافى بأن يقال عباراتهم فى تقريب هذا المذهب مختلفه فربما يقولون مناط موجوديه الأشياء الانتسابات و ربما يقولون وجود زيد آله زيد فأحد الإيرادين على أحد القولين- و الآخر على الآخر فتأمل، س



و الماهيات أمور حقيقيه موجوديتها عباره عن انتسابها إلى الوجود الواجبي و ارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم و الموجود كلي له أفراد متعدده و هي الموجودات- و نسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهيه مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحده حقيقيه منسوبه إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبه بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر- نقول النسبه من حيث إنها نسبه أمر عقلي لا تحصل و لا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شىء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحديه و المنسوب ماهيه و الماهيه بحسب ذاتها لا تقتضى شيئا من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و لا أولويه أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليتها في أنفسها و بحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيه واحده بالتقدم في النسبه إلى الواجب و التأخر فيه.



و الثاني أن نسبتها إلى البارى إن كانت اتحاديه يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفه و سيجى ء أن لا- ماهيه له تعالى سوى الإنيه و إن كانت النسبه بينها و بين الواجب تعالى تعلقيه و تعلق الشى ء بالشى ء فرع وجودهما و تحققهما فيلزم أن يكون لكل ماهيه من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و تعلقها إذ لا شبهه فى أن حقائقها ليست عباره عن التعلق بغيرها فإننا كثيرا ما نتصور الماهيات و نشك فى ارتباطها إلى الحق الأول و تعلقها به تعالى بخلاف الوجودات- إذ يمكن أن يقال إن هوياتها لا يغير تعلقها و ارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهه العلم بحقيقه سببه و جاعله كما بين فى علم البرهان و سنبين فى هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

الثالث أن وجودات الأشياء على هذه الطريقه أيضا متكثره كالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقيقه و الوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها انتزاعى كوجودات الممكنات فلا- فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأن وجود الممكنات انتزاعى و وجود الواجب عينى لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات إلا- أن الأمر الانتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقه بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك- فالقول بأن الوجود على هذه الطريقه واحد حقيقى شخصى و الموجود كلى متعدد- دون الطريقه الأخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا- فرق بين هذين المذهبين فى أن موجوديه الأشياء و وجودها معنى عقلى و مفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء كان به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا فإن أطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك و سيأتيك تفصيل المذاهب فى موجوديه الأشياء

## فصل (٨) فى مساوقه الوجود للشئيه

فصل (٨) فى مساوقه (١) الوجود للشئيه إن جماعه من الناس ذهبوا إلى أن الوجود صفه يتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى الوجود و العدم و هذا فى غايه السخافه و الوهن فإن حيثيه الماهيه و إن كانت غير حيثيه الوجود- إلا أن الماهيه ما لم توجد لا يمكن الإشاره إليها بكونها هذه الماهيه إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهييه ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبه الوجود متقدمه على مرتبه الماهيه فى الواقع و إن كانت متأخره عنها فى الذهن لأن ظرف اتصاف الماهيه بالوجود هو الذهن كما

١- إن كان المراد بالشئى ء الشئى ء وجوده و هو الماهيه كما مر فى كلامه السابق- أن أقسام الشئى ء معلومه الأسامى و أقسام الوجود مجهوله الأسامى فالمساوقه فى ضمن المساواه فى التحقق بمعنى أنه فى أى نشأه تحققت الماهيه تحقق الوجود الخاص- و يدور أحدهما مع الآخر حيثما دار و إلا- فالمساوقه بمعنى الاتحاد فى حيثيه ثم تحقيق تلك المساوقه أنه قد مر أن للوجود حقيقه و أن تلك الحقيقه أمر واحد متفاوت بالشده و الضعف و الوجوب و الإمكان و نحوها و أن الأعلى من مراتبه الذى هو فوق التمام- و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبى الذى لا ماهيه له و أن ما سواه يلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعنى حيوان ناطق فقط حكايه عن نقص مرتبه وجوده و كذا حد الحيوان أعنى جسم ينمو و يتحرك بالإراداه و الحس فقط حكايه عن نقص وجوده و لا شك أن نقص الوجود تبع له و لا تحقق له بدونه و من ذلك ظهر ما هو الحق فى نزاع آخر بينهم أن مرتبه تحقق الوجود مقدمه على مرتبه تقرر الماهيه أو بالعكس- ثم إن من دلائلهم على شئيه المعدوم أن ثبوت الشئى ء لنفسه ضرورى و سلب الشئى ء عن نفسه محال. و الجواب أن ثبوت الشئى ء لنفسه ضرورى بالضروره الذاتيه لا بالضروره الأزليه و سلب الشئى ء عن نفسه فى حال العدم جائز إذ ليس حينئذ شئى ء بل معدوم بحت- فهذا المذهب فى غايه السخافه اللهم إلا أن يكون مرادهم تصحيح إثبات العلم الأزلى إذ المنفى لا- شئى ء محض لا- انكشاف و لا تميز فى الأزل به و لا وجود عينى و لا ذهنى للأشياء هناك و إلا لزم الكثره فى ذاته تعالى و لزم قدم الأشياء فيكون لها تقرر و ثبوت و هذا أيضا باطل إذ لا يجب أن يكون لها ثبوت منفك عن كافه الوجودات بل ثبوتها تابعه لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفيه، س ره

علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفه فى ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفيس و قالوا أيضا إن الصفات ليست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه و الصفه لا تعلم و سلموا أن المحال منفى - و أنه لا واسطه بين النفى و الإثبات.

و ربما أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم - و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم عندهم مما سموه حالا و كان هذه الطائفه من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب و إما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنيه فإن عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز أن يكون الشىء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج و إن عنوا غير ذلك كان باطلا و لا خبر عنه و لا به - و مما يوجب (١) افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوما فى الخارج - فوجوده هل هو (٢) ثابت أو منفى فإنه باعترافهم لا يخرج الشىء من النفى و الإثبات - فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفى و كل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال و إن قالوا إن الوجود ثابت له و كل صفه ثابتة للشىء يجوز أن يوصف بها الشىء فالمعدوم يصح أن يوصف فى حاله العدم بالوجود فيكون موجودا و معدوما معا و هو محال فإن منعوا اتصاف الشىء بالصفه الثابتة له فالماهييه المعدومه يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شىء فإن الشئيه ثابتة لها و إن التزم أحد

١- هذا و كذا ما ذكره الشيخ الإشراقى أخيرا مبنى على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات فى العدم و ثبوت الحال جميعا ٧٦ كما قال الكاتبى إنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصله للذات فى حالتى الوجود و العدم ٧٦ و كما قال المحقق الطوسى إنهم عللوا اختلاف الذوات المعدومه بالأحوال فيكون الحال عندهم صفه للشىء ليست موجوده و ليست معدومه و إلا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفه للموجود ليست موجوده و لا معدومه يكون الحال كالصفات الانتزاعيه للموجودات فى حال وجودها و يكون الوجود حالا للموجود فى حال الوجود و ثابتا له حيثئذ لا للماهيه فى حال العدم و إلا لم يكن صفه للموجود، س ره

٢- التريديد للتسجيل على الخصم و إلا فهو ثابت عندهم لكونه صفه و ليست موجوده و إلا تسلسل و لا معدومه و إلا اتصف الشىء بنقيضه، س ره

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشئ ء بأمر ثابت له فليس بشئ ء و قد قال بأنه شئ ء و كذا الإمكان(١).

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرونهم كون الصفات غير مختلفه في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها و يتمادى الأمر إلى غير النهايه و يتبين أنه إذا لم يعلم الشئ ء لم يعلم به الشئ ء- و تبين عليهم أن الصفه مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

و من هذا القبيل جماعه أيضا تحاشوا أن يقولوا إن البارى موجود أو معدوم لكون(٢) اللفظ على صيغه المفعول يقصدونه عن ذلك و ما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم و المعارف- كيف و جل الألفاظ المطلقه في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق البارى تعالى معان هى تكون أعلى و أشرف مما وضعت الأسماء بإزائها فكما أن المراد من السمع و البصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى ليس معناهما الوضعى- لتقدسه عن الجسميه و الآله فكذا العلم و القدره و الوجود و الإراده معانيها فى حقه تعالى أعلى و أشرف مما يفهمه الجمهور و ليس لنا بد من وصفه و إطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركه المعانى مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيده عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه هذه فى صفاته الحقيقيه و أما السلوب و الاعتبار فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعه بإزائها المستعمله فيه تعالى معانيها الوضعيه العرفيه.

و أما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى- مشاركا للموجودات فى الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

١- أى كالشيئ فنقول هو ثابت لكونه صفه فإن منعوا اتصاف الشئ ء بالثابت- فلا يمكن أن يقال له ممكن فإن التزم ذلك فليس بممكن و قد قال إنه ممكن بعين ما ذكره، س ره

٢- و هو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته و الموجود معناه ذات له الوجود و الأول منقوض بالمعبود و المحمود و نحوهما و الثانى بكل الأسماء الحسنى- مع أنه قد ورد فى الشرع إطلاق الموجود مثل أناجيك يا موجود فى كل مكان لعلك تسمع ندائى، س ره

يقال إنه حقيقه أو ذات أو شىء من الأشياء و إلا لزم اشتراكه مع غيره فى مفهوم الحقيقه و الذات و الشىء فإذا لم تكن شيئاً يكون لا- شيئاً لاستحاله الخروج عن السلب و الإيجاب و كذا الهويه و الثبات و التقوم و أمثالها فينسد باب معرفته و وصفه بصفات جماله و نعوت كماله.

و العجب أن أشباه هؤلاء القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر و هذا هو العذر فى إيرادنا شيئاً من هوساتهم فى هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات و ردها و ذكر صاحب الإشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شئيه المعدوم و إثبات الواسطه و من العجب أن الوجود عندهم يفيد الفاعل و هو ليس بموجود و لا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه- و لا يفيد إثباته فإنه كان ثابتاً فى نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً فعطلوا العالم عن الصانع قال و هؤلاء قوم نبغوا فى مله الإسلام و مالوا إلى الأمور العقليه- و ما كانت لهم أفكار سليمه و لا حصل لهم ما حصل للصوفيه من الأمور الذوقيه و وقع بأيديهم مما نقله جماعه فى عهد بنى أميه من كتب قوم أساميهم تشبه أسامى الفلاسفه فظن القوم أن كل اسم يونانى فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنا و ذهبوا إليها و فرعوها رغبه فى الفلسفه و انتشرت فى الأرض و هم فرحون بها و تبعهم جماعه من المتأخرين و خالفوهم فى بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامى يونانيه لجماعه صنفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفه و ما كان فيها شىء منها- فقبلها متقدموهم و تبعهم فيها المتأخرون و ما خرجت الفلسفه إلا بعد انتشار أقاويل عامه يونان و خطبائهم و قبول الناس لها

### فصل (٩) فى الوجود الرابطى

إطلاق الوجود(١) الرابطى فى صناعاتهم يكون على معنيين

١- عبارته ره فى هذا الفصل لا يخلو عن اندماج و سيأتى فصل آخر فى معناه- تتبين فيه حقيقه أمر الوجود الرابط و الرابطى و نورد هناك ما يتضح به حقيقه الحال- و ما يتفرع عليهما من الأصول العالميه فانتظر، ط ره

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى و هو وجود الشئ ء فى نفسه المستعمل(١) فى مباحث المواد الثلاث و هو ما يقع رابطة فى العمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى جملة العقود و قد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا ثم تحققه فى الهليات البسيطة أم لا و الحق هو الأول فى الأول و الثانى فى الثانى- و الاتفاق(٢)(٣) النوعى فى طبيعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها(٤) الذاتيه و مفهوماتها الانتزاعيه كما سيتضح لك مزيد إيضاح على أن الحق(٥)(٦) أن الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ.

١- صفه ما يقابل فالوجوب و مقابله كيفيات لهذا الوجود و تلخيص المقام أن الوجود رابط و محمولى و الرابط هو ثبوت الشئ ء للشئ ء و هو مفاد كان الناقصه- كقولنا البياض موجود فى الجسم أو الجسم كائن أبيض أو بحذف الرابطه و تكون القضيه ثنائيه ففى جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهوميه و هو الوجود لا فى نفسه فهو معنى حرفى لا يخبر عنه و قولنا هذا من قبيل قولنا من للابتداء و فى لا يخبر عنه إذ لو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب. ثم إنه رابطة فى العمليات الإيجابية و أما السوالب فيها سلب الربط كما سيتحقق أن الكيفيات فى السوالب أيضا كيفيات للنسب الإيجابية و الجهات متحد- و هو مغاير للنسبه الحكميه فإنها فى كل العقود بخلاف هذا الوجود فإنه فى الموجبات- غير الهليات البسيطة و يسميه المصنف قدس سره تبعاً لأستاده فى الأفق المبين بالوجود الرابط صوتنا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجى فى بعض كتبه وجود الأعراض رابطيا مفاد كان الناقصه فخلط بين الرابطين فلا- تغفل و المحمولى هو وجود الشئ ء فى نفسه و مفاد كان التامه فإما أن يكون وجوده فى نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم- و إما لا- لنفسه كوجود الأعراض و يسمى الثانى الرابطى و الأول الوجود فى نفسه. ثم الوجود فى نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب و إما أن يكون بغيره- كغيره من الجواهر لغير الحاله، س ره

٢- أى الاتفاق بحسب السنخ إذ لا نوع للوجود و ليس كلياً، س ره

٣- إشاره إلى أنهما واحد بحسب السنخ و الحقيقه مختلف باعتبار أن الوجود المحمولى- خارج عن المقولات رأساً بالذات و ما يقابله هو إحدى المقولات العشره أعنى مقوله الإضافه و هى من المعقولات الثانيه و المعقولات الثانيه لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقه الوجود المحمولى تأمل فإنه لطيف دقيق، ن ره

٤- أى الماهيات المنتزعه عن مراتب تنزلاتها بالذات، ه ره

٥- فإن الوجود الرابط حين كونه رابطيا لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً و لا شيئاً من الأشياء فإن أطلق عليه الوجود و حاله هذه فهو من اشتراك اللفظ فقط و هو الحق ثم إن التفت إليه العقل و قصده بالحكم عليه أو به انقلب وجوداً محمولياً- كما هو شأن المعانى الحرفيه حين كونها روابط و أدوات ليس شيئاً من الأشياء المحصله التامه و إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلاليه انقلاب الناقص إلى التام و القوه إلى الفعل ففرق بين كون الشئ ء شيئاً أو قوه على شئ ء إذ القوه بما هى قوه ليست شيئاً من الأشياء أصلاً إلا باعتبار آخر غير كونها قوه كما سيجى ء تحقيق ذلك من المصنف بعد عده ورقات عند بيان كون المواد من المعانى العقلية، ه ره

٦- إذ لو كان الاتفاق فى معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب لعل مراده أنه لما كان بينهما غايه التباعد كاد أن يكون كالمشترك اللفظى كما مر نظيره فى اتصاف الماهيه بالوجود و إلا كان خلاف التحقيق الذى عنده و أشار إليه ها هنا أيضا بقوله فى معانيها الذاتيه و أوضحنه غير مره كيف و هو قدس سره قد حقق فى هذا السفر أن الانتزاعيات و الإضافات و إعدام الملكات

لها حظوظ من الوجود و قال بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء فى بحثهم عن المعقولات الثانيه و الأعراض النسبيه مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجوده فهو يقول وجود الروابط و الإضافات بنحو النسبيه و إن لم يوجد بنحو الظرفيه و النفسيه و الاستقلال كيف و لو لم تكن موجوده بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقه و الكاذبه كما لا- يخفى بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطى إلا فى الذهن لكفى إذ الوجود سنخ واحد و إن كان ذهنيا و خارجيا- أو فى غايه الشده و نهايه الضعف و الأولى أن يقال كلامه فى تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذيнок الوجودين الرابط و المعلول لا أن الوجودين لا جهه اتفاق بينهما إذ ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبيه يلحق الوجود الناعى للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لإثبات عينه البياض مثلا و أنه من الطبائع الموجوده فى العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك- تتصدى لأن له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور أو يلحق وجود جسم العاج و هذا الإلحاق تاره بالمحمول و تاره بالموضوع إنما هو بالاعتبار، س ره

و الثانى ما هو أحد اعتبارى وجود الشىء الذى هو من المعانى الناعية و ليس معناه إلا تحقق الشىء فى نفسه و لكن على أن يكون فى شىء (١) آخر أو له أو عنده لا- بأن يكون لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط فى فلسفتنا و جملة المفارقات الإبداعية فى الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعله الفاعليه التامه عندنا و عندهم لكننا نقول بأن لا جهه أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهه موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان و يختلف

١- كوجود السواد فى الجسم أو له كوجود المعلول للعله أو عنده كوجود المعلوم عند النفس كذا فى الأفق المبين و الغرض من هذا التقسيم الثلاثى الإشاره إلى موارد استعمال الوجود الربطى و أنه غير مختص بالأعراض فإنه يستعمل فى وجود الصور الحاله فى المواد و فى وجود المعلول للعله و فى وجود العقل الفعال للنفس- و فى وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم فى الغايات فعندنا أن العنديه مثل وجود العقل الفعال للنفس لا مثل وجود المدركات الجزئيه للنفس لأن إدراك الجزئيات لما كان بالإنشاء فهو من قبيل وجود المعلول للعله و كون وجود الجواهر رابطيا بل رابطا بالنسبه إلى وجود القيوم تعالى كما قال قدس سره لا ينافى كونه نفسيا بالنسبه إلى ما دونها و فيما بين أنفسها و الحق أن رابطيه كل الوجودات بالنسبه إلى وجود القيوم بذاته إضافه إشراقه ليست كرابطيه النسب المقوليه و النسبه بين الرابطين كالنسبه بين الوجود الحقيقى و الانتزاعى، س ره



النسبتان و هم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي و عندهم إما نفس الماهيات كما فى طريقه الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما فى قاعده المشائين فإذن هذا الوجود الرابطة ليس طباعه أن تباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات بل إنه أحد(١) اعتباراته التى عليها إن كانت و أما الوجود الرابطة الذى هو إحدى الرابطين فى الهليه المركبه فنفس مفهومه يباين وجود الشىء فى نفسه و فى قولنا البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه و إن كان فى الجسم و هو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطه و الآخر أنه هو بعينه فى الجسم و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه و إن كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيشه و إنما يصح أن يكون محمولا فى الهل المركبه و مفاده أنه حقيقه ناعته ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشىء الناعته بعد أن يؤخذ على هذه الجهه يلحظ على نحوين تاره ينسب إلى ذلك الشىء فىكون من أحواله و تاره إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض - فىكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت و على قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه أيضا بالاشتراك العرفى على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطة بالمعنى الأول و يعم ما لذاته و هو الوجود فى نفسه و لنفسه و ما لغيره كوجود الأعراض و الصور و هو

---

١- و هى تحقق الشىء فى نفسه من غير أن يكون نعتا كوجود الجوهر و تحققه على أن يكون نعتا كوجود العرض بملاحظه النعته و النفسيه أو هى أقسامه الثلاثه أعنى فى نفسه فقط و فى نفسه و لنفسه ثم فى نفسه و لنفسه و بنفسه كما مر، س ره

الوجود فى نفسه لا- لنفسه و الآ-خر بإزاء الرابطة بالمعنى الأ-خير و هو ما يختص بوجود الشئ ء لنفسه و لا- يكون للنوعات و الأوصاف.

و الحاصل أن الوجود الرابطة بالمعنى الأول مفهوم تعلقى لا يمكن تعلقها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفيه و يستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن و يؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما يصح (١) أن يؤخذ نسبيا غير رابطة و بالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ ء فى نفسه- و إنما لحقته الإضافه إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهيه موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الإضافات المحضه و النسب الصرفيه و هذه (٢) الأقسام متأتية فى العدم على وزان ما قيل فى الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلى على الوجود الرابطة لأول الرابطين و الرابطة للأخير- و بإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين و الوجود فى نفسه للأخير و كذا فى باب (٣) العدم يقع الصيانه عن الغلط

١- كما فى المركب التقيدى، س ره

٢- هذا بحسب القسمة البدويه و إلفسجى ء منه ره أن العدم لا يتحقق فيه الرابطة، ط ره

٣- لكن العدم الرابطة هاهنا عدم الربط فهو من باب إطلاق الحملية و الشرطيه و نحوهما فى السوالب، س ره

## المنهج الثانى فى أصول الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول

### اشاره

المنهج الثانى فى أصول (١) الكيفيات و عناصر العقود و خواص كل منها و فيه فصول

### فصل (١) فى تعريف الوجوب و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل

فصل (١) فى تعريف الوجوب و الإمكان و الامتناع و الحق و الباطل (٢) إن من المعانى التى ترسم النفس بها ارتساما أوليا هو معنى الضروره (٣) و اللاضروره و لذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنيها عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع و هذا دور ظاهر و عرفوا أيضا الواجب بأنه الذى يلزم من فرض عدمه محال و الممكن بأنه الذى لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال و هذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فإن المراد (٤) منه الممكن العامى و ما عرف بأنه الذى لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال هو الممكن الخاصى فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل (٥) أن من عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الأشياء يجب أن تؤخذ من الأمور البيئه فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود و الشئيه العامتين مفهوما أقدم من الضرورى و اللاضرورى فإذا نسب الضروره إلى الوجود يكون وجوبا و إذا نسبها إلى العدم يكون

- ١- القوم و إن كثروها بالانقسام إلى الضروره الذاتيه و الأزليه و الوقتيه و المنتشره و غيرها من الجهات إلا أن أصولها ثلاثه ثم إنها كيفيات للوجود الرابط - أعنى ثبوت الشىء للشىء و لهذا أردف مبحثه بمبحثها، س ره
- ٢- هو الإمكان و الامتناع، س ره
- ٣- أى ضروره الوجود أو العدم فيشمل الوجوب و الامتناع، س ره
- ٤- و قد يجاب بأن الممكن الخاص عباره عن إمكانين عامين و ظاهر أن الإمكان العام إذا كان معلوما لم يحتج الإمكان الخاص إلى تعريف على حده بل يكفى فيه أن يقال إنه إمكانان عامان فاحتياجه إلى التعريف لأجل عدم معلوميه الإمكان العام فتعريفه بالمحال تعريف للإمكان العام فإذا فرض تعريف المحال بالإمكان العام كان دورا فتأمل، س ره
- ٥- وجه الفساد فى تعريف الممكن أن المحال المأخوذ فى تعريفه مجهول - لأن تعريفه دورى لتوقفه على معرفه الوجوب المتوقفه على معرفه المحال، س ره

امتناعا و إذا نسب اللاضروره إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص - على أن التعريفات المذكوره مشتمله على خلل آخر و هو أن مفهوم الواجب ليس (١) ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال و ليس لأجل محال آخر يلزم بل قد (٢) لا- يلزم محال آخر أو لا- يكون ما يلزم أظهر و لا أبين من نفس فرض عدمه و كذا الكلام فى الممتنع فإن المحال نفس الممتنع لا- ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشئ ء بنفسه و على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشامله المبحوث عنها فى العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا و إن اشتهيت أن تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثه- فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف و هو تأكد الوجود و الوجود أجلى من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين و الامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ ء إلى هذه المعانى الثلاثه نظروا إلى حال المهيئات الكليه بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظه الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أن لا مفهوم كليا إلا و له الاتصاف بأحد منها فحكموا أولا بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضى الوجود أو يقتضى العدم أو لا يقتضى شيئا منهما فحصل الأقسام الثلاثه الواجب لذاته و الممكن لذاته و الممتنع لذاته و أما احتمال كون الشئ ء مقتضيا للوجود و العدم جميعا فيرتفع بأدنى الالتفات و هذا هو المراد من كون الحصر فى الثلاثه عقليا ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهيه مقتضيه لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلى و إن خرج من التقسيم

١- و إلا صدق التعريف على المعلول الأول فإنه أيضا ما يلزم من عدمه محال- هو عدم الواجب تعالى و لكن نظره قدس سره إلى عدم حملته على المعرف خاصه من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير، س ره

٢- كالدور فقد قال المحقق الخفرى إنه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعه موجود ما موقوفه على طبيعه إيجاد ما و بالعكس فيلزم الدور و اعترض المصنف عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه و هل هو إلا كشيبه البيضه و الدجاجه فلا يلزم محال من عدمه و إن لزم لا يكون ما يلزم أظهر و أبين من نفس عدمه لأن إثبات محاليه هذا اللازم كالتسلسل دونه خرط القتاد بخلاف محاليه عدم الواجب تعالى فإنه محال بنفسه فكما أن كل وجود لا بد أن ينتهى إلى وجود الواجب بالذات كذلك كل ممتنع لا بد أن ينتهى إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى، س ره

فى أول الأمر فوضعوا أولا معنى الواجب على ذلك الوجه فإذا شرعوا فى شرح خواصه- انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير و هذه عاداتهم فى بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية و النفسية و الطبائع الجسميه و نسبه العليه و الإفاضه و الآثار إليها أولا ثقه بما بينوا فى مقامه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الواجب و إنما ينسب العليه و التأثير إلى ما سواه من المبادئ العقلية و النفسية و الطبيعیه من أجل أنها شرائط و معدات لفيض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمته و نحن أيضا سالكوا هذا المنهج فى أكثر مقاصدنا الخاصه- حيث سلكنا أولا مسلك القوم فى أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفرق عنهم فى الغايات لثلاث تنبوا الطبائع عما نحن بصدده فى أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به- و يقع فى أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقا بهم فكما أنهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن فى بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور كما ستقف (١) عليه.

فالتقسيم الأقرب (٢) إلى التحقيق ما يوجد فى كتبهم أن كل موجود إذا لاحظته العقل من حيث هو موجود و جرد النظر إليه عما عداه فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع- من نفس ذاته بذاته الموجوديه بالمعنى العام الشامل للموجودات و يحكم بها عليه أم

١- من أن إمكان الوجودات الإمكانيه هو افتقارها الذاتى الذى هو كونها- أمورا تعلقه حيثيات ذواتها فى أنفسها و هى عين التعلقات و الارتباطات لا أنها أشياء لها التعلق و الارتباط و الضروره هى تأكيد الوجود و الامتناع هو تأكيد العدم و الإمكان هو سلب التأكيد فهو أمر بين الأمرين ليس بتأكد الوجود و لا العدم و هو أى الإمكان بهذا الاعتبار يقبل الشده و الضعف بحسب القرب و البعد من الطرفين و عنهما، ن ره

٢- يرد عليه أولا- أن هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود إلى واجب الوجود بالذات- و غيره من الممكنات وجودا أو ماهيه فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانيا إلى الواجب بالذات و بالغير و بالقياس إلى الغير و هو ظاهر. و ثانيا أن المراد بالموجود فى المقسم لا- بد أن يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته و الماهيه الموجوده بالوجود و لا بد أن يكون المراد بانتزاع الوجود حينئذ الحكم بالاستقلال بالموجوديه بنفسه أو بغيره و إلا فالانتزاع بمعنى وجدانه- موجودا ثابت فى جميع الأقسام و لا أقل فى الوجود الواجبى و الوجود الإمكانى فإن الوجود عينهما جميعا بناء على التشكيك و الواجب حينئذ فى تقرير التقسيم أن يقال إن كل موجود مستقل بالوجود عند العقل إما أن يستقل به بذاته أو بغيره و الأول هو الواجب و الثانى هو الممكن و يخرج من التقسيم حينئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ره و لو مع انضمام متعلقه من الطرفين هذا و أخذ الموجود فى المقسم على نحو يشمل الرابط و طرفيه جميعا إشكال آخر على التقسيم و يمكن دفع هذا الإشكال عن التقسيم بتقرير آخر و هو أن يقال إن كل ما يصفه العقل بأنه موجود بنحو ما إما أن يكون متعلق الوجود بغيره أو لا الأول الممكن و الثانى الواجب. و ثالثا أن التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقه إلى تقسيم الموجود إلى المستقل و الرابط من غير أن يحلل به معنى الإمكان و الوجوب من جهه كونهما مادتين للقضايا المؤلفه، ط

لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظه أمر وراء نفس الذات و الحقيقه كانتسابه إلى شىء ما أو انضمام شىء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته- الحق الأول و نور الأنوار على لسان الإشراق الوحده الحقيقه عند الفيثاغورثيين- و حقيقه الحقائق عند الصوفيه و الثانى لا يكون ممتنعاً لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود- فلنسمه ممكناً سواء كان ماهيه أو إنه إلا أن موجوديه الماهيات بانضمام الوجود إليها و انصباعها به و موجوديه الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء و الأظلال على الهياكل و القوابل بل بتطوره بالأطوار الوجوديه المنسوبه إلى الماهيات بنحو الانصباع و الاتصاف و الاستكمال و إلى القيوم الجاعل على نحو القيام و النزول و التشعشع و الالتماع و التجلى و الفيض و الرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه و غناه عما سواه فمصادق حمل مفهوم الموجود العام و مبدأ انتزاع هذا المعنى الكلى فى الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظه جهه أخرى و اعتبار أمر آخر غير ذاته من الحثيات الانضماميه أو الانتزاعيه التعليليه أو التقيديه و فى الممكن بواسطه حيثيه أخرى انضماميه اتحاديه- إذا أريد به الماهيه أو ارتباطيه تعلقيه إذا أريد به نحو من الوجود و إذ سينكشف لك بنحو البرهان أن موجوديه الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقه الوجود كما أشير إليه و أن مناط إمكان وجوده ليس إلا- كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه و مناط الواجبيه ليس إلا الوجود الغنى عما سواه فإمكان الماهيات الخارجيه عن مفهومها الوجود عبارته عن لا- ضروره وجودها و عدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطه و متعلقه و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقيه و ذواتها ذوات لمعانيه- لا استقلال لها ذاتاً و وجوداً بخلاف الماهيات الكليه فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل

الوجود إلا- أنها أعيان متصوره بكنهها ما دام وجوداتها و لو فى العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقليه إليها بأنها ليست موجوده و لا معدومه فى وقت من الأوقات بل هى باقيه على احتجابها الذاتى و بطونها الأصلى أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقه فيمكن الإشارة إليها و الحكم عليها بأنها هى و أنها ليست إلا هى و أنها لا موجوده و لا معدومه و لا متقدمه و لا متأخره و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها و لو فى وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء (١) بنعت من النعوت إلا- بأنها هى لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقه لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل- بأنها هى هى إذ ليست لها هويات انفصاليه استقلاليه و مع هذا فإنها عينيات صرفه بلا إبهام و وجودات محصنه بلا ماهيات و أنوار ساذجه بلا ظلمه و هذا مما يحتاج تصورهما إلى ذهن لطيف ذكى فى غايه الذكاء و الدقه و اللطافه و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطره مستأنفه و قريحه ثانيه فكما أن الماهيات (٢) الغير البسيطة التى لها حد لا يمكن تصورهما بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتيه فكذلك لا يمكن اكتناه شىء من أنحاء الوجودات الفاقره الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجوديه و مقوماته الفاعليه و من تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون فى كتاب البرهان أن الحد و البرهان متشاركان فى الحدود و أن الحد (٣) الأوسط فى البرهان بعينه هو

١- متعلق بقوله محكوما عليها، ه ره

٢- يعنى أن الماهيات الكليه المركبه كالإنسان و الفرس مع كونها أعيانا متصوره بكنهها إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق مع أن هنا شيئا و شيئا فكيف فى الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجوبى و الحال أن هنا شيئا و ربط شىء و الربط لا حكم له فى نفسه، س ره

٣- أى العلل المأخوذه فيه لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لأنه و هو بعينه و شخصه هو الحد المتأخر أى حقيقه الشىء لأن الفصل هو الصوره و شئيه الشىء بصورته- ٨٧ كما قال الشيخ صورته الشىء ماهيته التى هو بها هو و هذه العبارات الثلاث متقاربه و قد مر البيان المنطقى و الإلهى فتذكر و أما البيان المناسب لمذاق الإلهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد فهو أن عله الوجود المقيد المحدود كوجود زيد هو الفيض المقدس فإن ظهوره منطوقه فى ظهوره كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه و حقيقته أيضا هو لأنه تمامه و شئيه الشىء إنما هى بتمامه لا بنقصه- و لهذا قال فى أوائل كتابه المبدأ و المعاد أما عند المعبرين من المشائين فيشبهه أن يكون حيثه فاعليه الفاعل لوجود شىء داخله فى مصداق الحكم على ذلك الشىء بالوجود- و قال فى بحث مراتب العقل النظرى منه أو لعلك تقول إذا كان كل هيولى أولى قوه محضه و إمكانا صرفا و إبهاما محضه فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلى أن لكل واحد من صور الأفلاك الكليه هيولى خاصه سوى هيولى العناصر ثم أجاب بأن الفرق بين الهيوليات إنما كان بعللها فإن تحصلاتها بالعلل القريبه منها كالعقول الفعاله بانضمام الصور الحاله و شركتها إياه فى إفاده المواد ٨٨ ثم قال بعد كلام و لك أن تقول بحسب التحليل من النظر أن تحصل الشىء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج و لكن يجب أن يتفطن بأن فاعل الشىء بمنزله ذات الشىء بل أقرب منها إلى ذاته فالتحصل بالفاعل- ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشىء انتهى. و الحاصل أنه كما أن تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات و اختلافها عين اختلافها و إذا قيل ما الهيولى فى نفس الأمر صح أن يقال هى النار و الهواء و غيرها من

الصور كما يقال الهیولی مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله و مع الماء ماء و مع الهواء هواء و هكذا و الصوره شریکه لعله الهیولی كذلك فی كثير من الأشياء- التي هی الوجودات الخاصه بالنسبه إلى الفيض المقدس و على اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق ماده على الفيض و الوجود المنبسط كما یجىء فی بحث العله و المعلول من هذا الكتاب كان فیما نحن فیہ تحصل الصوره بالماده بعكس الهیولی و الصوره على اصطلاح الحكماء و يجوز أن یراد بكثير من الأشياء المفارقات النوریه حيث إنها لیست لها إلا- عله الوجود لتجردها عن ماده و الصوره فقوامها بعله الوجود فلیس لها ما هو إلا هی- و لا فرق بین أن یحمل لم هو فیها على اللمیة الفاعلیه أو اللمیة الغائیة لأنهما فیها واحد، س ره



الحد المتأخر الذى هو الفصل (١) فى الحد و ما ذكره المعلم الأول فى أثولوجيا أن الجواب عما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد يجد إشاره لطيفه غامضه بل واضحه إلى صحه ما قلناه.

و بالجمله تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهيه أو الوجود ليس إلا من تعاملات النفس و تصرفاتها.

و قد تبين مما ذكر من معنى الإمكان و الوجوب أن ما حظه فى نفس ذاته الإمكان و الافتقار لا يصح أن يقتضى وجود ذاته لا تاما و لا ناقصا و لا ترجيح وجوده أو عدمه سواء بلغا حد الوجوب أو لا فإذا تميز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود و أولويته رجحانا متقدما على وجوده و أولويه باعثه لتحقيقه إنما نشأ من الغفله عن كون

---

١- و الفصل هو الصورة و صورته الشئ ء ماهيته التى هو بها ما هو على ما قاله الشيخ فصار ما هو و لم هو واحدا، ه ره

الممكن فى نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا و ليس له امتياز و لا تأثير و لا اقتضاء أصلا.

و أيضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولويه وجوده و رجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده تميز و لا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما أولويه وجوده و تخصصه بمرتبته من مراتب الوجود و لا يقتضى ممكن آخر أولويه وجوده و تخصصه بتلك المرتبه مع عدم تميز شىء منهما عن الآخر لبطلانهما فى تلك المرتبه يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص- و أشير إلى معنى الإمكان الذاتى الشامل لجميع الممكنات فى قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ إِذِ الْهَالِكِ عِبَارَهُ عَنْ لَا اسْتِحْقَاقِيهِ الوجود فاستثنى وجهه و هو وجهه الوجوب الذى هو فعلية الوجود و بهذه النغمه الروحانيه قيل اهترت نفس النبى اهترازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد-

ألا كل شىء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محاله زائل

. و طربت طربا قدسيا لا حسيا و قال اللهم إلا أن العيش عيش الآخرة.

و أما الحق (١) فقد يعنى به الوجود فى الأعيان مطلقا فحقيقه كل شىء نحو وجوده العينية- و قد يعنى به الوجود الدائم و قد يعنى به الواجب لذاته و قد يفهم عنه حال القول و العقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فى الأعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق (٢) فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر و حق باعتبار نسبه الأمر إليه و قد أخطأ (٣) من توهم أن الحقيقه عبارته عن نسبه الأمر فى نفسه إلى القول أو العقد و الصدق نسبتهما إلى الأمر فى نفسه- فإن التفرقه بينهما بهذا الوجه فيها تعسف و أحق الأقاويل ما كان صدقه دائما

- ١- أى المذكور فى أول الفصل فله أربعة معان المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود و الوجود الدائم كوجود العقل و الحق تعالى شأنه و مطابقيه القول بالفتح للواقع و كذا مطابقيه العقد الذى فى القضايا المعقوله له، س ره
- ٢- و مرجعه إلى أن الحق هو الوجود العينية و إنما يتصف به القول بدعوى- أن مضمونه هو الوجود العينية و أما الصدق فهو مطابقه القول للخارج على أى حال، ط
- ٣- فجعل زيد قائم إذا كان قائما فى الواقع صادقا و الواقع حقا و هذا تعسف لأنه يكون من قبيل وصف الشىء بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق، س ره

و أحق من ذلك ما كان صدقه أوليا و أول الأقاويل الحقه الأوليه التي إنكاره مبنى كل سفسطه هو القول بأنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب فإنه ينتهى جميع الأقوال عند التحليل و إنكاره إنكار لجميع المقدمات و النتائج و هذه (١) الخاصه من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود و نقاوه (٢) ما ذكره الشيخ فى الشفا- لسبيل مقابيح السوفسطائيه أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون فإن حكموا بعلمهم بشىء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقيه اعتقاد ما- سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيه فى قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط إنكارهم الحق مطلقا و إن قالوا إنا شككنا فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم و هل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا- فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون و أنهم يعلمون شيئا معينا من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما و إن قالوا إنا لا نفهم شيئا أبدا و لا- نفهم أنا لا- نفهم و نشك فى جميع الأشياء حتى فى وجودنا و عدمنا و نشك فى شكنا أيضا و ننكر الأشياء جميعا حتى إنكارنا لها أيضا و لعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم و لا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار- إذا النار و اللانار واحد و يضربوا فإن الألم و اللأللم واحد ذنابه قسمه المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب و الممكن و الممتنع

١- أى الأحقيه فى التصورات إنما هى للموجود بما هى موجود فإنه أبده البديهيات و أغناها عن التعريف فالتصديق أيضا أوليتها باعتبارها، س ره

٢- إنما تعرض قبل الخوض فى المسائل لهذا إذ ما لم يبطل مذهبهم لا يفيد البرهان شيئا ثم إنه و إن نقاه إلا أن فيه بعد شيئا لأنه إذا كان معنى قوله أو تشكون أنكم تعلمون شككم بجعل كلمه إن مخففه من المثقله فلا- يلائمه قوله فيما بعد و إن قالوا إنا شككنا و أيضا يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم و إن كان قوله أو تشكون مقابلا لقوله هل تعلمون فلا يلائمه الأمور بصيغه الجمع و أيضا لا- يلائمه قوله أو الشك فيه كما لا يخفى لكن لا غبار عليه بأن يجعل قوله و إن قالوا إنا شككنا إلخ متفرعا على القائل المطوى لقوله هل تعلمون إن جعلنا أو تشكون مفعولا و كلمه إن مخففه من المثقله أو متفرعا على قوله أو تشكون لجعله مقابلا لتعلمون و شكا آخر مقدرًا لتعلمون إذ الإنكار بعد الشك غالبا فيدل عليه لفظ الإنكار و لا تكرر على أى التقديرين لأن شككتم و أنكرتم من باب جعل المتعدى نازلا منزله اللازم و فى الأول لم يكن كذلك، س ره

قسمه حقيقه أو فى مرتبتها لأن احتمال ضروره طرفى الوجود و العدم أو الإيجاب و السلب ساقط عن الاعتبار مع صحه القريحه و هى جاريه فى جميع المفهومات بالقياس إلى أى محمول كان فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانيه أو ممتنعها أو ممكنها- لكن حيثما يطلق الواجب و قسيماه فى العلم الكلى يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هى المستعمله فى فن الميزان لكن مقيده بنسبه محمول خاص هو الوجود.

و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغايره لتلك بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهيات واجبه لذواتها فمندفع (١)(٢) بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبه الزوجيه لا واجبه (٣) الوجود فاختلف (٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول- لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذى هو الماده و الجبهه و بعض (٥) أجله أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهيه كثبوت الزوجيه للأربعة إنما ينسب بالذات

١- و الأولى أن يقال أنكم أن أردتم بقولكم واجبه لذوات الماهيات سلمنا الملازمه و منعنا بطلان التالى و إن أردتم به واجبه لذوات اللازم منعنا الملازمه، س ره

٢- الدافع بهذا هو السيد الشريف فى حاشيه الشرح القديم، ه ره

٣- أى لا أن الأربعة واجبه الوجود و الظاهر أن يقال لا أن الزوجيه واجبه الوجود لكن لما استلزم وجوب الزوجيه لذاتها وجوب الأربعة كذلك لكونها نعتا- لا يتحقق بدون المنعوت و كيفا مختصا بالكم و لا سيما أنها لازمه لماهيه الأربعة قال ما قال، س ره  
٤- ٩١ قال فى الشوارق يعنى أن كون المتبادر فى هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته- إنما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه فى محمول خاص هو الوجود لا- لأجل التفاوت فى المعنى انتهى يعنى أن صاحب المواقف يريد أن الوجوب هنا يغير من جهه وضع اللفظ للوجوب- الذى هناك فيكون مشتركا لفظيا، ه ره

٥- هو المحقق الدوانى و حاصل ما أجاب عما ذكره المتوهم و هو صاحب المواقف أنه إنما يلزم كون الزوجيه واجبه لملازمها بذاتها إن كان ملازمها واجبا و ليس فليس- و هذا بناء على زعم هذا المحقق من أن لازم الماهيه لازم كلا الوجودين و هذا غلط لأن هذا ضم القسمين و الوحده معتبره فى الأقسام و حاصل رده قدس سره أن لازم الماهيه لازم لنفسها بلا مدخله وجودها حتى لو جاز ثبوت المعدومات لكان لازما لها فالظرفيه فى قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده ظرفيه بحتة فلا يتوقف لزومها لا على وجود الأربعة و لا على جاعل الأربعة توقفا ذاتيا، س ره

إلى نفس الماهيه و لا- يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهيه إلا- بالعرض فى الطبائع الإمكانيه الغير المتحققه إلا بالجعل و لا على وجودها إلا بالعرض أيضا- من جهه أنها حاله الاقتضاء مخلوطه بالوجود لا بالذات حتى يكون العله المقتضيه- مركبه عند العقل من الماهيات و حيثه الوجود لها على أن يكون القضييه المعقوده لذلك الحكم و صفيه ظن أن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبه الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها و ظن أن (١) الضروره فى قولنا الأربعة زوج ما دامت موجوده بالضروره ضروره و صفيه مقيد بقاء الوجود و لم يتميز الضروره الذاتيه عن الضروره بشرط الوصف و لا- الضروره الذاتيه الأزلية كما فى قولنا الله قادر و حكيم بالضروره عن الضروره الذاتيه الصادقه حاله الوجود أى مع الوجود لا بالوجود كما فى هذه الضروره أليس بين الضروره بالشىء زمانيه أو غيرها- و بين الضروره ما دام الشىء كذلك و بين الضروره الأزلية السرمديه الذاتيه فرق محصل فاتخذة سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضروره الذاتيه مع الوصف لا بالوصف- و هذه الضروره التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهيه المتقدمه و لوازمها المتأخره و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهيه لا بحسب الطبع و العليه المشهوريه

### فصل (٢) فى أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغير جميعا و فى عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا

١- يعنى هاهنا أمور ثلاثه الضروره الأزلية و الضروره الذاتيه فى حال الوصف على سبيل الظرفيه البحتة و الضروره بشرط الوصف و هى المشروطه و الوصفية فاختلط و لم يميز بين الذاتيه و المشروطه حيث جعل ضروره لوازم الماهيات مشروطه بوجودها و جاعل وجودها- مع أن قيد الوجود محمول على الظرفيه البحتة و لا بين الضروره الأزلية و الذاتيه فى حال الوجود حيث قال إن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إلخ- إذ لو ميز لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للملزم نظرا إلى ذات الملزوم و لا يلزم أن يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا نعم لا بد أن يكون عقد القضييه ضروريا ذاتيا فحسب، س  
ره

(١) كل ما لا عله له في ذاته لا يجب بعلة لأنك قد علمت أن مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بأنه موجود و محكيا عنه بذلك من غير حيثيه أخرى انضماميه أو انتزاعيه تقييده (٢) أو تعليليه فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقا و هو الضروري الأزلي الدائم و قد يكون نفس الموضوع من دون شرط و عله لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت- فالحيثيه المذكوره تؤخذ على نحو الظرفيه البحتة لا- على تعليل الحكم أو تقييده به- كقولنا الإنسان حيوان و الإنسان إنسان و يقال له الضروري الذاتى و قد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيه تعليليه خارجه عن مصداق الحكم و قد يكون مع حيثيه أخرى غير الذات تقييده سواء كانت سلبيه كزيد أعمى أو إضافيه كالسماء فوقنا أو اعتباريه (٣) كزيد ممكن أو انضماميه كزيد أبيض فصدق الموجوديه على

١- الحق أن المطلبين بديهيان و ما ذكره منبه عليهما و من فروعهما مسأله بساطه الواجب تعالى حيث يقال لو كان له أجزاء واجبات لم يؤد التركيب إلى الوحده إذ بين الواجبات إمكان بالقياس و لا علاقته حينئذ فكان كل واجبا على حده بسيطا هذا خلف و من فروعهما عدم جريان التسلسل فى الواجبات كما سيأتى فى دليل الشيخ الإشراقى على أن ماهيه الواجب إنيته من أنه لو كان له ماهيه كان لها أفراد غير متناهيه واجبه الوجود فلم يمكن أن يقال يلزم التسلسل لتكافؤها، س ره

٢- إذا قيد شىء بالحيثيه فذلك على ثلاثه أنواع أحدها أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداه و يسمى هذا حيثيه إطلاقيه مثل ما يقال الماهيه من حيث هي حكمها كذا أى مع قطع النظر عن جميع ما عداها حكم نفسها كذا و فى الموقف التاسع من الإلهيات الذى فى فيضه و إبداعه تعالى جعل المصنف الحيثيه الإطلاقيه قسمين- و أدرجها فى الحيثيه التقييده نظرا إلى ظاهر التقييد فى التعبير و غيره ثلث القسمه و الثانى أن يكون الغرض من التقييد بيان عله الحكم للمقيد و يسمى حينئذ تعليليه كأن يقال الإنسان من حيث إنه متعجب ضاحك و الثالث أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيد مع القيد مجموعين فيسمى حينئذ تقييده كأن يقال الجسم من حيث إنه سطح أبيض- فإذا قيل الأسود من حيث السواد قابض لنور البصر فالحيثيه تقييده و إذا قيل من حيث صنعه الصباغ قابض له فالحيثيه تعليليه، س ره

٣- هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص فالمراد به ما عد الخاص إذ الثلاثه اعتباريه و الانتزاعيه فى مقابل الانضماميه و تمثيله بزيد ممكن بناء على كون الإمكان- بمعنى تساوى الطرفين أو جواز الطرفين و إلا- فالإمكان بمعنى سلب الضروره يناسب الحيثيه السلبيه و نظره عند قوله من غير حيثيه أخرى انضماميه أو انتزاعيه إلى مجرد نفى الحيثيات و إلا- فالأولى تقديم التعليليه و التقييده على الانضماميه و الانتزاعيه- كما فعل عند التفصيل بأن يقال من غير حيثيه أخرى تعليليه أو تقييده انضماميه أو انتزاعيه سلبيه أو ثبوتيه إضافيه أو غير إضافيه، س ره

الواجب الوجود من قبيل الضروره الأزليه إذ معنى كون الشىء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أى معنى كان و أیه حیثیه كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود و الموجودیه فحيث نقول إذا فرض كون تلك الذات مستنده فى موجوديتها إلى عله موجه خارجة عنها لا- يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضى لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظته تأثيره فيها يبقى كونه مطابقا لصدق الوجود و محكيا عنها بالموجودیه أم لا يكون- فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده و عدمه- و اعتباره و لا اعتباره و قد فرض كونه مؤثرا هذا خلف و إن كان الثانى فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالى مستحيل و بطلان التالى بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

و من هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقه لزوميه مع واجب وجود آخر لو فرضنا إذ العلاقه العقلية إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها عله موجه لبعض آخر أو بين أمور تكون معلوله لعله واحده موجه بلا- واسطه أو بوسط فإننا نعلم أن الأمور التي ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه و الافتقار و الارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر- فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا و تكافؤا عقليا يلزم معلوليه أحدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شىء من الواجب و هو ينافى الوجوب الذاتى هذا خلف.

طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع (١)(٢) وجودين معا في ذات واحده و الملازمه تظهر بأدنى تأمل و كذا بطلان اللانتم فالذات الواجبيه بما هي واجبيه لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه سواء كان واجبا أو ممكنا (٣) كما لا يعرض لها الوجوب بالغير و لا- يأبى (٤) طباع مفهوم الواجبيه عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير و للغير إمكان بالقياس إليه إلا- إذا لوحظت بينهما علاقه العليه و المعلوليه و ارتباط الإيجابى و الوجوبى و شىء من ذلك لا- يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا- يكون بينهما معيه ذاتيه و لا- علاقه لزوميه بل مجرد صحابه اتفاقيه يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر و المضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر لا- يكفى فى تحققهما موضوعاهما- بل يفتقران (٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافه كما فصل فى كتاب البرهان- حيث تبين فيه كيفيه تحديد كل منهما و أنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

١- وجود بالذات لوجوبه و وجود بالغير لمكان التلازم، س ره

٢- يعنى أن أحد الوجودين بالذات و الآخر بالغير لمكان التلازم، ن ره

٣- يكون معلولا لواجب آخر و أما الممكن المعلول لهذا الواجب فهو و إن لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه، س ره

٤- لأن الإمكان المنافى للوجوب الذاتى هو الإمكان الذاتى فلا يأبى نفس مفهومه الإمكان بالقياس نعم يأباه إذا تحقق بينهما تلازم و هو بين الواجبين محال، س ره

٥- اعلم أنه قد يحصل التكرار فى التعريف لأجل الضروره مثل تحديد الإضافات- فإن كل واحد من المتضايقين لما كان العلم به مع العلم بالآخر لتساويهما فى المعرفه و الجهاله- مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف و جب أن يعرف بإيراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايقين ليتحصلا بسبب ذلك معا فى العقل و نخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما و مثاله ما ذكره الشيخ فى تعريف الأب و هو أنه حيوان تولد آخر من نوعه- من نطفته من حيث هو كذلك الحيوان هو الأب و الآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذا عاريين عن الإضافه و تولده من نطفته سبب كونهما متضايقين و قولنا من حيث هو كذلك تكرر لما مضى و هو ضرورى لأنه الذى يضيف معنى الإضافه إلى الحيوان- الذى هو الأب و يخص البيان المذكور به لأن الأب إنما يكون مضافا إلى الابن من هذه الجهه فالتكرار مع كونه منهيها فى الحدود هنا واجب و إلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفه بالأبوه لا من جهه صفه الأبوه لكن المقصود تحديد الذات مع الصفه، س ره



بل إنما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافه بينهما

### فصل (٣) في أن واجب الوجود إنيته ماهيته

#### إشاره

فصل (٣) في أن (١)(٢) واجب الوجود إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهيه له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنه الماهيه بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهيه هو الحيوان الناطق و وجودا و هو كونه في الأعيان و فيه وجوه.

#### الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته

يلزم كونه مع بساطته كما سنيين قابلا و فاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه و إما لغيره فلو كان معلولا- لغيره يلزم إمكانه إذ المعلوليه للغير ينافي الواجبيه هذا خلف فإذن الماهيه يكون قابلا للوجود من حيث المعروضيه فاعلا له من حيث الاقتضاء و في بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

#### الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشئ بوجوده

على وجوده- و بطلانه ضروري من دون الاستعانه (٣) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضى

١- الأولى ماهيته إنيته و إن كان الأول أيضا يفيد مفاد الثاني خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لا ماهيه له إلخ إلا أنه أنسب بمذهب الأشعري كما في الشوارق، س ره

٢- هذا البحث لا- محيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود إلى الواجب و الممكن بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته و انتزاعه بملا-حظه غيره فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجودا بالواسطه في الثبوت كالوجود الإمكانى أو بالواسطه في العروض كالماهيه فالواجب موجود بذاته من غير واسطه خارجه أعم من الواسطه في الثبوت و الواسطه في العروض إلا أن الذى يشبهه نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذى لا واسطه في الثبوت لوجوده فنفى الواسطه في العروض فى موردته يحتاج إلى هذا البحث حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم، ط

٣- أى نجعل التالي تقدم الشئ بوجوده على وجوده ليكون بطلانه ضروريا- لا ما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظريا و ليس المراد أنه من دون الاستعانه فى بطلان تقدم الشئ على نفسه بما ذكره و إن جرى لزوم التسلسل فيه لأنه على فرض جواز تقدم الشئ على نفسه تقدم على المتقدم لأن المتقدم نفسه و الفرض جواز تقدم الشئ على نفسه و هلم جرا و أما قوله وجود الشئ مرتين فهو من باب الاكتفاء بالأقل و إنما قلنا ليس المراد ذلك إذ لا دخل لقوله لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك إلخ فى إبطال تقدم الشئ بوجوده على وجوده مطلقا على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب

كيف و هو أبده من بطلان الدور فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل - دليلا على بطلان تقدم الشىء على نفسه و يمكن جعله دليلا- على بطلان تقدم الشىء هنا- و حينئذ لم يكن قوله إن كان نفس الماهيه غير مناسب و يمكن التعميم أيضا بأن يراد بالماهيه- مطلقها لا الماهيه الواجبه فقط، س ره

إلى وجود الشئ مرتين و إلى التسلسل فى الوجودات لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك و إن كان غيرها عاد الكلام فيه و تسلسل وجه اللزوم أن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهيه احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكنا ضروره احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى عله هى الماهيه لا- غير لامتناع افتقار الواجب فى وجوده إلى الغير و كل عله فهى متقدمه على معلولها بالضروره فيكون الماهيه متقدمه على وجودها بوجودها.

### الثالث لو كان زائدا يلزم إمكان زوال وجود الواجب

#### إشاره

و هو ضرورى الاستحاله- بيان الملازمه أن الوجود إذا كان محتاجا إلى غيره كان ممكنا و كان جائز الزوال نظرا إلى ذاته و إلا لكان واجبا لذاته مستقلا فى حقيقته غير متعلق بالماهيه هذا خلف-

#### و هاهنا بحث-

و هو أن إمكان الشئ لذاته لا- ينافى وجوبه للغير نظرا إلى ذات ذلك الغير فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظرا إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا- يستلزم إمكان زواله نظرا إلى ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضيه و موجه لوجودها على ذلك التقدير و الإيجاب(١) ينافى الاحتمال و الإمكان الخاصى و إن أريد بإمكان الزوال

١- إن قلت كيف يكون الوجوب الذاتى و وجوب ذلك الوجود بتلك الماهيه الموجه و لو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائما بماهيته هذا خلف و أيضا تلك الماهيه- لم تكن فى مرتبه نفسها وجودا و موجوده قلت هذا معنى الوجوب الذاتى عندكم و أما عند القائل بالماهيه له فمعنى الواجب بالذات الذات المقتضيه لوجود ذاته بذاته بلا مدخليه الغير و عدم كون الوجود فى مرتبه ذاته و ماهيته مذهبه و المصادره باطله، س ره

ما هو بحسب الذات الموجهه للوجود فهو ممنوع و السند ما مر.

و حاصل ما ذكره صاحب المباحث فى الاعتراض على الوجه الثانى الذى هو العمده من الوجوه الثلاثه أنه لم لا يجوز أن يكون  
 عله الوجود هى الماهيه من حيث هى هى فيتقدمه لا- بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أن ذاتيات الماهيه متقدمه عليها لا  
 بالوجود بل بالماهيه و كما أن الماهيه عله للوازمها بذاتها لا بوجودها و كما أن ماهيه الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل  
 أيضا ضرورى.

و رده الحكيم الطوسى فى مواضع من كتبه كشرح الإشارات و نقدى التنزيل و المحصل بأن الكلام فيما يكون عله لوجود أو  
 موجود فى الخارج و بديهه العقل حاكمه بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلحظ كون الشىء موجودا امتنع أن تلحظه  
 مبدءا لوجود و مفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليا عن الوجود أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم  
 حصول الحاصل- و عن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فإذن هى الماهيه من حيث هى هى و أما الذاتيات بالنسبه إلى الماهيه و  
 الماهيه بالنسبه إلى لوازمها فلا يجب (١) تقدمها إلا- بالوجود العقلى لأن تقومها بالذاتيات و اتصافها بلوازمها إنما هو بحسب  
 العقل لا كالجسم مع البياض.

و مما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز أن يكون معلول  
 الماهيه لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا و عله الموجود موجوده و عله المعدوم معدومه- و عله الشىء من حيث  
 هو شىء و ماهيه (٢) شىء و ماهيه فليس إذا كان الشىء قد

١- و الأولى أن يقال التقدم فى هذه المواضع بالتجوهر إذ فى مرتبه الماهيه من حيث هى التى هى مرتبه الخلو بعدم اعتبار  
 الوجود لا- اعتبار العدم الجزء متقدم على الكل و الماهيه على لازمها و لا وجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم حتى لو كانت  
 الماهيه متفرقه منفكته عن كافه الوجودات كما زعمته المعتزله لكان التقدم بحاله فما به التقدم و ما فيه كلاهما نفس التجوهر،  
 س ر ه

٢- عطف تفسيرى للشىء فالشىء هنا شئيه الماهيه كما فى قولهم أقسام الشىء معلوله الأسامى و أقسام الوجود مجهوله  
 الأسامى واحد معنى قولهم الشئيه مساوقه للوجود و حاصل كلام الشيخ اشتراط السنخيه بين العله و المعلول، س ر ه

يكون من حيث هو ماهيه عله(١) لبعض الأشياء يجب أن يكون عله لكل شىء- و كل ماهيه لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها و قد بين(٢) هذا فى الشفا و فى الإشارات و بالجمله لا- يجوز أن يكون سبب الشىء من حيث هو حاصل الوجود إلا- شيئا حاصل الوجود و لو كانت ماهيه سببا للوجود لأنها ماهيه لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأن ما يلزم الماهيه من حيث هى يلزمها كيف فرضت- و لا يتوقف على حال وجودها و محال أن يكون ماهيه عله لوجود شىء و لم يعرض لها وجود فيكون عله الموجود لم يحصل لها الوجود و إذا لم يحصل للعله وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعله ماهيه فيتبعها ماهيه المعلول مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساويه لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجودا إلا- و قد عرض للمثلث وجود فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود و ليس يجوز أن يقال للوجود ماهيه ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهيه لا يعتبر معها الوجود- فإن تلك الماهيه فى حال وجود المثلث تكون موجوده و فى حال عدمها تكون معدومه و ما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهيه وجود فليس يمكن أن يقال ماهيه الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود و لا يجوز أن يقال إنها و إن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود و لا- يجوز أن يقال أنها من حيث هى ماهيه يلزمها ماهيه الوجود و من حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهيه الوجود- فإن ماهيه الوجود لا يخلو عن أن تكون موجوده و ليس كماهيه كون الزوايا كقائمتين- من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهيه بل هذه الماهيه توجد بعد وجود المثلث و إن عدم المثلث عدت هذه الماهيه فإن قال(٣) قائل و أيضا فإن عدت

١- كماهيه الأربعة لماهيه الزوجيه، س ره

٢- يمكن أن يكون من كلام الشيخ و لا يحضرنى نسخه المباحثات، س ره

٣- أى إن قال بما هو المعتبر فى العله و المعلول من أنه وجد إن وجدت و عدم إن عدت- فجوابه أنه حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود لأن ما يلزم الماهيه يلزمها كيف فرضت فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم كما مر، س ره

ماهيه واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود بل كونها موجوده سبب للوجود فيحتاج إذن أن تكون موجوده حتى يلزمها وجود الوجود و إلا لم يلزمها إلا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجوده- فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود و هذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد(١) نظيره في هذا المقام.

### نقد وإشاره:

قد دريت أن نسبه الوجود إلى الماهيه ليست كنسبه العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهيه كون و لوجودها كون آخر يحل الماهيه بل الوجود نفس كون الماهيه و حصولها و ما به تتحصل فهي في حد نفسها في غايه الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبه بينهما اتحاديه لا تعلقيه و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا- متحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما(٢) ماده و صورته عقليتان فانصبغ الماهيه بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهيه مبهمه و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون عله للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقه نفس إضافه الموضوع له.

و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهيه على ما يتألف منها و تقدم الماهيه على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعليه و الكلام في التقدم الذي يكون بحسب العليه و التأثير.

- 
- ١- لأنه بعلاوه تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقه الوجود البحت- في كلامه تصريحات بموجوديه الوجود و أصالته و هي العمده في هذا المطلب الشامخ و غيره من المطالب العاليه، س ره
  - ٢- و ذلك إذا أخذ الجنس و الفصل بشرط لا و التركيب بين الماده و الصوره و إن كان اتحاديا كما سيجى ء في موضعه إن شاء الله تعالى إلا أنهما شيئان بالنظر إلى الماده متحصله بدون هذه الصوره أولا فإذا قبلت الصوره اتحدتا بحيث لا تمايز بينهما ثم الصوره قد تصير مجردة تكون من موجودات عالم المثال أو ملحقه بالعقل فتحصل بدون الماده و لتحقيقه موضع آخر، س ره

فإن قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد (١) من وجوه منها أنا قد بينا (٢) أن العلاقة بينهما اتحاديه- من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود- و الماهية منتزعه عنه و متحده معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه أن الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل و التقرر في الأعيان- لكونه نفس التقرر في الأعيان و الماهية مفهومه منه متحده معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلوليه و التأثير إذ الماهيات غير مجعوله و لا متأثره لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

بالجملة ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهية و إذا صدر الوجود تقرر الماهية لكن في مرتبه الوجود لا في مرتبه متأخره و لا متقدمه- إذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع.

و منها أن لوازم الماهية أمور انتزاعيه غير متأصله و قد حققنا أن الوجود أمر حقيقى فكيف يكون من لوازم الماهية و التقدم و التأخر بين الماهية و لازمها- و إن كانا متحققين من دون مدخليه الوجود فى شىء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية فى مرتبه اقتضاؤها للازمها مخلوطه بالوجود و إن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه فى مرتبتها غير متأخر عنها.

### توضيح و تنبيه: الشىء إما ماهية أو وجود

إذ المراد بالماهية غير الوجود- و لا- محاله يكون أمرا يعرضه الكليه و الإبهام فنقول كل ما هو غير الوجود و إن أمكن أن يكون سببا لصفه و يكون صفته سببا لصفه أخرى لكن لا يمكن أن

- 
- ١- فإن قلت المصنف يثبت تقدما آخر فى كثير من المواضع هو التقدم بالماهية و التقدم بالأحقيه و بمجرد هذا يثبت كلام السائل قلت ذلك بتبعيه القوم و بالنظر الجليل فافهم، س ره
  - ٢- ما ذكره إنما ينفى كون الوجود العينى من لوازم الماهية و أما الوجود المحمولى العام فهو محمول على الماهية فى أى مرتبه فرضت فالقول بكون الوجود من لوازم الماهية صحيح بالنسبه إلى الوجود المحمولى غير صحيح بالنسبه إلى الوجود العينى الأصيل، ط

يكون سببا لوجوده فإن السبب متقدم بالوجود و لا شىء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود و هذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود- فإن الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته

### وهم وإزاحه -

و لك أن تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود- فإن الوجود لو كان سببا لوجوده و كونه و السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده و أنه محال لكنا(١) نجيبك بأنا لا نسلم أنه محال فإن تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه و هو الوجود و غير الوجود يتقدم لا- بنفسه بل بوجوده و لا- شبهه فى عدم استحاله ذلك و لزياده الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الإنسان مثلا- إما أن يكون موجودا للإنسانيه و لأنه إنسان- و إما موجود بسبب شىء آخر من خارج لا- سبيل إلى الأول لأن الإنسان إنما يكون(٢) إنسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه إنسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الإنسان موجودا قبل كونه موجودا

١- الحق فى الجواب أن يقال وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا و أما ما ذكره من كون الوجود سببا لموجوديته لكن بلا وجود زائد فلا يدفع الإشكال فإن المراد بالموجوديه إما حقيقه الموجوديه فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشىء على نفسه- و أما معناها الاعتبارى فكما لا شبهه فى عدم استحاله ذلك كذلك لا شبهه فى عدم استحاله تقدم غير الوجود على الموجوديه بهذا المعنى اللهم إلا- أن يراد بالموجود مرتبه الأحديه و الكثر المخفى و بالموجوديه مرتبه الظهور و المعروفيه و الفيض المنبسط و سيأتى فى بحث التقدم و التأخر أن هنا تقدما آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل و هو صاحب المحاكمات و لو أريد بالوجود فى قوله فهو بعينه آت فى الوجود مفهومه و أنه أيضا ماهيه من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقى لم يمكن أن يقال تقدم ماهيه الوجود على موجوديته بنفسه لأن ذلك المفهوم بالحمل الأولى وجود لا غير، س

ره

٢- إنما يلزم المحال الذى ذكره لو كان قولنا الإنسان إنسان إذا كان موجودا قضيه مشروطه و ليس كذلك فإنه مأخوذ على سبيل الظرفيه البحتة لأن صدق الذات و الذاتيات عليها إنما هو فى حال الوجود لا بشرط الوجود كما مر و إلى هذه المذكورات أشار قدس سره بقوله و فيه تأمل، س ره



و هو محال فبقى أن لا يكون الإنسان موجودا إلا عن عله و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود.

فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا- يجوز أن يكون موجودا لأنه وجود لأنه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال.

فالجواب أن الوجود إنما يكون موجودا لا- بوجود آخر بل بنفسه فلا- معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا- أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا و لا محذور فيه.

فقد ظهر أن ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود و الوجود موجود بنفسه كما أن الزمانى يتقدم و يتأخر بحسب الزمان و الزمان كذلك بنفسه و كما أن الأجسام يختلف بالماده و الماده كذلك بنفسها و كما أن الأشياء يظهر بين يدى الحس بالنور و النور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء و فيه تأمل.

#### الرابع ما أفاده صاحب التلويحات -

#### إشاره

و هو أن الذى فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شىء منها موجودا و إذا صار شىء منها موجودا فالكلى له جزئيات أخرى معقوله غير ممتنعه لماهياتها بل ممكنه إلى غير النهايه و قد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد و إذا كان هذا الواقع واجب الوجود و له ماهيه وراء الوجود فهى إذا أخذت كليه أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيه لكان المفروض واجب الوجود- ممتنع الوجود باعتبار ماهيته و هذا محال غاية ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيه فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لأن جزئيات الماهيه وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبه فإذا كان شىء من ماهياته ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا و هذا محال فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له ماهيه وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت

الذى لا يشوبه شىء من خصوص و عموم هذا كلامه نور الله سره و أرى أنه برهان متين و تحقيق حسن و الإيراد عليه بأنه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرا موجودا إلى وجود و معروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا و تخصيص إطلاق الماهية على الكليه لا ينفع إذ المقصود أن الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقه الواجب - مندفع بأن كلامه مبنى (1) على أن تشخص الشىء فى الحقيقه نحو وجوده كما هو رأى أهل الحق المصرح به فى كلام أبى نصر الفارابى فكل ما يفصله الذهن إلى معروض و عارض هو الوجود كان فى مرتبه ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محاله و كل ما له ماهيه كليه فنفس تصورهما لا يأبى عن أن يكون له جزئيات غير ما وقع إلا - لمانع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه أنه لما كان الوجود و الإمكان و الامتناع من لوازم الماهيات و الذوات إذ المنظور إليه فى تقسيم الشىء إلى الأمور الثلاثه حاله فى نفسه مقيسا إلى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنع لذاتها أو واجبه لذاتها أو ممكنه لذاتها و الشقوق الثلاثه بأسرها باطله إذ الأول ينافى الوجود و الثانى ينافى العدم فيما لم يقع - و الثالث ينافى الوجود فيما يفرض واقعا و بطلان شقوق التالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم و هو كون الواجب معنى غير الوجود فإذا كان فى الوجود واجب بالذات - فليس إلا الوجود الصريف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم و لا خصوص.

و ما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أن دعوى عدم امتناع الجزئيات - الغير المتناهيه ممنوع و لم لا يجوز أن يكون لماهيه كليه أفراد متعدده متناهيه - لا - يمكن أن يتعدى عنها فى الواقع و إن جاز فى التوهم الزيادة عليها و لو سلم عدم التناهى فهو بمعنى لا - يقف و بطلان اللازم حينئذ ممنوع و لو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر فغايه ما يلزم أن يكون الواجبات غير متناهيه فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلا إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهيه

---

١- أى يمكن تميم البرهان على مذهب أهل الحق لا مذهب الشيخ لأنه قائل باعتباريه الوجود، س ره

موجوده معا و لزوم ترتب الواجبات غير بين (١) و لا مبين.

لأننا نقول أما بطلان ما ذكره أولا- فبأن كل ماهيه بالنظر إلى ذاتها لا يقتضى شيئا من التناهي و اللاتناهي و لا مرتبه معينه من المراتب أصلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجه عن نفس الماهيه لا يأبى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهيه- و أما فساد ما ذكره ثانيا و ثالثا فبأن الكلام هاهنا ليس فى بطلان التسلسل فى الواجبات- عدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى قيل إن بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام فى أنه إذا كان للواجب ماهيه كليه يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع- إذ الماهيه لما لم يكن من حيث هى إلا هى كان الوقوع و اللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هى أن يكون لها أفراد غير واقعه- و لما كان كل من الوجوب و الإمكان و الامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى أن لا- معنى من المعانى فى ذاته خارجا عن أحد هذه المعانى- فإذا وجب لذاته فرد من ماهيه كليه كانت جميع أفرادها واجبه لذاتها و كذا امتنعت لو امتنع و أمكنت لو أمكن.

فنقول تلك الأفراد المفروضه الغير الواقعه لم تكن واجبه لذاتها و إلا لما عدت و لا ممتنع و إلا لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا هذا خلف لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته و لا ممكنه و إلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضا فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهيه غير الإنيه لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث و هو محال.

### شك و إزاله:

و لعلك تقول إنهم صرحوا بأن تشخص العقول من لوازم ماهياتها- بمعنى أن ماهيه كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضى انحصار نوعه فى شخصه فليكن (٢) الواجب ذا ماهيه يقتضى لذاتها الانحصار فى واحد فكيف حكمت بأن

- ١- بل خلافه مبين إذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان بالقياس لا وجوب بالقياس و لا بالغير، س ره
- ٢- إن قلت هذا ما مر بقوله و الإيراد عليه بأنه لم لا- يجوز أن يفصل إلخ قلت ما مر كان بحسب الاحتمال العقلى و ما هاهنا بحسب أصولهم و أيضا هاهنا تجويز كون التشخص- من لوازم الماهيه لا فى المرتبه و فيما مر تجويز كونه فى المرتبه، س ره

الماهيه لا تقتضى شيئا من مراتب التعين.

فاعلم أن كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهيه المطلقه تقتضى التعين فقد أشرنا إلى أن التعين بمعنى ما به التعين فى الأشياء نفس وجودها الخاص و الوجود مما لا- يقتضيه الماهيه كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء أم لا و هو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته و أما التعين بمعنى المتعنيه فهو أمر اعتبارى عقلى لا بأس بكونه من لوازم الماهيه بأى معنى كان لأنه ليس أمرا مخصوصا يتعين به الشىء

### الوجه الخامس

و هو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراق و يناسب مذهب (١) المشائين و هو أن الوجود لو كان زائدا على ماهيه الواجب لزم وقوعه (٢)

١- حيث قالوا بجنسيه الجوهر بمعنى ماهيه إذا وجدت إلخ ١٠٦ و أما الشيخ الإشراقى فقد قال فى حكمه الإشراق و اعلم أن الجوهرية أيضا ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسميه بل جعل الشىء جسماء بعينه هو جعله جوهرًا إذ الجوهرية عندنا ليست إلا- كمال ماهيه الشىء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل و المشاءون عرفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى و الموجوديه عرضيه إلى آخر ما قال، س ره

٢- هذا ممنوع و لا يمكن إلزام القائل بالماهيه للواجب تعالى بذلك إذ الماهيه غير منحصره فى الماهيه الجوهرية و العرضيه بل كما أنهم يقولون إن الموجود فى الموضوع هو العرض و الموجود ذو الماهيه مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر و الموجود لا فى الموضوع مطلقا يصدق على الواجب تعالى كذلك هذا القائل يقول الماهيه البسيطة الواجبيه التى يقتضى وجودها و يلزمها الوجود كلزوم الزوجيه للأربعه هى الواجب و الماهيه الإمكانيه التى لا تقتضى الوجود هى الماهيه الجوهرية و العرضيه و إن كان اقتضاء الماهيه للوجود باطلا إلا أنه الوجه السابق فلم يكن هذا وجهها على حده نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بأن يقال لو كان للواجب تعالى ماهيه سوى الوجود و لو كانت ماهيه بسيطه نوعيه لكان زوجا تركيبيا و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه أن الواجب حينئذ مجموع الماهيه و الوجود لا الماهيه فقط إذ المراد بها ما هى مقابله للوجود فليست من حيث هى إلا- هى فلا- يمكن كونها بلا- وجود حقيقه الواجب تعالى و هو ظاهر و لا من حيث كونها ملزومه للوجود بحيث يكون الوجود خارجا و الحقيقه نفس الماهيه اللاموجوده و اللامعدومه بل مجموع الماهيه و الوجود حقيقته تعالى و هذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازما و الآخر ملزوما كما أن التركيب لا يسلب عن الممكن بجعل الوجود عارضا و الماهيه معروضه أو بالعكس- و لا بجعل العروض حقيقيا أو تحليليا فلا يرد علينا ما أورده المصنف قدس سره فى الإلهيات على قولهم كل عرضى معلل بأنه فى غير العروض التحليلي و أن حجتهم مغالطه من باب الاشتباه- بين عارض الماهيه و عارض الوجود لأننا جعلنا المحذور هو التركيب و هو يلزم بلا شبهه إذ كما أن حيثه الوجدان و الفقدان متغايران كما أخذ فى برهان كون بسيط الحقيقه كل الأشياء كذلك حيثه لا- يأبى عن الوجود و العدم و حيثه يأبى عن العدم- و إن كان دليل القوم أيضا صحيحا إذ عند

الاعتبار و التحليل إلى الحثيتين النفس الأمريتين يحكم العقل بالعروض و التعليل و الحكم بالتعليل فى التحليل أيضا باطل فى الواجب تعالى عند العقل و أما بطلان التالى فلوجهين الأول أن العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى - واحد أحد بسيط فرد لا يجوز فيه شىء و شىء فإن عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهيه - أو بالنور فهو نور بلا ظلمه أو بالفعل فهو فعله بلا قوه و هكذا فى غيرها من الأطراف القابله - التى يجوز فى حقه و الثانى أنه سيجىء كما أن الإمكان ماده التركيب كذلك التركيب صورته الإمكان كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل زوج تركيبى ممكن - إذ كل مركب محتاج و الحاجه نفس الإمكان أو مساوقه له أو معلوله له كما سيأتى. و لنا وجه آخر فى إثبات هذه البغيه العظمى و الوجهه الكبرى التى هى عندنا - كالشمس فى رابعه النهار و إن قال إمام المشككين فى بعض كتبه إن علم الذات عليه عقده الشك من أن الوجود عين ماهيته تعالى أو زائد عليها و هو أنه لو كان للواجب أيضا ماهيه لزم إمكان تعقله للبشر و اللازم باطل عقلا و اتفاقا فالملزوم مثله - بيان الملازمه أن سنخ الماهيه ممكن التعقل و الاكتناه أينما تحققت كما اشتهر أن التعريف للماهيه و بالماهيه و قد مر أن الكلام فى الماهيه المصطلحه التى هى غير الوجود و هى حيثه لا تأبى عن الوجود و العدم و لو لم تعقل بالفعل فلا أقل من إمكان التعقل - كما أن ماهيه الإنسان ممكنه التعقل و إن لم يعقلها العامى بالفعل و لو فرض أن الممكن لم يكن له ماهيه لم يمكن تعقله أيضا إذ وجوده الخارجى لا يحصل فى الذهن و إلا لانقلب كما مر و لهذا قالوا الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا فالجزئى الذى هو الوجود العينى المتشخص بذاته لا ينال إلا بصريح العرفان و المشاهده الحضوريه - و هو أيضا لا يتيسر بالنسبه إلى حقيقه الوجود إلا بالفناء المحض و الطمس الصرف فى نظر شهود العارف و إن كان فى الواقع من وراء حجب أو حجاب حتى فى العقل الأول فواجب الوجود صرف الوجود الذى لا يمكن اكتناؤه. وجه آخر لو كان له ماهيه لم يكن محيطا بكل التعينات لأن خصوصيه أیه ماهيه كانت - لا - تجامع خصوصيات الماهيات الأخر فلا بد أن يكون هو تعالى وجودا يجامع كل التعينات و ينبسط على كل الماهيات، س ره

تحت مقوله الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتربك ذاته و هو محال.

و أيضا كل ما صح (١) على الفرد صح على الطبيعه من حيث هي

---

١- و سره أن اللابشرط و لا سيما المقسمى عين الفرد فصحه شىء على الفرد عين الصحه على الطبيعه، س ره

و كل ما امتنع على الطبيعه امتنع على أفرادها و لما لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضروره لما يشاهد من حدوث العنصريات و زوالها صح وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقوله الجوهر للزم فيه جهه إمكنيه باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهيه زائده على الوجود فهو إما جوهر أو عرض و الواجب ليس جوهرًا كما عرفت و لا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهيه سوى الوجود.

## شكوك و إزاحات

### إشارة

(١) قد أورد على كون واجب الوجود محض حقيقه الوجود بلا مقارنة ماهيه وجوه من الإيراد-

### منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهيه

فحصول هذا الوصف (٢) له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك لا متناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب و هو محال كما سيجيء و إن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره ضروره توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضى المقارنه.

لأننا نقول فيذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضى.

و أوجب بأن حصول هذا الوصف له لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقه لسائر الوجودات عند المشائين و بالتماميه و النقص أو الغنى و الفقر عند حكماء الفرس و الخسروانيين و هذا تفاوت عظيم جدا فإن حقيقه الوجود ما لم يشبه ضعف و قصور لا- يلحقه معنى من المعانى التى هى غير الوجود التى يعبر عنها بالماهيات- و القصور و الضعف من مراتب الإمكانات و التنزلات كما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور و القصور عدمى و كذلك تنزلات مراتب الوجود الذى هو حقيقه النور عند هؤلاء

١- بناء هذه الشبهه و أمثالها على اعتباريه الوجود و كون الوجودات الخاصه حصصا اعتباريه و حينئذ يلزم كونها متحده بالحقيقه

و بناء الجواب على أصله الوجود- و كون الوجودات الخاصه حقائق عينيه فافهم، ن ره

٢- أى التجرد عن الماهيه، ه ره

العظماء من الحكماء الفهوليين و قصوراتها إنما تنشأ من خصوصيات هوياتها- التي لا- تزيد على حقيقتها المتفق في أصل الوجود و النوريه

### و منها أن الواجب مبدأ للممكنات

فلو كان (١) و جودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كل وجود كذلك و هو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن عله لنفسه و لعله و إلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد- لزم تركيب المبدأ الأول بل عدمه ضروره أن أحد جزئه و هو التجرد عدمى و إن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئية و هو التجرد.

و الجواب كما مر أن ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا و حقيقه كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصلا و غنى كما هو عند الأقدمين.

### و منها أن حقيقه الله لا يساوى حقيقه شىء من الأشياء

لأن حقيقه ما سواه مقتضيه للإمكان و حقيقته تعالى منافيه للإمكان و اختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على أن (٢) و جود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا- ثم ليس مع ذلك الوجود شىء آخر غير ذاته (٣) بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساويه فى تمام الحقيقه لذاته.

- ١- لا- يقال يمكن جريان ذلك فى صورته عدم التجرد بل مفسده الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدأ لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق لأنا نقول لا يجعل المستدل الوجود مع الماهيه مطلقا مقتضيه للتجرد حتى يقال المقتضى موجود فى الممكن بل مع الماهيه الواجبه أى بشرطها فافهم، س ره
- ٢- أى مع أن و يحصل حينئذ قياس على ترتيب الشكل الثانى هكذا حقيقه الواجب تعالى لا يساوى حقيقه شىء ما و وجوده يساوى حقيقه شىء ما و هو وجودها فحقيقته غير وجوده، س ره
- ٣- ذلك لأن المفروض أنه عين الوجود فقط فيلزم أن يكون حقيقته مشاركه لصفه الممكنات تعالى عنه ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى، س ره



و أجيب (١) بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا- جزءا منها بل عارض لها- وهذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركته الواجب إياها فى معنى الوجود.

و أيضا كما خالف حقيقه الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها فى اللوازم لأن وجوده يقتضى التجرد و الوجوب و وجودات الممكنات تقتضى الإمكان و القيام بالغير فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات و جب أن يكون حقيقه الله تعالى مخالفه لوجودات الممكنات فى الماهيه و هو خلاف ما ذهبوا إليه.

فالحق فى الجواب على طريقه المشائين أن يقال أن وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقه الوجود بل يشاركتها فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من المعقولات الثانيه و هذا المفهوم و إن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى و اتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقه.

### و منها أن الواجب إن كان نفس الكون فى الأعيان

أعنى الوجود (٢) المطلق

١- قد سلم المشاركه لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض و حاصل التضعيف أن المشاركه لم تنف و هى مناط الإشكال و أن تسليم المشاركه فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب و وجودها ملزوم الإمكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان فالمساواه المأخوذه فى الكبرى باطله فظهر أن قوله و أيضا إلخ من تتمه التضعيف و الأولى أن يجعل هذا جوابا آخر لا من تتمه التضعيف و حاصله أن اختلاف اللوازم لو كان سببا لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفه ففى الجواب على طريقه المشائين نختار كذا و على طريقه الأقدمين نختار كذا فتأمل، س ره

٢- أن له إطلاقات- أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. و ثانيها الوجود الانبساطى المعبر عنه بالنفس الرحمانى و الفيض المقدس و مرتبه كن و الرحمه الواسعه و برزخ البرازخ و الأزل الثانى الظلى و الحقيقه المحمديه المطلقة و الحق المخلوق به و الماء الذى به حياه كل شىء و مقام أو أدنى- و بعض هذه الألقاب يطلق على مقام الواحديه و له ألقاب أخرى. و ثالثها المفهوم المطلق الانتزاعى فإن أراد الأولين فلا تعدد و إن أراد الأخير فلا نزاع فى زيادته، س ره

لزم تعدد الواجب ضروره أن وجود الجوهر غير وجود العرض و إن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود و التجرد مع أنه عدمى لا- يصلح أن يكون جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا- يكون الواجب واجبا لذاته و إن كان غير الكون فى الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضروره أنه لا يعقل الوجود بدون الكون و إن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلا- فيه و هو محال ضروره امتناع تركيب الواجب أو خارجا عنه و هو المطلوب لأن معناه زياده الوجود على ما هو حقيقه الواجب.

و بوجه آخر (١) أنا لا نشك فى أن معنى الوجود الكون و التحقق فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون و الثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا- إذ لا معنى للوجود الخاص بالشىء إلا كونه و تحققه و إن اشتمل على معنى الكون- كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه و أيا ما كان يلزم أن يكون له ماهيه كلييه و أنه محال.

و الجواب أما عن الأول فبأن الواجب نفس (٢) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها و لا- نزاع فى زياده الكون المطلق الذى هو أمر عقلى كالشيئيه و نظائرها عليه كما مر لكن موجوديه الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من أن ماهيه الحق موجوده لا- بوجود يلحقه أى من خارج و ليس كالإنسانيه التى هى موجوده بأن لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس و هو نفس الواجبيه و هى معنى بسيط (٣) و إن كان المعبر يعبر

- 
- ١- الفرق بينه و بين سابقه أن المراد بالكون فى الأعيان فى السابق مفهومه و لكن من حيث التحقق و بغير الكون شيئيه الماهيه و فى هذا الوجه أيضا المراد بالكون- ذلك المفهوم بما هو مفهوم إلا أن المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقى، س ره
  - ٢- أى ليس نفس الكون فى الأعيان و لا هو مع قيد التجرد و لا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا، ه ره
  - ٣- و هو تأكد الوجوب، ه ره

عنه بلفظ مركب (١) أو إن كان (٢) له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع دائماً و هو له من وجود الحق لكونه موجوداً أو جعل (٣) أنه موجود في أصله و ماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجوداً أى بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش و قيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هـ هي فيه و اختار في التعليقات الشق الثانى حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود و صحفوه (٤) بأنه يجب وجوده و هو سهو.

و الحاصل أن حقيقه الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بأن الحصة من الكون فى الأعيان زائده على الوجود المجرد المبدئى للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب- و ليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته و بأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين مع أنه لا أولويه لأحدهما بالعارضيه و الآخر بالمعروضيه إذ لا نزاع

١- و يقول وجود واجب، هـ ره

٢- يعنى أن وجوده تعالى عين ماهيته فهو نفس الوجود و عين الواجبيه إلا أن يراد الوجود العام و الوجوب الذى هو كيف النسبه فيجوز حينئذ أن يقال هو تعالى ذات أى وجود حقيقى له الوجود العام أو ذات يجب له الوجود العام أى يستحق حملة و كلمه أو بمعنى إلا لكن المشهور أن موردها صيغه المضارع المنسوب بأن المقدره أو عطف على مضمون السابق و المنفصله لمنع الخلو أى إما أن يراد وجوده الخاص الحقيقى فهو نفس الوجود و الوجوب و إما أن يعتبر الوجود البديهى المشترك فيه العام فكذا و كذا و على أى تقدير فقوله أو إن كان إلخ ناظر إلى قوله و هو نفس الواجبيه و قوله أو يؤخذ إلخ- ناظر إلى قوله نفس الوجود،

س ره

٣- بمعنى أن حقيقته أنه موجود فحينئذ يسأل عن تكرير الوجود و نحن نتسامح و نقول له وجود أى بالمعنى العام. و وجه التسامح أن مراد السائل هو حقيقه الوجود فنحمل كلامه على خلاف مراده أو نناقش و نقول ليس بنى وجود لكن الوجود الزائد و فى التعليقات اختيار هذا الشق، س ره

٤- يعنى أن القدماء من الراسخين فى الحكمه كانوا يعبرون عن الواجب تعالى بقولهم بحت وجود و المتأخرون للتشابه الخطى صحفوه إلى قولهم يجب وجوده بازدياد الهاء لتتميم اللفظ لظنهم أن الضمير المضاف إليه سقط من النسخ إلا أنهم غلطوا و سهوا فى التصحيف و التحريف، س ره

لأحد في زياده مفهوم الكون العام و حصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصيه ما- لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفه إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقه الواجب أم زائد عليه فإن (١) وقع في كلامهم أن الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصداق حمله و مطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته (٢) و في الممكنات ليس كذلك و أما عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي و إن كان مطلقا (٣) مشتركا فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت (٤) هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم

### و منها أن الوجود معلوم بالضروره و حقيقه الواجب غير معلومه

و غير المعلوم غير المعلوم ضروره.

و أجب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقه الواجب.

### لمعه إشراقه

(٥) أما أن حقيقه الواجب غير معلومه لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء و العرفاء و قد أقيم عليه البرهان- كيف و حقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به و ليس الوجود الخاص للشيء

١- كما وقع في كلام صاحب حكمه العين حيث أثبت أولا أن مفهوم الوجود مشترك- ثم قال و هو عين في الواجب زائد في الممكن، س ره

٢- من غير حيثه أخرى انضماميه أو انتزاعيه تقييده أو تعليليه، ه ره

٣- إطلاق حقيقه الوجود انبساط نوره على هياكل الأشياء و انبساطه رحمته التي وسعت كل شيء و إحاطته التي لا يبقى معها شيء غيرتش غير در جهان نگذاشت، ن ره

٤- أي كون الوجود ليس بكلي مع كونه مطلقا كليا في التحقق أعني محيطا بحيث لا ثاني له في الوجود منبسطا على الماهيات كضوء الشمس فإنه مع كونه شخصا منبسط على المستضيئات و الكليه في الوجود معناها الإحاطه و قد يطلق الكلي بهذا المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلي مع كونه شخصا أو المراد عرفان كون الوجود ليس بكلي مع كونه مشتركا كما بينا أن كون الوجود الحقيقي مشترك أنه من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مشترك فيه و من حيث العكس مشترك فتذكر، س ره

٥- إشاره إلى تحقيق و إلى جواب آخر بمنع الكبرى كما أن الجواب المشهور منع الصغرى، س ره

متعدداً (١) بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها والعلم بالشئ ء ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشئ ء للذات المجردة و أما أن حقيقته غير معلومه لأحد علماً اكتناها و إحاطياً عقلياً أو حسياً فهذا أيضاً حق لا يعتريه شبهه- إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطه و الاكتناه فإن القاهريه و التسلط للعله بالقياس إلى المعلول و المعلول إنما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و ليس لها حصول تام عنده و أما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسه عن الحصر و التقييد بالأمكنه و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودي (٢) و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطه به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوى و المواد لا لمنع و بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهه كماله الأقصى- و الدنو الأدنى من جهه سعه رحمته فهو العالی في دنوه و الدانی في علوه و إليه أشير في الروايه عن النبي ع لو دلتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى (٣) قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العله الأولى متصله بنا لفيفه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر

١- فلا يتصور له وجود ذهني لأنه في كل مرتبه عين الموجوديه الخاصه و الانقلاب محال، ن ره

٢- كما في التنزيل أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا S برد آب زين بحر فيروزه ای Z بگنجایش خویش هر كوزه

ای Z نبیند ز دریا بجز آب خویش Z نداند کس از هستی خویش بیش Z، ه ره

٣- و في نسخه لو أدلتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى،

و أوفر و أشد استغراقا و قال المحقق الشهرزورى فى الشجره الإلهيه الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها لأن كل جمال و كمال رشح و ظل و فيض من جماله و كماله فله الجلال الأرفع و النور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته و شده ظهوره و الحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا- بالكنه لأن شده ظهوره و قوه لمعانه و ضعف ذواتنا المجرده النوريه يمنعا عن مشاهدته بالكنه كما منع شده ظهور الشمس و قوه نورها أبصارنا اكتناهاها لأن شده نوريته حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده- لكن لا نحيط به علما كما ورد فى الوحي الإلهي وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و اعلم أن معنى كون شده النوريه العقليه أو الحسيه حجابا للعقل أو الحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شىء منهما و فتوره عن نييل مطلوبه و الاكتنا به فإن الحجاب عدمى و حقيقه الواجب صرف الوجود و محض النوريه بلا مصحوبيه شىء- من الأعدام و الظلمات و النقائص و الآفات.

فإن قيل إذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الإشراقى للنفوس المتألهه- و لا شك أن المشهود بالشهود(1) الوجودى ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه و المشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفيه لا غير.

قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهده ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لا يشاهد ذاته إلا بواسطه عين وجوده و مشاهده نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهه شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودى لا- بحسب ما هو المشهود- و هذا لا ينافى الفناء الذى ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات و الإقبال بكيه الذات إلى الحق فلا يزال العالم فى حجاب تعينه و إنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصير مانعا عن الشهود و لم يبق له حكم و إن

١- أى المشاهده بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن إلا بعين وجوده الخاص، ه ره

أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون (١) حكمه باقيا كما قال الحلّاج (٢).

بيني وبينك أنى ينازعنى فإرفع بلطفك أنى من البين

### حكمه عرشه:

أعلم يا أخا الحقيقة أيديك الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا و هو عبارته عن إدراك شىء مع الذهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأن المدرك ما ذا و قد يكون مركبا و هو عبارته عن إدراك شىء مع الشعور بهذا الإدراك و بأن المدرك هو ذلك الشىء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد فى أصل فطرته لأن المدرك بالذات من كل شىء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك و تلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقع (٣) سمعك ليس إلا نحو وجود ذلك الشىء سواء كان ذلك الإدراك حسيا أو خياليا أو عقليا و سواء كان حضوريا أو حصوليا و قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء و المتألهين من الحكماء

١- كما إذا استغرقت فى مشاهدته وجهك فى المرآت و يكون للمرآت لون فأنت لاستغراقك فى مشاهدته وجهك و كون المرآت و العكس آله لحاظ وجهك لا تلفت إلى اللون و لكنه باق فى الواقع كما قيل - S\ تو او نشوى لكن اگر جهد كنى Z\ جایی برسی كز تو توئی برخیزد\، س ره

٢- أول المناجاة- S\ أنت المنزه عن نقص و عن شين\ Z\ حاشاى حاشاى عن إثبات اثنين\ Z\، س ره

٣- فى مرحله العقل و المعقول و خلاصه ما حققه هناك أن غير المحصلين منهم إما أن أرادوا بصوره الشىء فى تعريف العلم ماهيته التى هو بها ما هو و ماهيه لا يمكن أن يكون سنخ العلم الذى هو من حقيقه النور و الظهور و إما أن أرادوا بها ماهيه الموجوده بالوجود المادى و لكن بحذف الماده عنها فالوجود المادى أيضا لكونه للماده بل غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا لا- يصلح للعلم و المعلوميه بالذات و إذا بطل هذان فمراد المحصلين بالصوره نحو وجود آخر مجرد نحو من التجرد مغايرا للوجود المادى من ثمانية أوجه كما حققه هناك و إذا كان نحو من الوجود و الوجود عين الربط بالحق تعالى فهو المدرك بكل إدراك، س ره

أن وجود كل شىء ليس إلا حقيقه هويته المرتبطه بالوجود الحق القيوم و مصداق(١) الحكم بالموجوديه على الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقه مرتبطه بالوجود الإلهي و سنقيم البرهان على أن الهويات الموجوديه من مراتب تجليات ذاته و لمعات جلاله و جماله فإذن إدراك كل شىء ليس إلا ملاحظه ذلك الشىء - على الوجه الذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذى هو وجوده و موجوديته و هذا لا يمكن(٢) إلا بإدراك ذات الحق تعالى لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسله الممكنات و غايه جميع التعلقات لا بجهه أخرى من جهاته كيف و جميع جهاته و حيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبين فى مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأى إدراك كان فقد أدرك البارى(٣) و إن غفل عن هذا الإدراك- إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين ع أنه قال

: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و روى معه و فيه

و الكل صحيح فظهر و تبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده و لا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشىء لا امتناع ذلك بالبرهان كما مر.

و أما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف و الشهود كما يختص بخلص الأولياء و العرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين فى صفاته و آثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف و الرساله و فيه يتطرق

١- ١١٧ قال فى المبدأ و المعاد و يشبه أن يكون حيثه فاعليه الفاعل داخله عند المعبرين من المشائين فى مصداق الحكم بأن الممكن موجود، س ره

٢- هذا و إن كان عسيرا على غير أهل العلوم الحقيقه لكنه هين على أهلها بشرط تذكر بعض القواعد البينه و المبينه فالعلم نعم المعين و نعم الدليل مثل أن الوجود أى مطلقه خير أو أن الوجود فى أى مرتبه كان عين النور و الحياه و العلم و الإراده و القدره و نحوها إلا أنها خفيت إذا تنزل الوجود و إذا علا كما فى النفس و ما فوقها برزت- و أن لا ميز فى صرف الشىء و أن وحده الحق حقه لا عدديه فهذه و أمثالها إذا صارت ملكه لطالب الحق لم يبق له ريب، س ره

٣- أينما تُؤَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ نَعَمَ مَا قِيلَ - S بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای Z\ ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده ای Z\، ه ره



الخطاء و الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان و التفاضل بين العرفاء و المراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطاء و الجهالة أصلا كما في الفارسيه-

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است است کان فکری است

. فياذن قد انكشف أن مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهويه الإلهيه التي هي المحبوب الأول و المقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهده و ينظر إليه لا على وجه يعتقد الأشاعره و بأذنه يسمع كلامه و بأنفه يشم رائحه طيبه و بجميع ظاهر بدنه يلمس لا- على وجه يقوله المجسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى و الجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنه و الجهات- و تجرد حقيقته عن المواد و الجسمانيات و ما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف و الشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء(١) عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه- و إليه الإشاره(٢) بقوله تعالى وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ وَ التَّسْبِيحُ وَ التَّقْدِيسُ لا يتصوران بدون المعرفه و قوله تعالى إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

١- فيه إشاره لطيفه دقيقه عميقه إلى كون هذا النحو من الشهود الفطرى- و الظهور الحضورى عقليا مع كون المظاهر و المشاعر حسيه فإنه سبحانه تعرف إلى كل شىء فظهر لكل شىء و فى كل شىء لكن بظهور مقدس عن التحديد منزه عن التجدد و بحضور غير محدود كما ورد فى الحديث النبوى: غائب غير مفقود حاضر غير محدود و السر فيه هو أن الوجه الذى به يواجه كل شىء ربه تعالى شأنه و به يرتبط به سبحانه- مطلق مقدس عن الحصر و التحديد إذ المقيد لا يخلو من المطلق بل يتقوم به و هو معه و ليس من شرط المطلق أن يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامه لأن المطلق الذى يكون جزءا بالحقيقه يكون مقيدا بالحقيقه لكون الجزء فقيدا للجزء الآخر و كل فقيد مقيد كما لا يخفى على أولى النهى و المطلق الحق داخل فى المقيدات لا كدخول شىء فى شىء- و خارج عنها لا كخروج شىء عن شىء سبحانه الذى عمت رحمته و شملت قدرته و هو على العرش استوى، ن ره

٢- أقول بيان ذلك و إن البيان من العيان أن الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعا بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشأ لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس و ينتقل منها إليها مع جريان العاده بذلك فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات أخر سوى الكيفيات المسموعه موضوعه بإزاء خصوصيات الأشياء المدلوله بحيث يجرى العاده بالانتقال منها إليها و حضور الثانيه بمجرد حضور الأولى كما فى الأصوات كانت كلمات بلا شائبه مجاز و كانت حال الأصوات حينئذ كحال الحركات و الكيفيات الأخر محسوسه أو غيرها إلا أن فى عدم الدلاله على معنى و كون الكلام صوتا من الأمور الاتفاقية لا أنه لو لم يكن صوتا لم يكن كلاما و إنما اختاروا الأصوات المتقاطععه فى الفم لكونها أسهل تأديه و أسرع وصولا و إلا- فهى موجود من الموجودات فى العالم و كيفيات مسموعه مثل كيفيات محسوسه أخر فالمناطق فى الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلوله عند حضور الموجودات الداله إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتيه على خصوصيه جمال أو جلال فى مبدئ كل جمال و جلال بوضع إلهى ذاتى من عرف تلك الدلاله و ذلك الوضع عرف تسبيحها و تلك الدلاله و

ذلك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقيين غير متبدلين و كانا مجتمعين مع الدلاله و الوضع للأشياء إذ الأولان طوليان و الأخيران عرضيان كما أنهما عرضيان أيضا و ما بالعرض يزول و قد جاء سفراء الحق لتبيين الأوضاع الإلهيه و تأسيس زوال الدلالات العرضيه و إنى لأسمع ذكر الأذكار و حمد المحامد- و أرى من يذكر الله تعالى لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتته و ذكره يذكر الله و لا يشعر الذاكر به و إذا عرفت أنها كلمات بالحقيقه فإذا أضيفت إلى الحق تعالى كان تكلمه تعالى و إذا أضيفت إلى الأعيان و الماهيات كان تحميدها و تسييحها و قد أشير في الآيه الشريفه إلى المقامين بقوله يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ أَى يسبح كل شىء بتسييحه تعالى لنفسه و على قراءه يفقهون بالياء المثناه من تحت كان المعنى لا يعلمون علما تركيبيا. إن قلت هب أنك صححت كون الوجودات كلمات فكيف يكون للموجودات إدراكات- حتى للأجسام و الجسمانيات. قلت لشعورها وجوه منها أن الوجود عين الشعور و الإراده و القدره و نحوها- و لا سيما عند الإشراق و منها معه أرباب أنواعها و منها معه رب الأرباب و كيف تصير معه النفس لجسم إياه شاعرا و لا يجعله شاعرا معه روح الأرواح معه أشد من معه النفس بالجسد، س ره

يعقل ربه و يعرف مبدعه و يسمع كلامه إذ امثال الأمر مترتب على السماع و الفهم بالمراد على قدر ذوق السامع و استطاعه المدرك و بحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الأشباه و الأمثال و قوله تعالى للسموات و الأرض اثنيًا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين مبين لما ذكرناه و منور لما قلناه.

**وهم وإزاحه:**

**إشاره**

و لعلك تقول إن الوجود طبيعه نوعيه لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل و الطبيعه لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب

للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض - لم يختلف ذلك في الواجب و الممكن و إن لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل.

و الجواب في المشهور منع كونه طبيعه نوعيه متواطيه و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفه الحقائق فيجوز أن يكون الوجودات الخاصه متخالفه الحقيقه فيجب للوجود الواجب التجرد و لغيره المقارنه مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولته عليها بالتواطؤ كالماهيمه للماهيمات و التشخص للتشخصات أو بالتشكيك<sup>(١)</sup> كالنور الصادق على نور الشمس و غيره مع أن نورها يقتضى إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات كونه طبيعه نوعيه و الوجودات الخاصه أفرادًا متوافقه الحقيقه و اللوازم لا تفاوت فيها كيف و قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك و أنه في الواجب أقدم و أولى و أشد منه في الممكن

### بحث و تحصيل

و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفه بل الوجود حقيقه واحده و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعه الكليه ذاتيه كانت أو عرضيه بين أفرادها إذ الكليه و الجزئيه من عوارض الماهيمات الإمكانيه و الوجود كما مر لا يكون كليًا و لا جزئيًا - وإنما له التعيين بنفس هويتها العينيه و لا يحتاج إلى تعين آخر كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقه واحده و التميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقه فحقيقه الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضيه و التمام و النقص لا بأمر زائد

١- إنما تعرض للتشكيك استظهارًا و استيفاءً للشقوق و إلا - فبعد ما كانت الوجودات الخاصه متباينه لا مجال للتشكيك في صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشكيك يكون في حقيقه واحده، س ره

عليها عارض لها و تصوره يحتاج إلى ذهن ناقد و طبع لطيف.

و العجب من الخطيب الرازى حيث ذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين - إما كون اشتراك الوجود لفظيا (١) أو كون الوجودات متساويه فى اللوازم فكأنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و التساوى (٢) فى الحقيقة.

و أعجب من ذلك أنه صرح فى بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع إصراره على شبهته (٣) التى زعم أنها فى المتان بهيئ لا يعترىها شك - و هى ما مر من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب و الممكن - و إن لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير و جملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و فى الحقيقة و الذات.

و من الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائدا فهو المطلوب و إلا فاختلافه فى اللاعروض و العروض على تقدير التواطؤ محال.

١- إن كان الوجودات حقائق متباينه و إلا فيلزم التساوى فى اللازم و قوله فكأنه لم يفرق إلخ لم يرد به أن التساوى إنما هو فى المفهوم فقط دون الحقيقة أصلا و إلا لزم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و لمت شبهه ابن كمونه و لم يكن للوجود حقيقة واحده و التوالى بأسرها باطله عنده مع أنه يلزم التناقض فى كلامه بل أراد بقريته سابق كلامه - أن التساوى فى المفهوم دون الحقيقة و إن كان عدم التساوى فى الحقيقة عين التساوى فى الحقيقة - فمراتب الوجود بينها الميز و الخلاف بوجه و به يصحح اختلاف اللوازم و بينهما الوحده و الوفاق و به يصحح الاشتراك و السنخيه و نحوهما من لوازم الوحده أو أراد أن التساوى فى اللوازم أينما وقع بنظر الإمام كان بحسب شئيه الماهيه و المفهوم و فيما نحن فيه التساوى بحسب شئيه الوجود و الحقيقة و ليس للوجود الحقيقى ماهيه محفوظه فى جميع المراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كما مرت فى بيان عدم حصوله فى الذهن فلم يفرق بين التساوى الذى يتحقق فى الماهيات و بين الذى يتحقق فى الوجودات - أو أراد أن الاشتراك المعنوى لا يقتضى أولا و بالذات إلا وحده المفهوم المشترك فيه - و أما التساوى فى الحقيقة فهو و إن كان حقا لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوى بل اقتضاه عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و غير ذلك من البراهين، س ره

٢- و الذى لا بد فيه من التساوى فى اللوازم هو الثانى لا الأول، ه ره

٣- مبنى التشكيك هو الاختلاف فى الحقيقة و بناء الشبهه على عدمه، ن ره

و على تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل.

فيقال له كلاهما فاسد- أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفه فى العروض و اللاعروض و مطلوبك زياده الوجود الخاص و هو غير لازم- لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته- لكونه حقيقه مخالفه (١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصه ذوى الماهيات- خصوصا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقه الوجوديه و غيره من الوجودات تجليات وجهه و جماله و أشعه نوره و كماله و ظلال قهره و جلاله.

و أما الثانى فلأن فى وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق أفراده و مراتب حصصه كلاما سيأتىك إن شاء الله تعالى

#### فصل (٤) فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

#### إشارة

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له و من فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم و ليس (٢) هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماله يمكن حصولها فيه- لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه و الانفعال عن عالم الحركة و الأوضاع الجرمانية و ذلك يوجب تجسمه و تكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف

- 
- ١- لأن الينونه بينونه صفه لا بينونه عزله و الينونه الصفته أتم أنحاء الينونه- ما للتراب و رب الأرباب، ن ره
  - ٢- و كما ليس عين هذا كذلك ليس عين قاعده عينه الصفات لذاته فالأشعرى القائل بزيادتها أيضا يقول واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات الكماله كما يقول بعضهم بوجوب وجوده و أن ذلك الوجود لازم ماهيته ثم من هؤلاء الأكثرين صاحب الهدايه، س ره

و للأصل المذكور حجتان.

إحدهما ما تجشمنا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان (١) له بالقياس إلى صفه (٢) كماله جهه إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته و هو مما ستطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهه اتصافه بالصفه المفروضه الكماله وجوبا و ضروره لا إمكانا و جوازا.

و ثانيتهما (٣) أن ذاته لو لم تكن كافيه فيما له من الصفات لكان شىء من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و وجوده عله لوجود تلك الصفه فيه تعالى و غيبته و عدمه عله لعدمها و ذلك لأن عليه الشىء للشىء يستلزم كون وجود العله عله لوجود المعلول و عدمها لعدمه و شيئيتها لشيئيتها و إذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفه أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفه المذكوره لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى بلا اعتبار حضور الغير و لو جعلت القضية و صفيه لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا و إن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العله و غيبتها و لو جعلت الضروره مقيده لم تكن ذاتيه أزليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و إذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

١- هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول لا نبالى بأن يكون ذاته مأخوذه إلخ كما يأتى و لا يناسب مذهبه من وجوبها أيضا و لا سيما فى الدليل الذى تجشم بإقامته- إلا أن يقال أراد إخراج المفاهيم الإضافيه بما هى مفاهيم و الحدود و النقائص و السلوب بما هى هى، س ره

٢- يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكماله و ليس كذلك فإن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كماله كانت الجهات أم لا و الوجه فيه أنه لو كان له بالقياس إلى صفه غير كماله و جهه إضافيه جهه إمكانية يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفه حقيقه كماله جهه إمكانية كما يظهر بالتأمل، ن ره

٣- هذه الحججه منتظمه من قياسين اقترانيين شرطيين صورتها هكذا لو لم يكن ذاته كافيه فيما له من الصفات لكان شىء من صفاته حاصلًا من غيره و إذا كان كذلك أى كلما كان شىء من صفاته حاصلًا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هى بلا- شرط يجب وجوده ثم نجعل النتيجة صغرى و نضم إليها كبرى هى قوله و كلما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجبا لذاته ينتج لو لم يكن ذاته كافيه فيه لم يكن واجبا لذاته هذا خلف، س ره

واجبا لذاته هذا خلف.

### بحث و تحصيل

و هاهنا إيراد مشهور و هو أنه غايه ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفه أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب فى ذاته أو تعينه متعلقا بذلك الغير و ذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير فالملازمه ممنوعه إذ لا يلزم (١) من عدم ملاحظه أمر عدم ذلك الأمر و إن أريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر وجودا و عدما فالملازمه مسلمه لكن بطلان التالى ممنوع- فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال و المحال جاز أن يستلزم محالا آخر و هو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى أن يقرر الحجه المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى هى بلا شرط أى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفه و هو محال لاستحاله (٢) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العله أو مع عدم تلك الصفه و هو أيضا محال بعين ما ذكرناه و لا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره و هو تالى الشرطيه فثبت الملازمه و بطلان التالى معلوم فيلزمه بطلان المقدم و ليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العله وجودا و عدما ليس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها حتى

١- إن قلت هذا لا يناسب كونه سندا لمنع ملازمه عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير. قلت بيان المناسبه أنه لا يلزم من عدم ملاحظه عله الصفه وجودا و عدما عدم تلك العله حتى يلزم عدم الصفه و يكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضروره الأزليه لأن ثبوت الوجود للذات لم يكن خاليا كما سيصرح به عن وجود الصفه و وجود علتها أو عن عدمها و عدم علتها- و إلا لزم ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن وجود الحق تعالى حاق الواقع و متن الأعيان- حيث إن مرتبه ذاته صرف الوجود بلا ماهيه و صرف الفعلية بلا قوه فإذا لا مرتبه لذاته وراء الوجود كالممكنات فخلو ذاته عن وجدانها و فقدانها فى الواقع خلو ذاته عن الوجود- و هذا ما أريد من منع الملازمه، س ره

٢- و لا- سيما على التحقيق الحقيق بالتصديق من أن المعلول ربط محض بالعله فقطع النظر عن علتها قطع النظر عن نفسه ثم إنه عبر بلفظ الأولى لإمكان جريان جميع ما ذكر فى حجه القوم، س ره



ينافى تحصل معلولها وجودا و عدما و الحاصل أن عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ينافى حصول المعلول بها فى الواقع و أيضا كما أن اعتبار الماهيه من حيث هى هى ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها أو عدمه و مع ذلك لا تخلو الماهيه عن أحدهما فى الواقع فكذلك فى الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته و ما يكون سببا له و عدمها و ما يتحصل ذلك العدم به- لا ينافى حصول أحد الطرفين و السبب المقوم له لأننا نقول(١) مرتبه الماهيات التى يعرضها الفعلية و التحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعى لشيء ء و لا لعدمه إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها و ذاتها إثباتا و نفيًا و لا علاقه لها مع غيرها وجودا و عدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير و إن كان مصحوبا لها غير منفك عنها فى الواقع بخلاف الوجود الذى هو عين الواقع لغايه فعليته و فرط تحصله فلا يمكن أن يكون مرتبه بحيث لا يكون لها تعلق بشي ء لا وجودا و لا عدما كيف و هو ينبوع الوجودات و منشأ الأ-كوان- و ملا-ك طرد الأعدام و ردع الفقدان و رفع البطلان عن الأشياء القابله للوجود فمرتبه وجوده فى ذاته إما بعينه مرتبه وجود معنى آخر كما فى صفاته الكماليه له تعالى إذ هى التى درجتها فى الوجود درجه ذاته تعالى بذاته أو مرتبه عدمه لقصور ذاته فى الوجود فلا يساوق الواجب فيه و لا يسع له إلا أن يكون متأخرا عنه بمراحل لائقه به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل و تضاعف الإمكانيات و أعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه بالذات فقد ثبت أن كل صفه مفروضه له تعالى- يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته إما الوجود أو العدم و أيا ما كان يلزم اعتبار علته معه- إذ كما أن حصول ذى السبب وجودا و عدما مستفاد من حصول سببه وجودا و عدما- فكذلك اعتباره و تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعقله كذلك هذا غايه ما يتأتى

---

١- ملخص الجواب أن قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق فإن للماهيات مرتبه غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظه الغير و إن كان مصحوبا لها فى الواقع- بخلاف الوجود فإنه عين الواقع و ليست له مرتبه غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظه ما يتعلق به وجودا و عدما، ه ره

لأحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقه لذات المبدأ تعالى لجريان الحجه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلية الغير فيها و أن يمتنع تجددها و تبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافيه في حصولها لتوقفها على أمور متغيره متجدده متعاقبه خارجه عن الذات ضروره و هذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال و لا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما ممكنه الوجود- فإنها من حيث هي عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود بل من حيث ذاته و لا يرتضى(١) به من استشرق قلبه بأنوار الحكمه المتعاليه و إن قلبه كثير من الأتباع

١- كيف و الأشياء بالنسبه إليه و باعتبار جهتها النورانيه أحكام الوجوب عليها غالبه و أحكام الإمكان فيها مضمحلّه و إن كان وجوبها عين الربط به و لها الإمكان بمعنى الفقر فكيف يكون له تعالى إمكان و لو كان إمكانا بالقياس إلى معلوله. أقول لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعليه الإضافيه المحكوم بزيادته و حصصه الاعتباريه- فإن له تعالى جاعليه حقه حقيقه في مقام ذاته بالنسبه إلى فيضه المقدس و الوجود المنبسط و جاعليه حقه ظليه في مقام الفيض بالنسبه إلى المستفيض و لا شك في وجوبهما فإنهما قيوميته تعالى و الأولى وجوبها و وجوب الذات و الثاني وجوبها بوجوب الذات لأنها من صقع الذات لا استقلال لها و لا حكم على حيالها إلا الاستهلاك المحض و التبعية الصرفه- و له جاعليه إضافيه محضه هي مفهوم ذهني و عنوان للأولين و هي زائده على الذات و كيف لا و يصير الذات من عينيتها أمرا اعتباريا و قس عليها سائر مفاهيم الصفات- فما حكموا به من زياده الصفات الإضافيه إنما هي زياده المفاهيم و العنوانات و المعاني النسبيه. إن قلت إنه لا حاجه إلى بيان زيادتها أو بيان إمكانها أو إمكان حصصها فإنها مفاهيم ذهنيه و ليست صفاته. قلت بل هي أيضا صفاته إذ ليست أقل من السلوب كما أن الأبوه و المالكيه بل الكليه و النوعيه و نحوها صفات الإنسان إلا أنه لا يلزم من زياده الصفات عروضها الخارجى كما في مفهوم الشئيه و الوحده و التشخص و الأمثله السابقه و نحوها و نظير إطلاق الصفات على المفاهيم الذهنيه إطلاق الحقائق على المفاهيم الذهنيه للأشياء لكن التحقيق أن الوجودات الذهنيه بل اللفظيه و الكتيبه و بالجملة العنوانيه- بما هي عنوانات لا عين المعنون و لا غيره فإنها لا بشرط من ظهوراته و غير بائه عنه بينونه عزله و إن كانت بائه عنه بينونه صفه و لكونها من ظهوراتها يسرى الحكم عليها إليه و الحكم عليه إليها في الجملة و من ثم ورد في الشرع احترام اللفظ و الكتب من أسماء الله تعالى و النبي و الأئمه سلام الله عليهم و قد اختلف المتكلمون أن الاسم هل هو عين المسمى أم غيره و الحق أنه لا هو و لا غيره، س ره

والمقلدين كصاحب حواشى التجريد وغيره حيث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير و للغير أيضا إمكان بالقياس إليه و إن امتنع عليه الإمكان بالذات و الإمكان بالغير أيضا و لم يتفطنوا بأن الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستنده إليه و هى أيضا واجبه الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه و جوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات آخر مستنده إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكره وجه صحة- تعالى عن ذلك علوا كبيرا و ذلك لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوبا بالغير الذى هو مبدعها و موجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير و وجوب له أيضا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشئ ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتى و يرجع إلى أن الغير يأبى إلا أن يكون الشئ ء واجب الحصول (١) سواء كان من جهة الاقتضاء و الفيضان أو من قبل الحاجه الذاتيه و الاستدعاء الافتقارى من حيث كون الشئ ء رشحى الوجود ظلى التجوهر استنادى الحقيقه تعلقى الذات و هذا لا ينفك عن كون الشئ ء واجب الحصول للغير الذى هو ينبوع فيضه و سحب رشحه و بحر نداه فالممكن مع ذاته بالإمكان و الجواز و مع جاعله التام بالوجوب و الضروره سواء أخذ هذا اللصوق و الالتحاق و الالتجاء من قبل ذاته الفاقره الرشحيه التعقليه أو من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات و نسبه الخلاقيه القيوميه إليها و أضوائه الساطعه على الذوات القابله للوجود ليست متأخره عن تلك الماهيات الممكنه و ليست إضافته كسائر الإضافات التى تكون بين الأشياء

١- هذا هو تعريف الوجوب بالقياس و أما قوله سواء كان من جهة الاقتضاء إلخ فعلى سبيل التمثيل لأن المتضايقين كل منها واجب بالقياس إلى الآخر و لا- اقتضاء و لا- استدعاء افتقارى بينهما إذ لا- عليه بينهما و لما كان التعريف لفظيا لا بأس بأخذ الوجوب فيه أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت، س ره

و تكون متأخره عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافيه ذاته بذاته يعنى أن نفس ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبه و المنسوب إليه فكما أن بعلمه الكمالى الإجمالى يعلم جميع الأشياء و نسبتها إليه تعالى و بقدرته التامه الكامله يقيم جميع المقدورات فكذلك(١) ذاته كافيه فى انتزاع جميع اللواحق- و كيفيه لحوقها و نسبتها و إضافتها إليه تعالى فليس فى عالم إلهيته و صقع ربوبيته شىء من المعانى العدميه كالعدم و الإمكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرم و الفقر.

و العجب من الشيخ و شده تورطه فى العلوم و قوه حدسه و ذكائه فى المعارف- أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى.

و أعجب من ذلك أنه مما قد تفتن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات- أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى و ليس هناك إمكان ألبته و فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضره عند المبدأ الأول على الضروره و البت و أما ما يتراءى(٢) من تجدد الأشياء و تعاقبها و تغيرها

١- فخالقيته و عليته لزيد إضافته الإشراقية الإيجاديه و الإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى و ينوره اتحادهما فى العدد و هو تسعه عشر و الوجود الحقيقى بما هو مضاف إلى الأشياء انوجادها و بما هو مضاف إليه تعالى إيجاده إياها فهو بما هو إيجاد زيد قبله لا بما هو انوجاده و وجوده فوجوده و إن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الإيجاد المطلق بالنسبه إلى المعلول المطلق فإن ما هو مناط وجود زيد و إيجاده الحقيقى و جميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقه لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و كذا فى مقام عليته الحقيقه الظليه لأنه كما أن الكثره فى الوحده كذلك الوحده فى الكثره فهو تعالى عله إذ لا- معلول و خالق إذ لا مخلوق كما ورد فى أحاديث أهل العصمه- و حينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هي عليه ممكنه كما أفاده المصنف قده، س ره

٢- ليس مراده ما رامه أستاذة الأكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات فى الزمانيات إنما هي بالنسبه إلى أنفسها لا بالقياس إليه تعالى و ما أراده قدس سره لطيف غامض و ملخصه أن تجدد بعض أنحاء المظاهر بما هي مظاهر لا ينافى ثبات التجلى و المتجلى بما هو متجل فتجليه تعالى و تطوره إحدى بات بحت و مرايا تجلياته فى بعض الأوعيه و هو صقع الزمان- و عالم ماده متجددات و متحركات بل عالم الآفاق و هو صقع الزمان و عالم الأنفس و هو متن الدهر بوجه كلاهما متجددان بالحقيقه و لكن تجدد الآفاق تابع لتجدد الأنفس- و تمام تحقيق المرام يتوقع من ذى قبل إن شاء الله تعالى، ن ره

فهذا بالقياس إلى بعض أوعيه الوجود فإن الزوال والغيبه عن بعض الموجودات- لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر فكيف عن حقيقه الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب والأنحاء و سيأتي تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله المفضل المنعام

## فصل (٥) فى أن واجب الوجود واحد

### إشارة

لا- بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم- إذ لا نوع لحقيقه الوجود كما مر فمجرد(١) كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال إن ما بينا من أن التعين نفس حقيقته يكفى فى إثبات توحيدته فإن التعين إذا كان نفس ماهيه شىء كان نوعه منحصر فى شخصه بالضرورة وإنما قلنا لا يكفى ذلك- لاحتمال(٢) الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفه واجبه الوجود و تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود فى معنى واجب الوجود.

فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين فى هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور و ما به الامتياز إما أن(٣) يكون تمام الحقيقه

١- لما كان هذا أعم فرعه على ما تقدم فإن التشخص إذا كان لازم ماهيه شىء- كماهيه النوع المنحصر فى شخص يصدق أن التشخص بنفس ذاته كما إذا كان عين شىء كالوجود الحقيقى و لكن قول الزاعم التعين نفس حقيقه خاص و إن كان تالى شرطيه عاما كما لا يخفى، س ره

٢- و ذلك كما فى أنحاء الوجودات فإنها متعدده مع كون كل منها متشخصا بنفس ذاته- فإن التشخص عين الوجود، س ره  
٣- هذا من باب الاكتفاء بالأقل و إلا فمعلوم أن ما به الامتياز إما عينهما أو جزؤهما أو خارج منهما أو عين أحدهما و جزء الآخر أو عين أحدهما و خارج من الآخر أو جزء أحدهما و خارج من الآخر و تصوير الشقوق المتفقه ظاهر و أما تصوير المختلفه فالأول كامتياز الحيوان المشترك فيه عن الإنسان و الفرس مثلا- فإنه ممتاز عنهما بذاته و هما ممتازان عنه بفصلهما و الثانى كامتيازه عن حصصه فى الأنواع بذاته و امتياز الحصص عنه بالخارج لأن الفصول خارجه عن الجنس و حصصه أو كامتياز البياض بنفسه عن الإنسان الأسود و امتيازه عن البياض بالسواد و لا يخفى أن تحقق هذا الامتياز فيه- لا يصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات و قس عليه غيره و الثالث كامتياز حصه الحيوان التى فى الفرس بالصاهل عن الإنسان و هو بالناطق عنهما و لما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقه و هى غير متداخله اكتفى بالأقل و أشار إلى المختلفه أيضا على أن الامتيازات الواقعيه فى الموجودات المتأصله منحصره فى الثلاثه المتفقه فلا يرد أن الشقوق فى كلامه بعضها متداخل فى بعض كما لا يخفى، س ره

فى شىء منهنما فىكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقته أحدهما و هو مستحيل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقيقته الواجب و إما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه و التركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء و كل محتاج ممكن و إما أن يكون خارجا عن حقيقته فيلزم أن يكون الواجب فى تعيينه محتاجا إلى غيره لأن تعيين الشىء إذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم أن يكون معللا لأن كل ما هو عرضى لشىء فهو معلل إما بذلك الشىء و هو ممتنع - لأن العلة بتعيينها سابق على المعلول و تعيينه فيلزم تقدم الشىء على نفسه و أما بغير ذلك الشىء فيكون محتاجا إليه فى وجوده كما فى تعيينه إذ التعيين (١) للشىء إما عين وجوده أو فى مرتبه وجوده و الاحتياج فى الوجود ينافى كون الشىء واجبا بالذات - قيل هاهنا بحث لأن (٢) معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقته واجب الوجود - أنه يظهر من نفس تلك الحقيقه أثر صفه وجوب الوجود لا أن تلك الحقيقه عين هذه الصفه فلا - يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود فى وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما أثر صفه وجوب الوجود فلا منافاه بين اشتراكهما فى وجوب الوجود و تمايزهما بتمام الحقيقه و نحن نقول إن معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقه واجب الوجود هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجوديه و محكى عنها بالوجود بلا انضمام أمر أو ملاحظه حيثه أخرى أيه حيثه كانت حقيقه أو

١- لزوم الاحتياج فى الوجود على الأول ظاهر و أما على الثانى فلما مر فى الفصل السابق من أن شيئا من صفاته لو لم يجب لم يجب وجوده لأن الوجود إذا لم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوقا للتعين فى المرتبه لأن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف، س ره

٢- هذا نظير القول بالنيابه فى الصفات بالبيان و الوهن فى البيان، س ره

إضافيه أو سلبيه.

و توضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل - كالجزم الصورى للجسم من حيث إنه للجسم و قد تعقل المتصل شيئا ذلك الشىء هو الموصوف بكونه متصلا كالماده فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود- و قد تعقل شيئا ذلك الشىء واجب الوجود و مصداق الحكم و به مطابقه و المحكى عنه فى الأول حقيقه الموضوع و ذاته فقط و فى الثانى هى مع حيثيه أخرى هى صفه قائمه به و كل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته و نفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقه متصفه بكونها واجبه الوجود لا- فى مرتبه ذاته بل بحسب درجه ذاتها من حيث هى حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا- ذاتيا لها- ففى اتصافها به و لحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضى كذلك فلا بد لها فى اتصافها به من عروض هذا الأمر و إلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعليه(١) الشىء لنفسه فى وجوده و وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوه فإذن تلك الحقيقه تكون فى حد ذاتها ممكنه و بالجاعل صارت واجبه الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا أنه شىء ذلك الشىء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضاً لزومياً أو مفارقياً هذا.

### رجم شيطان:

و ليعلم أن البراهين الداله على هذا المطلب الذى هو من أصول المباحث الإلهيه كثيره لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقه الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه و تعلقه بغيره ممكن

١- أى ملزوميه الماهيه لوجوده و كون الوجود لازم الماهيه الوجوبيه فضلا عن الماهيه الإمكانيه قد أبطلناه و أبطله الشيخ أيضا كما نقل عن المباحثات و أما تعليل الشىء بنفسه المستلزم لتقدم الشىء على نفسه فلا يحتاج إلى مثونه زائده، س ره

و وجوبه (١) كوجوده يستفاد من الغير و هذه المقدمه مما ينساق إليها البرهان- و يصرح بها فى كتب أهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فيها و بها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين و تبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونه و قد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهه العويصه و العقده العسيره الحل- فإننى قد وجدت هذه الشبهه فى كلام غيره ممن تقدمه زمانا و هى أنه لم لا- يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان (٢) بتمام الحقيقه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود متزعا منهما مقولا عليهما

١- الظاهر من الاستفاده من الغير و الارتباط بالغير الغير المنفصل و لزومها ظاهر بعد ما مر من أنه لو كان مستفادا من نفس الماهيه المعروضه بأن يكون الوجود لازما لها لزم الدور أو التسلسل فلا محاله يكون معللا بغير المعروض و يمكن أن يكون المراد بالغير فى الموضوعين أعم من المتصل و المنفصل أعنى ضميمة الوجود، س ره

٢- لا بأمر خارج حتى يلزم الاحتياج و لا بالجزء حتى يلزم التركيب فبالحقيقه اختار ابن كمونه الشق الأول من الشقوق المذكوره فى البرهان السابق على التوحيد ثم إنه لا منافاه بين قوله واجب الوجود بذاته و قوله قولا عرضيا- حيث إن كل عرضى معلل لأن بناء أصل الشبهه و صعوبتها على أصله الماهيه و عليها معنى كونه وجودا بحتا أنه ذات ينتزع منه الوجود بذاته كما سيأتى فى الإلهيات إن شاء الله تعالى و قد نقل أيضا معنى عينيه و جوب الوجود له تعالى أنه أن يظهر منه أثر صفه و جوب الوجود و هذا أيضا ناظر إلى ذلك و أيضا فرق بين الذاتى فى كتاب البرهان- و الذاتى فى كتاب إيساغوجى و كأنه أشار إلى دفع ما عسى أن يورد عليه أنه إذا كان الوجود عرضيا لم يكن فى مرتبه ذاتهما بل فى مرتبه متأخره عن مرتبه الذات لأنه يكون محمولا بالضميمه و بيان الدفع أن العروض ليس منحصر فى العروض الخارجى- بل العروض الذهنى أيضا شىء و العرض بمعنى الخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه أيضا فهذا من قبيل حمل الشىء على الواجب و الممكن و حمل العرض على الكيف و الكم و غيرهما من الأعراض و الممكن على الماهيات الإمكانيه و ربما يجاب عن أصل الشبهه بأن ما بالعرض لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات و العرض العام لا بد أن ينتهى إلى الذاتى العام- و هو الجنس و ما به الاشتراك الذاتى يستدعى ما به الامتياز الذاتى و هو الفصل فيلزم التركيب- و هذا منقوض بالشىء الصادق على الواجب تعالى و الممكن و بالعرض الصادق على الأجناس العاليه البسيطه و نحوهما إذ لا ذاتى مشترك بينها و الحل أن هذه القاعده أعنى انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات مخصوصه بالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه و هذه المذكورات من العرضيات المنتزعه الخارجيه المحمول فالحق فى دفع الشبهه الأجوبه التى ذكرها قدس سره و لا مبالاه كثيرا بهذه الشبهه على القول بأصالة الوجود، س ره



قولاً- عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقيقته كل منهما و وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثه خارجه عنها أيه حيثه كانت أو مع اعتبار تلك حيثه و كلا الشقين مستحيلان(١) أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلية و التمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه و أما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات- و بالجملة ما منه الحكاياه بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيه حيثه و أيه جهه أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفه الذوات متباينه المعاني غير مشتركه في ذاتي أصلاً.

و ظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيره لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفه من حيث كونها متخالفه بلا حيثه جامعها فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد و محكياً عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثله من جهه كونها متماثله كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانيه من جهه اشتراكهما في تمام الماهيه لا من حيث عوارضها المختلفه المشخصه أو كانت مشتركه في ذاتي من جهه كونها كذلك كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانيه من جهه اشتراكهما على تلك الحقيقه الجنسيه أو في عرضي كالحكم على الثلج و العاج بالأبيضيه من جهه اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينه متفقه في أمر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

---

١- كأن قدس سره استفسر أن المراد إما العرضي بمعنى المحمول بالضميمه و إما العرضي بمعنى الخارج المحمول و أنهما محالان و الأول و إن كان بعيداً من كلام مورد الشبهه إلا أنه قدس سره تعرض له أيضاً استظهاراً و استيفاء لكلا الاحتمالين و قياس الوجوب على الإمكان باطل حيث إن الماهيه الإمكانيه و إن لم تخل عن الإمكان على أي حال أخذت- إلا أنه ليس في المرتبه بأن يكون عينها أو جزءها و الواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبه غير الوجود و الوجوب الذاتي فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين، س ره

وجود الممكنات أمرا عقليا انتزاعيا و موجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت متفقه في مفهوم سلبى كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتى الوجود و العدم لذواتها و أما ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقيه فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهه جامعه ذاتيه أو عرضيه فإذا حكمنا على أمور متباينه الذوات بحكم واحد بحسب مرتبه ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهه أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجرى مجرى الجنس و الماده و الآخر يجرى مجرى الفصل و الصوره و التركيب بأى وجه كان ينافى كون الشئ ء واجب الوجود بالذات.

بل نقول(١) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعى المعلوم بديهه أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذى لا- يشوبه عموم و لا- خصوص و لا- تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن(٢) أن يكون بينه و بين شئ ء آخر له أيضا

١- أى إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان لحقيقه واحده بسيطه نوريه و أن الخصوصيات ملغاه فى انتزاعه و حكايته عن مطابقه و أن صرف كل شئ ء جامع لجميع ما هو من سنخه و طبيعته مجرد عما هو من غرائبه و أجانبه و غريب الوجود ما هو من سنخ العدم و السراب و أنه أعم العامات علمنا أنه يأبى الوجودين فكيف لا يأبى الوجوبين و قد علمت أن الواجب لا بد أن يكون وجودا متأكدا بحثا بمعنى أنه حقيقه الوجود و سنخه و حقيقه الوجوب لا أنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود و الوجوب كما زعمه المحججون، س ره

٢- قد جمع بين الاثنييه و عدمها فالاثنييه إنما هى بالفرض- و عدم إمكانها إنما هو فى الواقع و الحق كما أشرنا إليه فى حاشيه قبل هذه الحاشيه- أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشئ ء لا بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه و حينئذ يكون فرض المحال و قد يتصور بوجه لا- يحتمل نقيضه و منافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له و نفى منافيه عنه و حينئذ نفس الفرض محال و ما نحن فيه من هذا القبيل- و إلى هذا أشار قدس سره فى كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و كلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذى لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنييه فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض، س ره

هذا الوجود فرضا مباينه أصلا و تغاير فلا- يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحده و وجود واحد كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صرف شىء فوجوب وجوده الذى هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما فى التنزيل شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ عَلَىٰ مَوْجُودِيهِ الْمَمَكَنَاتِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

### برهان عرشى:

و لنا بتأييد الله تعالى و ملكوته الأعلى برهان(١) آخر عرشى على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور- و يستدعى بيانه تمهيد مقدمه و هى أن حقيقه الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقا للواجبيه- و مطابقا للحكم عليه بالموجوديه بلا- جهه أخرى غير ذاته و إلا- لزم احتياجه فى كونه واجبا و موجودا إلى غيره كما مر من البيان و ليست للواجب تعالى جهه أخرى فى ذاته لا- يكون بحسب تلك الجهه واجبا و موجودا و إلا يلزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتداء(٢) أو بالأخره و قد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجىء فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجميع الحيات الصحيحة و على جميع الاعتبارات المطابقه لنفس الأمر و إلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب إذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبه من مراتب الوجود و وجه من وجوه التحصل أو عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود- فلم يكن ذاته من هذه الحيشه مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ فى ذاته جهه إمكانيه أو امتناعيه يخالف جهه الفعلية و التحصل فيتركب ذاته من حيشتى الوجوب و غيره من الإمكان و الامتناع و بالجملة ينتظم ذاته من جهه وجوديه و جهه عدميه فلا يكون واحدا حقيقيا و هذا مفاد ما مر فى الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

١- و هو برهان قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء، س ره

٢- إن كانت الجهتان فى ذاته أو بالأخره إن كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين فى استنادهما إلى ذاته لجهتين فى ذاته، س ره

الوجود من جميع الحثيات.

فإذا تمهدت هذه المقدمه التى مفادها أن كل كمال و جمال يجب أن يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى و إن كان فى غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا- يكون بينهما علاقه ذاتيه لزوميه كما مر من أن الملازمه بين الشئيين لا تنفك عن معلوليه أحدهما للآخر أو معلوليه كل منهما لأمر ثالث فعلى أى واحد من التقديرين فيلزم معلوليه الواجب و هو خرق فرض الواجبيه لهما فإذن لكل منهما مرتبه من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا يكون هو للآخر و لا منبعا عنه و مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأه كماليه و فاقدًا لمرتبه وجوديه سواء كانت ممتنعه الحصول له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حثيه الفعليه و الوجوب و الكمال بل يكون(١) ذاته بذاته مصداقا لحصول شىء و فقد شىء آخر من طبيعه الوجود و مراتبه الكماليه فلا- يكون واحدا حقيقيا و التركيب بحسب الذات و الحقيقه ينافى الوجوب الذاتى فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل و كمال الوجود جامعا لجميع النشئات الوجوديه و الحثيات الكماليه التى بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافىء له فى الوجود و الفضيله بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات و هذا البرهان و إن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لا بتناؤه على كثير من الأصول الفلسفيه و المقدمات

١- و الحاصل أنه لا يمكن فى البسيط الحقيقى الوجوبى شىء و شىء كوجوب و إمكان و وجدان و فقدان و نور و ظلمه و فعليه و قوه و خير و شر و كذا فى صفاته كعلم و جهل و قدره و عجز و هكذا بل له من كل طرفين أشرفهما إن قلت- التركيب من الوجود و العدم أو الوجدان و فقدان أو الوجود و الإمكان أو ما شئت فسمه ليس تركيبا واقعا إذ العدم أو فقدان أو نظائرهما ليس شىء يحاذيها قلت شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم إذا كان العدم عدم الخير و الكمال لا عدم النقص لأنه عدم العدم إذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود و كذا التركيب من الوجود و الماهيه فإنه أيضا يرجع إلى التركيب من الوجود و العدم كما لا- يخفى و أما التركيب من وجود و وجود بما هما وجود فليس تركيبا واقعا إذ كان ما به الامتياز فى الوجود بما هو وجود- عين ما به الاشتراك، س ره

المطويه المتفرقه فى مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفه يرجح على كثير من البراهين الشديده القوه

## فصل (٦) فى استيناف القول فى الجهات و دفع شكوك قيلت فى لزومها

### اشاره

إن من التشكيكات الفخريه فى هذه الجهات العقليه التى هى عناصر العقود و موادها بحث لا يخلو عنها شىء من الأحكام و الأوصاف أن الوجود الواجبى لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له و كل معلول ممكن لذاته و كل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب و وجوب آخر لا إلى نهايه.

و الجواب (١) على ما ذكره الحكيم الطوسى أنه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فإن الحق أن الوجوب و الإمكان و الامتناع أمور معقوله تحصل فى العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجى و هى فى أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور و ليست بموجودات فى الخارج حتى يكون عله للأمر التى تستند إليها أو معلولا لها كما أن تصور زيد و إن كان معلولا- لمن يتصوره لا يكون عله لزيد و لا معلولا له و كون الشىء واجباً فى الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول هو الوجوب.

### و منها أن نقيض الوجوب و هو اللاوجوب عدمى

فيكون هو ثبوتيا (٢)

١- لما اشتبه على المشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازما خارجيا للوجود الواجبى كان الأولى الاستفسار منه بأنه إن كان مرادك بالوجوب تأكيد الوجود الحقيقى و شدة النوريه الغير المتناهيه فهو خارج عما نحن فيه مع أنه عينه لا أنه لازم له و إن أردت به ما هو كيفيه للنسبه كما هو محل البحث فهو ليس أمرا خارجيا حتى يكون معلولا- فهو دون المعلوليه له إنما هو معلول للعقل و لزومه للواجب تعالى كونه بحيث إذا عقله عاقل إلخ، س ره

٢- و إلا- كانا معا عدميين فلزم ارتفاع النقيضين و هذا منقوض بالعمى و الأعمى- فيلزم كون العمى ثبوتيا و هو سلبى قطعاً و الحل ما ذكره قدس سره أن فى هذه الشبهه- تسجيلاً للشبهه الأولى كأنه يمكن أن يجاب عن الأولى بأنه عدمى و أمر عقلى فقال ما قال، س ره

و أيضا (١) هو تأكيد الوجود فكيف يكون عدميا.

و الجواب أنه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شىء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود فى الذهن و النقيضان (٢) و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية أليس الممتنع و الممكن العام نقيضين و أحدهما و هو الممتنع معدوم و ليس يلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجوداً فى الخارج بل ربما لا يوجد إلا فى الذهن.

### و منها أن ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف

#### إشاره

كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنيه - كالعنى مثلاً ثابتاً فى الخارج لشىء و من المشهورات المسلمه أن وجود الصفه فى نفسها - هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن (٣) يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجوده فى الخارج و العقل يأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله - من الموجودات العنيه (٤) فضلاً عن جعله من الأعراض.

- ١- إن أراد أنه تأكد الوجود الحقيقى النفسى له تعالى فيتوجه أنه خارج عما نحن فيه و إن أراد أنه تأكد الوجود الرابط و وثاقه النسبه الثبوتيه فيتوجه أنه لا منافاه بين كونه و ثاقه الوجود الرابط و كونه عدميا، س ره
- ٢- أى الموجود و المعدوم و إن اقتسما جميع المفهومات فإن كل مفهوم إما موجود و إما معدوم لكن لا يلزم أنه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوماً أن يكون موجوداً عينياً - لجواز كونه موجوداً ذهنياً أو المراد أن النقيضين كالوجوب و اللاوجوب و إن اقتسما المفهومات فأخذ الوجوب الواجب و أخذ اللاوجوب الممكن و من جمله المفهومات الموجود و المعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم و أخذ الوجوب الموجود لكن لا - يلزم من ذلك أن يكون الوجوب موجوداً خارجياً كما أن الممتنع أخذ المعدوم و الممكن العام الموجود لكن لا يلزم - أن يكون كليه الممكن العام موجوده خارجيه لإمكان الذهنيات الصرفيه فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشىء و من الأمور العامه، س ره
- ٣- ما ذكره مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن وجود الصفه فى نفسها هو وجودها للموصوف لا أن وجودها للموصوف مطلقاً وجود نفسى للصفه حتى يكون لها وجود عيني و على ما أجاب به قدس سره المغالطه من باب اشتراك اللفظ، س ره
- ٤- لا يخفى عدم مناسبه العرضيه للترقى من الوجود العيني فإن المراد أن هنا مطلبين الوجود العيني لها و العرضيه و تزيد عليه و لم يثبت شىء منهما و العقل يأباهما جميعاً، س ره

و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرباطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهليات المركبه غير الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب و أن ج فى الأول لا- بد و أن يكون من الأمور الموجوده فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى(١) و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم و من حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشىء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرباطى بالقياس إلى الغير- و من هاهنا أيضا نشأت الشبهه التى أوردتها طائفه من أهل الشغب و الجدل- على المحصلين من الفلاسفه العظام و هى أنه إذا لم يكن للإمكان صورته فى الأعيان- لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا- فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شىء عن المنفصله الحقيقه- و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشىء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع و ليس لامتناع الممتنع صورته فى الأعيان- فالحل ما ذكرناه

### تصالح اتفاقى:

(٢) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانى العامه كالوجوب و الإمكان و العليه

١- فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرباطى أى و وجوده حينئذ ليس إلا- النسبه و الحاصل أنه قد يكون للصفه وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رباط بالموضوع- و قد يكون له وجود سوى الوجود الرباطى الذى يكون فى كل محمول بما هو محمول كما فى العمى فوجودها فى الأول تعبير عن مثل وجود البياض فى نفسه و فى الثانى عن مثل الوجود الرباطى للبياض و العمى حين كونها محمولين فى القضية فقوله موجود فى الثانى بدل كائن من كان الناقصه التى هى من الأدوات عندهم، س ره

٢- قد أوقع المصالحه بين الفريقين بأن مراد الأقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوما إنما هو بحسب الوجود فى نفسه أى الوجود الرباطى الذى هو مفاد كان التامه و مراد أتباع المعلم الأول من كونه موجودا إنما هو بحسب الوجود الرباطى- أى مفاد كان الناقصه، س ره

و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانى إنما هو بملاحظه العقل و اعتباره فمناً ذلك ما حققناه- و فى التحقيق و عند التفيتش لا تخالف بين الرائين و لا مناقضه بين القولين فإن(١) وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العينيه بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط فى الهليه المركبه الخارجيه لا ينافى الامتناع الخارجى للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به فى بعض المسطورات الكلاميه- من أن عدم الفرق(٢) بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتيا و أن كل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت و ما له ثبوت فهو ثابت فإنه(٣) إن عنى به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينيه فالكذب فيه ظاهر و إن عنى به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقليه على الماهيات العقليه و العينيه فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام و معنى إمكانه لا- سلب الوجود العينى عن مفهوم الإمكان و معنى لا- إمكان له عدم صدق الإمكان كما فى سائر الطبائع الذهنيه التى هى أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها

١- و قد دريت من هذا معنى قولهم فى تعريف المعقول الثانى الفلسفى أنه الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل سواء كان اتصاف المعروض به فى العقل أو فى الخارج فإن المراد بكون الاتصاف به فى الخارج كون وجوده الرابط فى الخارج كما المراد بكون عروضه فى العقل أن وجوده المحمولى الرابطى إنما هو فى العقل، س ره

٢- لا- يخفى ما هذا التعبير لأن الفرق يوجب كونه ثبوتيا ١٤٠ فالأولى ما عبر به المحقق الطوسى ره فى التجريد بقوله و الفرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى- لا يوجب كونه ثبوتيا إلا أن يوجه بأن المقصود أن عدم الفرق الذى يلزم على تقدير كونه عدميا فى الدليل من أنه لو كان عدميا لم يبق فرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى أى بين لا إمكان له و إمكانه لا إذ لا تمايز بين الأعدام يوجب كونه ثبوتيا كما يقال التسلسل يوجب إثبات الواجب تعالى أى لزومه على تقدير عدم الواجب يوجهه، س ره

٣- جواب عن الأول، س ره



الوجود فى الأعيان و عدم حمل الموجود على شىء لا ينافى حمله على الأشياء العينيه و صدقه عليها و هذا أحد معنئى الوجود الرابطى و أما التعريف بالوجود(١) فإنما يلزم فى العدم لكونه سلب الوجود لا فى مطلق السلوب للأشياء فإن من السلوب سلب طبيعه العدم فضلا عن طبيعه أخرى نعم(٢) لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فىكون ثبوتا إضافيا و هو المعتر فى تحديد السلوب بهذه(٣) الطبيعه الإطلاقيه كما فى الشفاء- أن الثبوت و أعنى به الإضافى المطلق أعم من أن يكون(٤) حقيقيا فى نفسه أو بالإضافه فقط يقع جزء من بيان(٥) السلوب لا- أنه موجود فى السلوب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائين من مفسرى كلام أرسطاطاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه و من قال أن البصر جزء من العمى و أن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعنى به أن البصر موجود مع العمى بل يريد أن العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلوب إلى البصر فى حده فىكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى و ستعلم فى مباحث الماهيه أن الحد قد يزيد على المحدود

١- جواب عن قوله و أن كل عدم إلخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم فى كل عدم أن يؤخذ فى مفهومه خصوصيه الوجود كالعمى فإنه عدم البصر- و الإمكان من هذا القبيل فإنه سلب الضروره و هكذا سلب السلوب و عدم العدم نعم العدم هكذا لأنه رفع الوجود، س ره

٢- استدراك من النقض حاصله أنه إن أردتم بالوجود الثبوت الإضافى فالأمر كما قلتم لأن كل عدم مضاف إلى الثبوت الإضافى فإن المسلوب ليس سلبا لسلبه بالحمل الأولى فإن السواد ليس سلب اللاسواد فىكون ثبوتيا بالإضافه إليه إذ لا واسطه بينهما فهذا الاعتبار يكون ثبوتيا إضافيا لكن لا يلزم من هذا أن يكون موجودا عينيا و هو مطلوبكم و إنما قلنا بالحمل الأولى لأن مصداق السواد و سلب اللاسواد واحد- فيتحقق الحمل الشائع و ما قال قدس سره إنه ليس سلبا لسلبه فإنما هو بالحمل الأولى، س ره

٣- يعنى أن المأخوذ فى تعريف السلوب على الإطلاق هو الثبوت الإضافى لا الوجود و إنما هو مأخوذ فى تعريف العدم و أصل الكلام فى هذا المقام الترديد- بأن مرادكم إما خصوص الوجود فينتقض بكثير من المواد و أما الثبوت الإضافى فلا يلزم منه الوجود العينى مع أنه الذى ادعيتموه، س ره

٤- كالعدم فإنه رفع الوجود فالوجود المضاف إليه حقيقى و إضافى معا، س ره

٥- أى حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوى لأنه فى الاصطلاح الدليل و البرهان- و يستعمل فى التصديقات، س ره

## و منها أن جعل الإمكان و قسيمه و أشباهها من المعاني العقلية

### إشاره

إنما يقطع لزوم السلاسل المتولده إلى لا- نهايه فى الخارج و ليس يحسم لزوم التسلسل فى اعتبار العقل بحسب الملا-حظه التفصيليه فإن اتصاف الشىء بالإمكان يلزم(١) أن يكون على سبيل اللزوم و إلا- لزم جواز الانقلاب فىكون لإمكان الشىء وجوب فى العقل- و اتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود و هكذا إلى غير النهايه على أن كون الاتصاف بالإمكان على أى حال من عناصر العقود يوجب اللانهايه أيضا.

و الجواب أن التسلسل هاهنا بمعنى لا- يقف لأنه حاصل من اعتماد الذهن- من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه و ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و تحقيق هذا المقام أن كون الشىء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آله للعاقل فى تعقله إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصوره فى عقلنا و يكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر فى الصوره التى بها نعقل الإنسان و لا- نحكم عليها بحكم و لا- نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان- أنه جوهر بكونه جوهر أو عرضا ثم إذا نظرنا فى تلك الصوره الحاصله و جعلناها معقوله منظورا إليها وجدناها عرضا قائما بغيره و ما وجد فى كلام أهل التحقيق أن الصوره الحاصله فى العقل هى المعقوله بالذات لا- ما خرج عن التصور عنوا بذلك أنها فى كونها معقوله لا تحتاج إلى صوره أخرى تكون هى آله إدراكها لا- أننا إذا عقلنا ماهيه الإنسان و حكمنا عليه بكونه جوهر حيوانيا جرميا يكون المنظور إليه هو الصوره العقلية التى من جملة الكيفيات النفسانيه لأن هذا بين الفساد- فكذلك الإمكان و مقابله كالأله للقوه العاقله بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها و كيف يعرض لها و لا ينظر فى هذه الملاحظه إلى كون شىء من الثلاثه موجودا أو معدوما ممكنا أو واجبا أو ممتعا.

ثم إن التفت العقل إلى شىء منها و نظر فى نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكانا لشىء و لا وجوبا و لا امتناعا له بل كان عرضا موجودا فى محل هو

١- و أما اتصاف نفس الإمكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الإمكان و هكذا، س ره

العقل و ممكنا فى ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا أو إمكانا صار شيئا ممكنا- و هكذا قياس المعانى الحرفيه و المفهومات الأدويه إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلاليه بعد ما كانت حرفيه تعلقيه- و هذا الانقلاب غير مستحيل(١) لأنه كإنقلاب المادة إلى الصورة و الجنس إلى الفصل و القوه إلى الفعل و الناقص إلى التام لا كإنقلاب الصورة إلى الصورة و النوع المحصل إلى النوع المحصل لأن الروابط و الأدوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الأشياء المحصله التامه بل نسب إلى الأشياء و فرق بين الشئ ء و نسبه الشئ ء- و كذا فرق بين كون الشئ ء شيئا أو قوه على شئ ء إذ القوه بما هى قوه ليست شيئا من الأشياء أصلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوه حتى ينجر الأمر إلى ما لا وجه فيه سوى كونه قوه كالهولى الأولى التى لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحدهما بالقوه و بالأخرى بالفعل و ما قرع سمعك أن المعنى الأدوى كالوجود النسبى و الاستقلالى كالوجود المحمولى هما متباينان بالذات يرام به ما أفدناك تحقيقه لا أن لهما ذاتين متباينين فإنه الرابطه لا ذات لها أصلا كالمراه التى لا لون لها و لا حقيقه أصلا و لهذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق و التباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقه محصله يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل الذى له أن يصير محصلا و الشئ ء و اللاشئ ء الذى فى قوته أن يصير شيئا.

### قاعده:

و إذا تحققت الأمر فى هذه المعانى و معنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوبا مطردا فى جميع الطبائع العامه المتكرره كالوحده

١- و لأن الماهيه واحده فيتحقق تاره بوجود غير مستقل فيكون رابطيا- و تاره بوجود مستقل فيكون محكوما عليه فالماهييه هى الأمر الباقي فى الحالين كالماده تاره تلبس صورته فتتوصل بها ثم يخلع عنها تلك و تلبس صورته أخرى نعم الماهيه مع هذا الوجود لا- ينقلب إليها مع الوجود الآخر لأنه كإنقلاب المادة مع صورته إليها مع صورته أخرى و هذا هو الانقلاب المستحيل و الفرق بين ما ذكرناه و ما ذكره قدس سره أن الوجود الغير المستقل الذى كالمعنى الحرفى فيما ذكره كالماده و فيما ذكرناه هو كالصوره الزائله عن الماده و الماهيه المحفوظه فى الوجودين كمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمى و الحرفى كالماده، س ره

و الوجود و اللزوم و مضاهياتها سواء كان يازائها فى الأعيان شىء أم لا فإن الوجود و الواحد مع أن حقيقتهما واقعته فى الأعيان بل حقيقته الوجود هى أحق الأشياء بالوقوع العينى لكن مفهومهما من المعانى المتكرره فى العقل فإن لحقيقته الوجود موجوديه و لموجوديتها موجوديه أخرى و هكذا إلى أن يعتبرها العقل - لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهيه بحسب اعتبار العقل حقيقته الوجود التى هى بنفسها موجوده و كذا الكلام فى الواحد.

فإن رجع أحد و قال إن العقل يجد أن شيئاً من اللزومات الصحيحه الانتزاع إلى لا-نهايه لو لم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمه الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابى الاستغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهايه و الموجهه تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقه.

قلنا له ألم تتذكر ما بيناه لك و سقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم إنما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطه لا مفهوم ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشىء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف ما من الأوصاف - استؤنف النظر فى لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم - ليس إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم و لا ضروره فى كون كل لزوم ملتفتاً إليه منظورا فيه بالذات فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فى مرتبه من المراتب و هذا أولى مما تجشمه صاحب حواشى التجريد فى فك هذه العقده - أن تلك اللزومات موجوده فى نفس الأمر بوجود ما ينتزع هى منه و ليست موجوده بصور متغايره و الوجود الذى هو مقتضى صدق الموجهه أعم من الثانى فإن الموجهه إذا كانت خارجيه اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج أعم من أن يكون بصوره يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجه الصادقه كما(١) إذا كان أحد قسمي المتصل حارا و الآخر باردا فيصدق الإيجاب الخارجى عليه و إن كانت ذهنيه اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن على أحد الأنحاء و كما أن خصوص القضيه الخارجيه- قد يقتضى نحو خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل- و صدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنيه قد يقتضى خصوصيات الوجود و كما أن المطلقه تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الممكنه بالإمكان و الدائمه بالدوام نقول أيضا لزوم شىء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا- طرفى الملزوم و اللازم- بأن يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد(٢) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل و قد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثه صحه الانتزاع و من هذا القبيل لزوم اللزوم فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحه انتزاعه من شىء إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم و هكذا فيكفى فى صدق الحكم عليه صحه انتزاع اللزوم منه فى هذا النحو من الوجود أى صحه انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضيه الممكنه يكفى فى صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

و ذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه و بالغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء- لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شىء بالقوه من غير أن يصير منتزعا بالفعل- لا- يصح أن يقع موضوعا للإيجاب و يحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقله فى الملحوظيه و إذا لوحظ بالفعل و حكم عليه باللزوم

- 
- ١- التمثيل غير سديد لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل فالقسمان متغايران وجودا و لا سيما عند من يقول اختلاف العرضين يوجب القسمه الخارجيه فى المحل فالأولى أن يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم، س ره
  - ٢- فالانقطاع أمر عدمى لازم للمتناهى، س ره

صار مفهوما من المفهومات الموجوده فى العقل الملحوظه بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فى نفسه و إن كان فى النفس و ليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذى يمتنع أن يكون موضوعا لحكم إيجابى بل و لا سلبى أيضا و وجود(١) الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفه سواء كانت حقيقيه أو انتزاعيه و إلا- لبطل الفرق بين الذاتى و العرضى فإن وجود السماء مثلا- فى ذاتها غير وجود الفوقيه الثابته إذ السماء فى مرتبه وجود ذاتها سماء لا- غير و إنما الفوقيه تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطى يكفى فى كون أحد الشئيين لازما و الآخر ملزوما و هذا النحو من الوجود الرابطى و إن كان منسوبا إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فى الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم فى نفسه لأن نحو وجوده فى نفسه و الحصول الذى يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شئيين بل عند ملاحظه ماهيته و حقيقته فى نفسه ليس إلا فى ظرف الذهن و إن كانت ملاحظته فى نفسه لا- ينفك عن اتصافه بكونه رابطه بين شئيين و هذا كما فى ملاحظه السلوب و الأعدام فإنها و إن كانت حقيقتها سلوب الأشياء و أعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك و إذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا- ينسلخ عن كونها سلوبا و أعداما- لأن ماهيتها كذلك و قد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومى الانبساطى على جميع الماهيات و المفهومات حتى على مفهوم العدم و شريك البارى و اجتماع النقيضين- فمفهوم المعنى الرابطى معنى رابطى بحسب الحمل الذاتى الأولى لا بحسب الحمل الشائع الصناعى فتدبر فيه

١- إبطال لقوله إن تلك اللزومات هو موجوده فى نفس الأمر بوجود ما ينتزع هى منه كما اشتهر منهم أن وجود الأمر الانتزاعى وجود منشأ انتزاعه بأنه لو كان كذلك لبطل الفرق بين الذاتى و العرضى. أقول لا يبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود الملزوم مثلا بما هو موجود ذاتى و بما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضى فبالحقيقه ذلك التصحح و التهيؤ وجود ذلك العرضى الذى هو الملزوم، س ره

ثم إن فى كلامه بعضا من مواضع الأنظار (١) أما أولا فلأن أبعاض المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثره واثنييه بنحو من أنحاء القسمة الخارجيه و لو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن (٢) الحكم الإيجابى عليهما بشىء حكما صادقا بحسب الخارج فإذا حدث الاثنييه الخارجيه - صار كل واحد منهما مما له وجود فى الخارج و قبل القسمة ليس شىء منهما موجودا أصلا إنما الموجود هو المادة القابله لهما بعد وجودهما المستعدده لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه أمر عقلى انتزاعى نسبى لا تحصل له إلا بما ينتزع منه - فيكون واحدا بوحده ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الأشياء المتعدده - من حيث تعددها موجوده بوجود واحد.

و أما ثانيا فلأن خصوصيات الأحكام و إن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفى فى الحكم على شىء بحال خارجى وجود الانتزاعى (٣)

- ١- غير مخفى أن هذه الأنظار سقيمه غير وارده، ط
- ٢- و الجواب أما أولا- فبالنقض لأننا نحكم حكما إيجابيا صادقا بحسب الخارج - أن كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذى لم يحل فيه العرضان المختلفان - جوهر و قابل للقسمة و نحو ذلك مع أنه لم يحدث شىء من أنحاء القسمة و الخارجيه فيه. و أما ثانيا فبالحل و هو أن ذات الجزء موجوده فى الخارج بوجود الكل و إن لم يكن وصف الجزئيه الخارجيه موجوده كما أن ذات الكل موجوده و إن لم يكن وصف الكليه الخارجيه أيضا موجوده لمكان التضاييف بين الوصفين فهذا مغالطه من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فقوله و قبل القسمة ليس شىء منها موجودا أصلا قلنا بل هما موجودان فى الخارج بحسب ذاتهما و كون موضوع الحكم الخارجى إنما هو الأبعاض فيما ذكر لا - يستلزم القسمة الخارجيه بل يكفى الوهميه لأن ما فى الذهن عين ما فى الخارج و لا سيما إن الأجزاء التى فى الذهن إنما ينظر بها لا ينظر فيها - و قوله إنما الموجود هو المادة القابله لهما قلنا المادة ماده للقسمة و أما المقسوم فهو من أجزاء المادة و ليس صوره لها على أن وجود ماده الشىء قد يكون مصححا للحكم الإيجابى الخارجى عليه لأن خصوصيات الأحكام يقتضى خصوصيات الوجود لموضوعاتها بحسبها، س ره
- ٣- أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الإيجابى بحال خارجى الوجود الانتزاعى - الذى هو بالقوه قبل الانتزاع و يصير بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلك الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه و لا شك أن وجود منشأ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الإيجابى فإنه يتصور تلك اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها و يحكم عليها. فإن قلت وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضيه. قلت أما أولا فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتى و العرضى فلم يكن هذا بحثا آخر. و أما ثانيا فقد مر أن وجود الملزومات ذلك التصحح و التهيؤ الذى فى الملزوم - و هذا بوجه نظير العلم الإجمالى و التفصيلى القائل بهما المشاءون لذاته تعالى إذ بمجرد عدم الصور العلميه المرتسمه فى مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجوده بوجود واحد إجمالى و هو مناط العلم الكمالى عندهم فكذا هاهنا تلك الملزومات و إن لم تكن موجوده بصور متمايزه و جودات مفصله لكنها موجوده بوجود واحد فى منشأ انتزاعها، س ره

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضى خصوصيات الوجود للموضوعات- ينافى ما فرعه عليه من الاكتفاء فى الحكم على شىء بحال واقعى بالفعل بوجوده الانتزاعى الذى هو بالقوه و بعد(١) أن يخرج من القوه إلى الفعل يكون ظرف تحققه و وعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

و أما ثالثا فلأن طبيعه القضية الممكنه و إن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع فى الأعيان لكنها اقتضت الوجود فى الذهن على وفاق سائر القضايا و لا شك أن القضايا التى كلامنا فيها أشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات- فكيف(٢) يتصور الاكتفاء فى وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعى الذى مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجا و لا ذهنا إلا بعد أن يصير منظورا إليه.

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنه وجود الموضوع بالفعل(٣) ليس معناه

١- ليس كذلك بل هنا شق ثالث هو وجودها الذى هو بالفعل الإجمالى لا الذى هو بالفعل التفصيلى و لا الذى هو بالقوه، س  
ره

٢- مع أنها قضايا فعلية فىكون أدون منزله من الممكنه و الجواب عنه أيضا يظهر مما مر إذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه و هو فى الخارج- فموضوعها و إن لم يكن له وجود استقلالى إلا أن وجودا تبعيا بالفعل فى الخارج- فهذا كانت أرفع منزله، س ره

٣- بل معناه هذا كما نحكم على زيد الذى ليس موجودا بعد بأنه كاتب بالإمكان- و ما ذكره من أنه كيف و الكتابه بالإمكان حال خارجى لزيد إن أراد به أن الكتابه حال خارجى فهو مسلم لكن لا يستدعى وجودا فى الأعيان للموضوع لأننا لم نثبتها له بالفعل بل بالإمكان و هذا صحيح و إن كان لا يصير موجودا أصلا و إن أراد به أن إمكان الكتابه حال خارجى فالإمكان عدمى و لو أريد به الإمكان الاستعدادى كان محمولا لا جهه و الكلام فيها مع أنه يناقض قوله بالقضية من حيث كون جهه الرابطه فيها إمكانا لا تستدعى الوجود للموضوع مع أن ذلك القول أعنى بالقضية من حيث إلخ التزام بمطلوب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهه تم كلامه و صح مرامه لأن الكلام فى الموجهه لا المطلقه هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف و لكن نظره إلى ما سيحقق فى المرحله الثانيه فى الفصل التالى لبحث إعاده المعدوم أن السالبه كالموجهه فى استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت إلا أن اعتبار السلب بما هو سلب لا يستدعيه و الأعميه المشهوره بحسب الاعتبار فهنا أيضا نقول إن اعتبار إمكان بما هو إمكان لا يستدعيه و لكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفتن، س ره



أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودا في الأعيان كيف و الكتابه بالإمكان حال خارجي لزيد و الحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه أن القضييه الممكنه من جهه إمكان الاتصاف بالمحمول لا- يستدعى وجود الموضوع أى كيفيه الرابطه إذا كانت إمكانا فالقضييه من حيث كون جهه الرابطه فيها إمكانا لا تستدعى الوجود للموضوع بخلاف الضروره و الدوام و غيرهما و هذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثه أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته و عدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع- لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له و الكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها على أن الجبهه فيما نحن فيه هي الضروره

### فصل (٧) في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان

إن لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على (١) ما في قوه سلب

١- فالإمكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبه أى سلب ضروره انتفائها و التنويع إشاره إلى أن الإمكان في الهليات البسيطة سلب امتناع الذات- و في الهليات المركبه سلب امتناع النسبه أو في الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عينا و في الممكنات سلب امتناع نسبه الوجود إلى ذواتها لكون وجوداتها أنها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبه أنحاء الوجودات إلى الذات الواجبيه لكون وجودها محض الانتساب الإشراقى إليه و مجرد الربط به، س ره

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبه بين طرفى العقد و الامتناع هو ضروره انتفاء الموضوع فى نفسه أو ضروره عدم النسبه و بالجمله ضروره الجانب المخالف- بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضروره الطرف المقابل و إنما (١) توصف به النسبه المتحققه على طريقه المجاز (٢) من باب وصف الشىء بحال متعلقه الغير الواقع فى نفس الأمر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع و الممكن واقع على الواجب و على ما ليس بواجب و لا- ممتنع و لا- يقع على الممتنع الذى يقابله لا على (٣) أن هناك طبيعه جامعته لهما فى نفس الأمر لأن ما فى نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان و إنما ذلك فى تصور العقل و اعتباره مفهوما جامعاً لهما هو فى نفس الأمر و بحسب الواقع ليس إلا أحد الأمرين لا طبيعه مبهمه متحصله بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و عمله و لذلك (٤) ليس هو ماده بل جهه

- ١- لا- يخفى أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه. نعم هذا إنما يصح لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع و ليس كذلك، ط
- ٢- يعنى أن الإمكان حقيقه صفه الطرف المقابل لأن الإمكان معرف بسلب الضروره و المعرف و المعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضروره صفه الطرف المقابل فكذا الإمكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز، س ره
- ٣- يعنى أن اشتراكه المعنوى لا- يستدعى سوى المفهوم الجامع كالشيئيه المشتركه بينهما لا طبيعه مبهمه جنسيه متحصله بهما حتى يكون الواجب تعالى مركبا من جنس و فصل. إن قلت فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين و قد مر بطلانه. قلت هذا المفهوم أمر سلبى لا يمكن أن يحاذيه أمر ثبوتى نسبه إليه نسبه الذاتى إلى ذى الذاتى نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب و هو الإثبات و لكن بالحمل الشائع لا الأولى كان حكمه حكم الوجود الحقيقى الذى مر أنه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز مشترك و بالعكس مشترك فيه للوجودات و الماهيات، س ره
- ٤- إن قلت فالإمكان الخاص و الامتناع أيضا ليسا مادتين لكونهما سلبيتين- و السلب لا يحاذيه شىء. قلت المراد بالتحقق فى نفس الأمر الذى هو مناط الماديه الوقوع فيها أعم من وقوع الوجود أو وقوع العدم فإن النفس الأمريه فى كل شىء بحسبه فواقعيه العدم بنحو البطلان و عدم كون الإمكان العام ماده ليس باعتبار أنه سلب و عدم بل باعتبار أنه لا تحقق لسلب ضروره المخالف بما هو عام بل فى الوجوب بنحوه و فى الإمكان الخاص بطوره و العموم داخل فى قوام مفهوم الإمكان العام فكون الإمكان العام متحصلا مثل أن يقال الحيوان بشرط الكليه موجود فى الخارج، س ره

ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تاره فى طرف الإيجاب كما فى الوضع الأول و تاره فى طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما- و حيثذ وقع على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع و تخلى عن الواجب فصار الإمكان مقابلا لكل من ضرورتى الجانبين إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضروره السلب و بحسب دخوله على السلب قابل ضروره الإيجاب و لما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا(١) وضع منقولا خاصيا لسلب الضروره فى جانبى الإيجاب و السلب جميعا و هو الإمكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعا و هو أخص من المعنى الأول فكان المعنى الأول إمكانا عاما أو عاميا و الثانى خاصا و خاصيا بحسب الوجهين و صارت الأشياء بحسبه على ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ممكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبا و ممكنا أو ممتنعا و ممكنا.

ثم قد يستعمل و يراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتيه كانت أو وصفيه أو وقتيه و هو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين لأن هذا المعنى من الممكن- أقرب إلى حال الوسط بين طرفى الإيجاب و السلب كالكتابه(٢) للإنسان لتساوى

- 
- ١- لا يخفى ما فى المقام من المسامحه لاستلزامه كون الإمكان الخاص معنى مؤلفا من وصفين كل منهما مجازى بحال المتعلق مع أنه من الضرورى أن الماهيه متصفه بالإمكان حقيقه لا مجازا و أنه معنى واحد لا مجموع معينين، ط
  - ٢- فالحيوانيه مثلا و إن كانت ممكنه لكونها مسلوبه الضروره من الطرفين- و كذا تحرك الأصابع و الانخساف إلا أنها لا تخلو عن ضروره اقتضاء لموضوع ذاتا أو وصفا أو وقتا كالإنسان و الكاتب و وقت الحيلوله فجاء من قبلها الضروره و اللزوم و ما أمكنت إمكان المحمولات الثلاثه بخلاف الكتابه للإنسان إذ كما أنها ممكن ذاتى كذلك ممكن من قبل الطبيعه الإنسانيه نعم للكتابه ضروره بشرط وجودها و لهذا اعتبروا الإمكان الاستقبالى، س ره

نسبه الطبيعه الإنسانيه إلى وجودها و عدمها له و الضروره(١) بشرط المحمول و إن كانت مقابله هذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه فى الماده لكنها(٢) توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بهذا الإمكان من حيث الماهيه و أخصيته(٣) هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه و نوع من المجاز و قد يطلق الإمكان على معنى رابع و هو ما بحسب حال الشئ ء من إيجاب أو سلب فى الاستقبال و هو الإمكان الاستقبالى لكون ما ينسب إلى الماضى و الحال من الأمور إما موجودا أو معدوما فالضروره قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين و لذلك اعتبره

١- لما كان هناك مظهره سؤال و هو أنكم قلتم إن الكتابه بالنسبه إلى طبيعه الإنسان- مسلوبه الضروره مطلقا مع أنها ضروريه حين كون الإنسان كاتباً فالكتابه بشرط الكتابه ضروريه لأن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد أجب بأن مقابله تلك الضروره لهذا الإمكان و إن كانت بالاعتبار و ربما تشاركه فى الماده أى المورد لكنها توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بالإمكان من حيث الماهيه فوجود الكتابه ضرورى و ماهيتها ممكنه، س ره

٢- و فى بعض النسخ لكونها،

٣- قال المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و إنما قال الشيخ فكأنه أخص من الوجهين و لم يقل و هو أخص لأن الأعم و الأخص هما اللذان يدلان على معنى واحد- و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال له إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز و ذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود فلا يقال إن الأسود يقع عليه و على صنفه بالخصوص و العموم- و الممكن يقع هاهنا على المعانى المذكوره بل على الأخير بجميع المعانى بالاشتراك- فلذلك قال كأنه أخص ١٥٢ و قال المحاكم فى شرح كلامه و إنما لم يقل هو أخص من الوجهين- لأن الأعم و الأخص يدلان على معنى واحد كالإنسان و الحيوان فإنهما يدلان على معنى الحيوان- إلا- أن الأخص أقل تناولا لجزئيات من الأعم ضروره أن جزئيات الأخص بعض جزئيات الأعم- و الأعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الأخص لأن مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص و يمكن حمل قوله و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا- من الآخر عليهما و الأعم إنما يطلق على الأخص- لا- بواسطه أنه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الأعم فإن صدق الحيوان على الإنسان لا لأنه موضوع لمعنى الإنسان بل لاشتماله على معنى الحيوان و هذا بخلاف الإمكان فإن إطلاقه على معنى الإمكان الخاص لأنه موضوع بإزائه لا- لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تباينا لكان الإمكان مطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان بالأسود فالأسود يقع عليه و على صنفه بمعنيين فكما لا- يقال إن وقوعه عليهما بحسب العموم و الخصوص كذلك لا- يقال إن وقوع الإمكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص، س ره

فرقه من المنطقيين لأن (١) الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال- من الممكنات التي يجهل (٢) حالها و من اشترط منهم في هذا أن يكون معدوما في الحال فقد غفل عن أن حسابانه إن جعله موجودا قد أخرجه إلى ضروره الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالى أيضا يخرج به إلى ضروره العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح و هذا (٣) قول يناسبه النظر المنطقي و الأنظار البحثيه.

و أما التحقيق الفلسفى فيعطى أن الممكن في الاستقبال أيضا لا يتجرد عن إحدى الضرورتين الوجود باعتبار أحد الطرفين و الامتناع باعتبار مقابله من جهة إيجاب العله له كما في الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبه إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق و الكذب لا- يتعينان في الإمكان الاستقبالي- فإن الواقع في الماضى و الحال قد يتعين طرف وقوعه و لا وقوعه و يكون الصادق و الكاذب بحسب المطابقه و عدمها واقعين و أما الاستقبالي فقد نظر في تعيين أحد طرفيه- أ هو كذلك في الواقع أم لا- و هذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطه بما في الآزال و الأباد جميعا بخلاف علوم المبادئ و أوائل الوجود فإن علومهم عليه إحاطيه إيجابيه بتيه لا أنها انفعاليه إمكانيه ظنيه إنما الإمكان و الظن بحسب حال الماهيات- الغير المستدعيه لشيء من طرفي الوجود و العدم و هو لا- ينفك عن إيجاب الوجود- الناشى من اقتضاء السلب التام و الجمهور يظنونه كذلك في الواقع و التحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجوده و ممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع و إن علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا و إن علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فإذن وجود

- 
- ١- و كذا كل معنى بالنسبه إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط فهذا المعنى كان بالنسبه إلى السابق صرفا لأن ذلك بشرط المحمول كان ضروريا بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد- فهو الممكن الحقيقي، س ره
  - ٢- يعنى فى الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكنا و إلا فنحو طلوع الشمس ضرورى، س ره
  - ٣- هذا ما حققه العلامة الطوسى ره فى منطق شرح الإشارات، س ره

الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد و علمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشىء لأنه صار واجبا باعتبار وجود أسبابه و الأول تعالى يعلم الحوادث المستقبله بأسبابها لأن الأسباب و العلل ترتقى إلى الواجب الوجود و كل حادث ممكن فهو بسببه واجب و لو لم يجب بسببه لما وجد و سببه أيضا واجب بغيره إلى أن ينتهى إلى مسبب الأسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب الأسباب كان عالما بلا وصمه شك يعتريه و المنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم يطلع على جميعها لا- جرم يحكم بوجود الشىء ظنا و تخميننا لأنه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاع المصادمات و المعارضات فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه و إن اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فى الشتاء أن الهواء سيحمرى بعد ستة أشهر لأن سبب الحمى- كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس و ذلك فى وسط البروج الشماليه لسكان الأقاليم الشماليه و يعلم بحكم الأوضاع السماويه و عاده الله فيها و سنه الله التى لا تبدل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها و أنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المده و ستزيدك إيضا لهذا من ذى قبل فى كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادى الذى هو تهيؤ الماده و استعدادها لما يحصل لها من الصور و الأعراض و هو كيفية استعداديه من عوارض الماده تقبل التفاوت شده و ضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه لأجل تحقق الأكثر و الأقل مما لا بد منه (١) و هو ليس من المعانى العقلية الانتزاعيه التى لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانى الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ينقطع استمراره بحدوث الشىء كزوال النقص بعد حصول التام- و رفع الإبهام عند تعيين الأمر على ما فى فلسفتنا من أن نسبة الماده باستعدادها إلى الشىء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح فى موعده إن شاء الله تعالى و هذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا أو جزءه

---

١- أى من الأسباب و الشرائط التى لا بد منها فى حصول الشىء، ه، ه ره

## فصل (٨) فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر

### إشاره

إن كلاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادى الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بالغير- بل بالذات و بالقياس إلى الغير فسقط من الاحتمالات التسعه واحد فبقى المتحققه منها ثمانية اعتبارات و الثلاثه التي هي بالذات من تلك الجمله منفصله حقيقه حاصره لجميع الطبائع و المفهومات بحسب نفس الأمر و مراتبها اللهم إلا- فى الماهيات الإمكانيه فإنها فى مرتبه ذاتها من حيث هي لا تكون متصفه بإمكانها الذى هي حالها فى نفس الأمر لا بحسب مرتبه ماهياتها فإنها من تلك الحثيه ليست إلا هي نعم (١) لما كان جميع السلوب صادق فى حق كل واحده منها من تلك الحثيه إلا- سلب نفسها بحقيقتها التصوريه لا- بهليتها البسيطة أو المركبه لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضاً مع الوجود فيصدق فيها من جملته السلوب سلب ضرورتى الوجود و العدم- و كذا سلب سلبها أيضاً إلا أن صدق هذه السلوب على طريقه العقود السلبيه عنها- لا على طريقه إيجاب تلك السلوب لها و بينهما فرقان عظيم و حمل (٢) الإمكان على

١- كأن قائل يقول لما كان جميع السلوب صادق فى مرتبه ذاته كان الإمكان فى المرتبه لأن من جملته السلوب سلب ضروره الوجود و العدم فأجاب بأنه كذلك- لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضاً إذ كما أنها ليست ذاتيه بمعنى أنها ليست جزءاً و لا عينا كذلك سلب السلب ليس جزءاً و لا عينا، س ره

٢- و كأن هذه العبارة غلط لأن الإمكان سلب و حمل السلوب جميعاً على طريقه العقود السلبيه كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الآخر استطراداً و لو جعل تبديل الأول بالثانى من النساخ لا يصح أيضاً لأن حمل النظيرين أعنى الوجوب و الامتناع ليس من العقود السلبيه اللهم إلا- أن يقرأ نظيرتها بالتاء علامه التأنيث و يرى بها سلب ضرورتى الوجود و العدم الذى هو تفسير الإمكان و ظنى أنه كان نسخه الأصل كشطريها- بالشين المعجمه أى جزأيا و هما سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و أنه كان الأول مكان الثانى و بالعكس، س ره

الماهي كنظيره من قبيل الثانى دون الأول كيف (١) و لو كان المقسم فى الأقسام الثلاثة حال الشىء بالقياس إلى الوجود و العدم بجميع الحثيات و الاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبه منه لم يكن القسمه عقليه حاصره- فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شىء من الثلاثة عند العقل و لو سلم ثبوت شىء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشىء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها و ذلك الشىء فلا يكون القسمه حاصره و لا الانفصال الحقيقى المشتمل على منع الجمع و منع الخلو حاصلًا فى الأقسام الثلاثة و كون بعض هذه (٢) الأقسام حاصلًا فى مرتبه ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصيه القسم لا باعتبار حصوله و خروجه عن مفهوم المقسم فإن مجرد ذلك- لا يستدعى أن يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته و إلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان و برهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفه عارضه لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

١- متعلق بقوله قدس سره اللهم إلا فى الماهيات و حاصله أنه كيف لا يكون مرتبه ذاتها مستثناه و الحال أنه لو كان المراد أن الشىء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة- فالقسمه حاصره و المنفصله حقيقه و أما إذا كان المراد أن الشىء بحسب الواقع و بحسب مرتبه ذاته غير خال لم يكن المنفصله حقيقه فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها خاليه عنها و لو سلم ثبوت شىء من الثلاثة لها فى المرتبه لم يكن المنفصله حقيقه أيضا لأن الإمكان فى المرتبه لا يمكن بنحو العينيه و إلا كان الماهيات سلوبا إذ الإمكان سلب- و انتفت الخصوصيات سوى الإمكان و هو باطل بالضروره و مع ذلك يلزم أن لا يكون الإنسان مثلا واحدا من الثلاثة لكونه أمرا اعتباريا كالإمكان حيث إنه ليس بممكن كحدوث الحادث فإنه لا حادث و لا قديم فبقى أن كونه فى المرتبه بنحو الجزئيه- فيكون ماهيه الإنسان مثلا نفسها نفسها و الإمكان و إطلاق نفسها الثانى من باب تسميه الشىء باسم ما كان و إلا فما كان نفسا صار جزءا و حينئذ لا يكون القسمه حاصره- لأن نفسها إما واجب أو ممتنع و هما محالان و إما ممكن و هو باطل لأن الإمكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمى لأن جزأه سلب و أيضا لو كان ممكنا ذهب الأمر إلى غير النهايه إذ نقل الكلام إليه بأنه هل إمكانه فى المرتبه أم لا، س ره

٢- أى كون مبدئه إذ الوجوب الذى هو كيفيه النسبه لا يمكن أن يكون فى مرتبه ذاته تعالى بل مبدؤه الذى هو شده الوجود و هذا كما يقال إن الصفات الإضافيه زائده لكن مبدؤها عين الذات، س ره



ذاته تعالى و فرق بين (١) كون الذات مصدوقا عليها لصدق مفهوم و كونه مصداقا لصدقه فلا تنافى بين هذا الكلام و بين ما سنذكره أن الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أية مرتبه أخذت

### و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدده أقسام.

#### منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته

منها واجب يمتنع (٢) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء و عليه من الذات لثبوته لها و هو القيوم تعالى و الضروره هناك ذاته أزيله مطلقه.

#### و منها نسب ضروريه لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع عله لثبوت المحمول له

ككون الإنسان إنسانا أو حيوانا و الضروره هاهنا مطلقه ذاته مع وصف الوجود للموضوع لا به.

١- جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول إذا لم يكن الإمكان في المرتبه- فما بالهم يقولون الإمكان ذاتي أجاب بأنه فرق بين كون الشئ مصدوقا عليه للإمكان أى يصدق عليه صدقا عرضيا و بين كونه مصداقا له أى يصدق عليه صدقا ذاتيا- فما ذكروا أن الإمكان ذاتي من قبيل الأول و ما قلناه أنه ليس عينا و لا جزءا للماهية من قبيل الثانى و بعبارة أخرى لا منافاه بين كون الشئ عرضيا بمعنى الخارج المحمول و بين كونه منتزعا من نفس ذاته كالشيئيه فما قالوا من أن الإمكان ذاتي- المراد به الذاتى فى كتاب البرهان و ما قال قدس سره أنه ليس ذاتيا المراد به الذاتى فى كتاب إيساغوجى. ثم ما ذكره من الفرق بين المصدوق عليه و المصدوق إما اصطلاح و مشهور أنه لا- مشاحه فيه و إما يفهم من اللفظ فإن المصدوق فى الأصل اسم آله و الآله هى العله القريبه فما كان فردا ذاتيا للشئى ء بحيث إذا حصل تلك الطبيعه فى العين كانت عينه و إذا حصل فى العقل ذلك الفرد كان عينها كان عله قريبه لصدقها عليه فسمى مصداقا بخلاف العرضى فإنه معلل بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لا مصداق،  
س ره

٢- أى محمول الهليه البسيطة فهذا وجود واجب و ما يليه نسب واجبه بخلاف هذا فإن التحقيق أن لا وجود رابط فى الهليات البسيطة و أن ليس مفادها ثبوت شئى ء لشى ء فهذا واجب الوجود النفسى و ما يليه واجب الوجود الرابط و فرق آخر بينهما أن يجعل قوله الضروره أزيله هناك و قوله و الضروره ذاتيه هاهنا من تتمه شرح الاسم كل لقسم. إن قلت إذا لم يكن فى الهليه البسيطة نسبه سيما فى الواجب بالذات فكيف يكون الوجود الذى هو الوجهه كيف النسبه. قلت إن ذلك قبل المراجعه إلى البرهان بل بمجرد التقسيم فى المنفصله، س ره

### و منها نسب ضروريه يكون لها عله هي نفس ذوات الموضوعات

ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و ضرورتها أيضا ذاتيه بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع و لكن مع وصف الوجود لا بالوصف و كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام.

### منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته

من حيث هي لا بعليه و اقتضاء منها كشریک الباری تعالی و المعدوم المطلق و الشر المحض.

### و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته

لا بعليه منه لضروره عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادا.

### و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته

و لكن باقتضاء من ذاته لضروره عدمه عنه ككون الأربعة فردا فإن اقتضاءها للزوجيه عين اقتضاءها لنفي الفرديه عنها و كذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أمورا ممكنه تصدق في كل منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب و سالب و الموجب فيه يستلزم السالب و يكون العقده مركبا من قضيتين موجب و سالبه و أمورا مركبه فرضا من الواجبين أو الممتنعين أو ضدین (١) فإن ضروره الوجود أو العدم لتلك المركبات - ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعله هي خصوصيه الأجزاء و الاثنان اللذان هما بالغير - أى الوجوب و الامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات و لا يعرضان البتة و لا أحدهما - لشيء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات و قد مر أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره و أما الثلاثه التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات - في التحقق و إن خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات - إذ لا موجود إلا و له عليه أو معلوليه لشيء آخر و كل من العله و المعلول له وجوب

١- أو نقيضين أو مثلين بنحو الجميع الممتنع بدليل قوله أو العدم. إن قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال و كذا كل من النقيضين و المثلين بل مجموعها و إذا كان المجموع بما هو مجموع ممكنا لمكان التركيب فأى شيء هو المحال. قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن و بما هو مركب من هذه الخصوصيات محال كما أن المحال بالحمل الأولى محال و بالحمل الشائع من الممكنات المعجولات للذهن، س ره

بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشئ ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء و مرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشئ ء ضروره الوجود سواء كان(١) باقتضاء ذاتي أو بحاجه ذاتيه و وجود تعلقى ظلى

و قد وقع فى الأحاديث الإلهيه: يا موسى أنا بدك اللازم

و الامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبه إلى عدم معلوله أو عدم علتة أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علتة و كذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علتة.

و بالجمله وجود ما يصادمه وجوده و الإمكان مقيسا إلى الغير لا- يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شئ ء من الموجودات الممكنه إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر و بالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر و يعرض(٢) أيضا لموجودات ممكنه بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنه كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون(٣) بين

١- قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر، س ره

٢- للموجود الممكن اعتباران- أحدهما اعتباره ماهيه موجود منفصل الوجود عن غيره و حينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل فى وجوده من الوسائط عللا و شرائط و معدات له و كان المجموع المحصل منها و من الواجب عله تامه موجب لوجوده. ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحققها بأن يكون اسم زيد مثلا علما للإنسان الذى ولده عمرو و فاطمه و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا- و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسله الطويله و العرضيه و يكون إيجاداه هو إيجادها جميعا و يكون الواجب بهذا الاعتبار عله تامه له و الأبحاث الفلسفيه إلا- قليل منها- مبتنيه على الاعتبار الأول و لازم ذلك أن يكون الممكن إنما يتصف بالوجوب بالقياس- إذا نسب إلى علتة التامه الموجبه أو إلى ما يشاركه فى العله التامه و أما فى غير هذه الصوره- فلا- يتصف إلا- بالإمكان بالقياس و أما الواجب فلا- يتصف بالقياس إلى ممكن إلا- بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده، ط

٣- كناطق الإنسان و نهق الحمار مثلا هذا باعتبار العلل القريبه و أما باعتبار انتهائها إلى عله العلل فلها الوجوب بالقياس، س ره

المقيس و المقيس إليه علاقه عليه أو معلوليه و يعرض لأهمور(١) ممتنع بالذات بالقياس إلى عدماش ممكنا بالذات و ما يلزمها لعدم العلاقه الاستدعائيه بينها.

### تنبيه: وجوب العله بالقياس إلى وجود المعلول

عباره عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إما بنفسها كما في العله الأولى أو بغيرها- و وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العله كونها بتماميتها متأبيه إلا أن يكون معلولها ضرورى الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العله- فإن هذا حال المعلول في نفسه و إن كان من جهه إعطاء العله إياه و يعبر عنه بالوجوب بالغير و وجوب أحد المعلولين لعله واحده بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضرورى الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضروره التحقق لأن هذا حال شقيقه لا حاله- و الوجوب بالغير هو كون الشىء ضرورى الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لا أنه اعتبار في الشىء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضه الغير و هذا فرق صحيح بحسب المفهوم و في الفلسفه العاميه- و أما(٢) في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعله و بالقياس إليها جميعا بخلاف العله فإنها واجبه بالقياس إلى المعلول لا به- و كذا كل واحد من معلولى عله واحده نظرا إلى الآخر و الامتناع بالغير هو ضروره عدم الشىء من قبل اقتضاء الغير و الامتناع بالقياس إلى الغير ضروره عدم وجوده بحسب استدعاء الغير و هو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبه إلى عدم العله

١- كما تمناع الخلاء بالنسبه إلى عدم بياض عن قابل مثلا بأن يكون اللام في قوله لعدم العلاقه بمعنى عند كقوله تعالى أقم الصلاة لِتُدُّوْكَ الشَّمْسِ فلا يرد النقص بعدم المعلول الأول الممكن بالذات و عدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا- الإمكان بالقياس و يمكن التعميم حتى يشمل مورد النقص أيضا بأن يكون المراد بأشياء ممكنا بالذات و ما يلزمها شئيات ماهياتها حيث لا علاقه بينها و بين الجاعل وضعها و رفعا كما سيدفع به النقص بعدم المعلول الأول على القاعده القائله بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر و حينئذ فاللام تعليليه لا ظرفيه، س ره

٢- فأن وجود المعلول رابط محض فلا نفسه له، س ره

أو عدمه بالنسبه إلى وجودها و يفترق عنه بالتحقق في عكس(١) هاتين الصورتين- و في عدم أحد معلولى عله واحده بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر و الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضروره وجود الشىء و عدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا و عدما حين ما يلحظ مقيسا إليه و هذا إنما يتحقق فى الأشياء- التى لا يكون بينها علاقه طبيعیه من جهه العليه و المعلولیه أو الاتفاق فى معلولیه عله واحده

### فصل (٩) فى أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

#### إشاره

لما تيقنت أن قسمه الشىء إلى الواجب و الممكن و الممتنع منفصله حقيقه إذ كل مفهوم فهو فى ذاته إما ضرورى الوجود أو لا فإما ضرورى العدم أو لا و هذا فى التحقيق منفصلتان حقيقتان كل واحده منهما يتركب من الشىء و نقيضه و هكذا حال كل قضيه منفصله يكون أجزاءها أكثر من اثنتين فإنها تكون بالحقيقه منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشىء بأى اعتبار و حيثه أخذ لا يكون إلا- أحد هذه الثلاثه فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جمله هذه الثلاثه المنفصله الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشىء واحد بالنظر إلى حيثه واحده إمكانان أحدهما بالغير و الآخر بالذات بمعنى كون الذات كافيه فى صدقه لا- بمعنى اقتضاءها له- لاستحاله ذلك كما سيظهر و من المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندا إلى الذات بالمعنى المذكور و إلى الغير جميعا كما مر فى الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير و لو كان بالغير لم يكن بالذات و أما تحقق إمكانين لشىء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشىء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحثيات المكثره للذات ضرورتا وجود واحد

١- أى فى عدم العله بالنسبه إلى وجود المعلول و وجودها بالنسبه إلى عدمه، س ره

أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد و عدم واحد كيف و هذه المعانى طبائع ذهنيه لا يتحصل إلا بالإضافه و لا يتعدد كل منها إلا- بتعدد ما أضيفت هى إليه فلو فرض إمكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو فى حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان و قد علمت بطلانه أو ضرورى أحد من الوجود و العدم فقد أزاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته و كسائه مصادم ما استوجهه بطباعه و ليس كذلك إذا كان الوجود أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفه بالإمكان الذاتى لأنه (١) عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبهما و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلى لا إيجاب (٢) سلب أو إيجاب عدول و الثانى إيجاب لأحدهما و السلب البسيط

١- لا- يقال هذا لا- يجدى فى الانقلاب لأن كون الإمكان هو اللاقتضاء محفوظ فى مورد النقض و الاستدلال و التفاوت فى التقدم و التأخر لأننا نقول المراد أن الممكن بالذات لما كان حاله اللاقتضاء لم يكن مصادم لاقتضاء الغير حصول شىء فيه كما هو حال كل قابل بخلاف ما ذا كان الشىء واجبا بالذات مثلا فلم يصيره الغير ممكنا فإن الوجود اقتضاء الوجود و إفاده الغير اللاقتضاء إفاده زوال الوجود كما لو كان الإمكان اقتضاء السلب و الغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع، س ره

٢- و الفرق بين الثلاثة أن فى السالبه البسيطه و الموجهه السالبه المحمول- كليهما السلب خارج عن المحمول إلا أن فى السالبه المحمول زياده اعتبار فإنها فى السلب البسيط التحصيلى تصور الموضوع و المحمول ثم النسبه الإيجابيه التى بينهما- ثم نرفع تلك النسبه و فى سالبه المحمول نفعل ذلك ثم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع فإنه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبه فى السالبه أربعه أمور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبه الإيجابيه و سلبها و فى سالبه المحمول خمسه أمور هى تلك مع حمل السلب على الموضوع و هكذا فى سالبه الموضوع فإنه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و لهذا قالوا معنى سالبه المحمول أن ج شىء سلب عنه المحمول و معنى سالبه الطرفين أن شيئا سلب عنه ج هو شىء سلب عنه ب فكأن كلا- من المحمول فى الأول و الطرفين فى الثانى قضيه و معنى السالبه أن ج سلب عنه ب و معنى الموجهه المعدوله المحمول أن ج يصدق عليه لا- ب و بعبارته أخرى السالبه المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع و المعدوله ما حمل فيها عدم مفهوم فى نفسه على الموضوع. ثم إن الموجهه السالبه المحمول أيضا يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذى فيها و بعض المنطقين قال سلب المحمول لا تقتضيه و لعله نظر إلى أن قولنا ج شىء ليس هو ب محموله بمنزله تمام القضيه و ذلك المحمول سالب لأنه سلب الربط و خفى عليه الفرق بين القضيتين أعنى ج ليس ب و ج هو ليس ب فإن الأولى سالبه لتقديم السلب على أداء الربط بخلاف الثانى فإنها موجهه سالبه المحمول- لتقديم الربط فى ربط السلب لا سلب الربط قال و لأنها لا تقتضى وجود الموضوع أنتج قولنا الخلاء ليس بموجود و كل ما ليس بموجود ليس بمحسوس مع أن الصغرى السالبه فى الشكل الأول لا- ينتج فهى موجهه سالبه المحمول. أقول حق التأديبه عن عدم وجود الخلاء قولنا لا شىء من الخلاء بموجود لا أن الخلاء ما ليس بموجود لعدم وجود ذلك الموضوع و حينئذ فالكبرى ينبغى أن يكون لا- شىء من الموجود بمحسوس و هى كاذبه و أما القياس الذى أورده الشيخ أن الجوهر ليس بعرض و كلما ليس بعرض فهو غنى عن الموضوع فقال الشيخ إن الصغرى موجهه معدوله، س ره

التحصيلي بما هو كذلك لا- يحوج صدقه على شىء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاه تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق فالإمكان (١) لأجل هذا ليس

١- يرد عليه أولاً أن كون حقيقه الإمكان هو السلب و السلب رفع النسبه لا نسبه الرفع- يوجب أن لا يكون الإمكان جهه أو ماده فى قبال الوجوب و الامتناع بمعنى كيفيه النسبه إذ لا نسبه هناك و لا كيفيه. و ثانياً أن الإمكان هو مجموع السلبين و السلبان لا يكونان سلبا واحدا- و على هذا لا يقابل الوجوب و الامتناع و لكل منهما وحده فى نفسه إلا أنه يمكن أن يعد لازماً للماهيه بأى معنى أخذ الإمكان. و ثالثاً أنه ينافى ما ذكره فى أوائل الفصل السابق أن الإمكان حقيقته إيجاب السلب لا سلب الإيجاب حيث قال و حمل الإمكان كمنظيره على الماهيه- من قبيل الثانى دون الأول و الذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أن الماهيه من حيث هى مسلوب عنها كل من الضرورتين بالسلب البسيط المحصل و هذان سلبان ليس فيهما حكم و لا جهه أصلاً ثم إن للعقل أن يبدل كل قضيه سالبه موجوده الموضوع إلى موجب معدوله المحمول فيقول إن الماهيه من حيث هى مسلوب عنها الضرورتان- و هذه القضيه تحكى عن السالبتين المذكورتين و الحمل فيها حمل شائع لا حمل أولى- و عند ذلك يتحقق الإمكان و هو سلب الضرورتين باعتبار أنه ثابت و موجب للماهيه- لا باعتبار أنه رفع للضرورتين فيكون معنى ثبوتها بوجه و يحتاج إلى عله و إذ ليس غير الماهيه فهى علتها فهو للماهيه باقتضاء منها و بهذا يندفع الإشكالات الثلاثه التى أوردناها و أما إشكال اجتماع الإمكان باقتضاء من الماهيه مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير أعنى التنافى بين هاتين القضيتين الماهيه فى ذاتها مقتضيه لسلب الضرورتين و الماهيه بالغير مقتضيه لضروره أحد الطرفين فالجواب عنه أن القضايا إنما تتنافى من ناحيه المصادق دون المفهوم و هو ظاهر و مطابق القضيه الأولى هو الماهيه من حيث هى- و ليس هناك إلا السلب و لا حكم فيه إلا جهه اللاقتضاء و مطابق القضيه الثانیه هو الماهيه من حيث وجود علتها معها و هناك حكم و لا منافاه لأن الوجوب بالغير يرد على الماهيه و لا حكم معها و لا اقتضاء، ط

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع فى اللوازم بل على مجرد كون الماهيه- كافيہ لصدقه عليها لا بمقتضى و لا باقتضاء نعم تساوى طرفى الوجود و العدم نظرا إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم فى الخارج و ثابت فى العقل أو صحه إيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها لكن ليس شىء منهما حقيقه الإمكان(١) كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضه فى عدم التحصل و أكد صرافه فى القوه و الفاقه و منهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا إلى الذات أو بمعنى السلب(٢) العدولى أو التحصيلى لكن(٣) يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجه إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجيح أحد الطرفين المتساويين أن الأمر أوسع من مرتبه الذات من حيث هى هى و أن انتفاء شىء فى خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه

١- أما التساوى فلأنه لازم لمعنى الإمكان و أما صحه الإيجاب فلأنه معنى اتصاف الماهيه بالإمكان حين ما هو موجود خارجا أو ذهنا. إن قلت إذا كان فى الماهيه لزوم و اقتضاء لهما يكفى فى ورود الإشكال و إن لم يكونا معنى الإمكان. قلت ذلك الاقتضاء إنما هو اقتضاء اللاقتضاء فلا إشكال، س ره

٢- فيه أن هذا معنى حمل الإمكان على الماهيه أما معناه التصورى فلا كما لا يخفى و أما قوله أو صحه إيجاب سلب الضرورتين فهو مذكور فى الأفق المبين أيضا إلا أنه لم يجعل هناك و لا هنا معنى الإمكان بل لازما من لوازم الماهيه على أن الصحه معنى تصورى و الجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلى هو النفى المحض الذى إذا حمل على موضوع لا- يقتضيه وجود ذلك الموضوع و بالسلب العدولى هو عدم الملكه الذى تقتضى تصحح الحمل حتى قيل إن المعدوله ما حمل فيها عدم الملكه على موضوع و كثيرا ما يطلق السلب على عدم الشىء فى نفسه و حينئذ فالسلب العدولى هنا نظير صحه الإيجاب المذكور آنفا، س ره

٣- إنما جعله منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الإمكان لما لم يكن ذاتا و لا ذاتيا للماهيه كان عرضيا معللا و إذ ليس معللا بالغير و إلا لزم الإمكان بالغير كان معللا بنفس الماهيه و أنت تعلم بما حققه المصنف من معنى الإمكان و بما سنجيب من أن الممكن له القوه الساذجه أن الإمكان دون المجعوليه و الماهيه أيضا دون الجاعليه- فلا- لزوم اصطلاحا و أيضا العرضى المعلل هو المحمول بالضميمه لا الخارج المحمول مطلقا، س ره



فى نفس الأمر فىجوز أن يكون حقيقه الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين - بالنظر إلى ذاته من حيث هى لا اقتضاء ذاته تساويهما فى نفس الأمر و كذا ما ینافی مقتضى ذات الممكن ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هى لا ترجحه بالنظر إليها فى نفس الأمر من جهة تأثير العله و إفاضه الجاعل.

و أنت بعد الإحاطه بما نبهناك عليه من أن الممكن فى مرتبه ذاته من حيث ذاته له القوه الساذجه و الفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلا فى جهة من الجهات علمت بطلان ذلك إذ الماهيه الإمكانيه حيث لا تحصل لها فلا فعلیه لها فى حد ذاتها و ما لا فعلیه له لا اقتضاء منه لشیء ما لم ینصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضه الجاعل القيوم و إلا لكان لما بالقوه من حيث هو بالقوه مدخل فى إخراج شیء من القوه إلى الفعل و من الإبهام إلى التحصل و الفطره الإنسانیه تأبى ذلك فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمه لا یقتضى شیئا من الأشياء حتى سلب شیء أيضا.

### إيضاح و تنبيه:

إن من الذاهبين إلى أن الإمكان الذاتى من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحى فى اللزوم بين شئین ربما یجعل من براهین إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارده على مستقلة على معلول واحد- أو انقلاب شیء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

و یرد علیه أنه یجوز أن يكون علیه الذات و استقلالها مشروطه بانتفاء الغير- فإذا وجد لم یكن لها علیه أو استقلال فلا یلزم التوارد المذكور كما فى أعدام المركب فإن كلا منها عله مستقلة لعدمه عند الانفرد و إذا اجتمع عده منها بطل الاستقلال من الآحاد و دفع بأن فى التصویر المذكور لا يكون الإمكان ذاتيا أصلا- إذ لا یزال للغير مدخل وجودا و عدما.

و الحق فى علیه كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه أنها على سبیل التبعية لاقترانها بما هو عله بالذات لأن ما هو عله بالذات لعدم المعلول هى طبيعیه عدم إحدى عله من الشرائط و الأجزاء أو غيرها و ذلك أمر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه و الأفراد و إن تعددت لكنها لیست عللا بخصوصها بل العله هى القدر المشترك و كون العله

أضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام (١) و لا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاضم (٢) من أن عله عدم المعلول الشخصى عدم عله التامه الشخصيه.

و ربما قالوا لو كان إمكان الشىء معلولا لغيره لكان (٣) هو في ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته و إمكان كون الشىء واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض و أيضا إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا أو ممتنعا (٤) و كلاهما مستحيلان لأن سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته و كون الشىء بسبب الغير واجبا بذاته أو ممتنعا بذاته تهافت.

و هذه كلها هوسات جزافيه بعد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتى هو كون الشىء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه أمر آخر وراء نفسه معه- كان مسلوب الضروره للوجود و العدم عنه من غير اقتضاء و لا عليه منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب و الإضافات العارضة لذاته- و كذا الحال فى الوجوب و الامتناع الذاتيين إذ المقسم فى الأقسام الثلاثه هو حال الشىء

١- بل فى عله الوجود أيضا إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوه محضه و هو وجود الهولى- و إلا أنها أيضا شريكه العله فإن صوره ما شريكه لعله الهولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق، س ره

٢- هو السيد المحقق الداماد إن العدم فى الأحكام كالوحده و الكثره و نحوهما تابع للوجود فكما أن عدم المعلول شخصيته بشخصيه وجود المعلول كذلك عدم العله التامه الشخصيه شخصى بشخصيتها فتعدد العدم إنما هو أعدام الأجزاء و الشروط لا فى عدم العله كما أن وجودات الأجزاء مثلا متعدده و لا تعدد فى أجزاء المركب الحقيقى، س ره

٣- لا- يخفى أن كون إمكان الشىء على الإطلاق بالغير مع كونه فى ذاته جائزا- أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت إذ الإمكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشىء فى ذاته إمكان الممكنيه و الواجبيه و الممتنعيه و أيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الإمكان الذاتى، س ره

٤- ممنوع بل إذا فرضنا عدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال فى الدليل الأول فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافيه- إنما هو لما ذكرناه لا لأخذ الإمكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم أخذه كذلك اللهم إلا أن يكون نظره إلى قوله قبل ذلك ربما يجعل إلخ و يكون هذا علاوه و لم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها، س ره

على هذا الوجه الذى ذكرناه

### دفاع شك:

إنك بعد أن لوحنا لك إلى أن كون الشئ بحسب مرتبه نفسه - مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن يكون حيثه الذات بعينها حيثه تلك السلوب - لست فى أن يسع لك أن تقول إن الماهيه المأخوذه من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك حيثه و سلب الضروره إذا أخذ سلبا تحصيليا - صح صدقه عليها من تلك حيثه فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهيه مع أن الإمكان الذاتى من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها.

### إزاله ريب:

و حيث ينكشف لك من ذى قبل فى مباحث الماهيه فائده تقديم السلب على من حيث هى فى قولنا الماهيه ليست من حيث هى إلا - هى حتى تعود حيثه جزءا من المحمول (١) و يكون السلب واردا على الثبوت من تلك حيثه لا أن يؤخر حتى يصير تتمه للموضوع و قيده له إذ لو فعل هكذا لربما (٢)

١- و يتوجه النفى إلى القيد ليفيد قولنا الإنسان ليس من حيث هو بوجود و لا بمعدوم أن الإنسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثه الوجود حيثه الإنسان - و يكون الوجود عينا أو جزءا و إن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقه بينهما،  
س ر ه

٢- و إن لم يكذب فى بعض الموارد و أما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب - من عوارض الماهيه كالوجود و الوحده و الإمكان و الشئيه و غيرها و أما مورد عدم الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود. بيان ذلك أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين - إحداهما عدم الاتصاف بها و لا بتقائضها حين ما أخذت من حيث هى كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود كالكتابه و الحركه و نحوهما. و الثانیه الاتصاف بها حين أخذت كذلك كما فى العوارض التى يلحقها مع الوجود - لا - بشرط الوجود كالوجود و نحوه فالماهيه بالقياس إلى عوارض الوجود خاليه عن الطرفين و أما بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها و إن لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثه نفسها حيثه ذلك العارض فالذى شرطه من أن لا يكون السلب بعد حيثه إنما هو بالقياس إلى عارض الماهيه نفسها إذ الخلو عن عوارض الوجود و عن مقابلها فى تلك المرتبه جائز فإذا قلنا الإنسان من حيث هو ليس بوجود لا يتوجه النفى إلى الوجود بنحو خاص أعنى وجود الكون عينا أو جزءا بل إلى الوجود مطلقا فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو أى نفس الإنسان خاليا عن الوجود مطلقا و هو باطل بخلاف عكسه كما مر،  
س ر ه

يكذب الحكم مطلقا كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الأمر بوجه أصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكياء و هو أنه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهيات إذا أخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيشه و كما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته و طبيعته تسلب عنه الكتابه من تلك الحيشه كذلك تسلب عنه سلب الكتابه أيضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذات و الذاتى له فنقول كل ماهيه إمكانية كما صح سلب ضروره الطرفين عنه من حيث هي - فكذلك يصح سلب سلب ضروره الطرفين من تلك الحيشه فإذا الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب و لا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيشه ليس بممكن بالذات و قد مر أن لا شىء من الأشياء بأى وجه أخذ خال عن الوجوب و الامتناع و الإمكان الذاتيات و أن الممكن فى مرتبه ذاته ممكن بالذات لا- ينفك عنه الإمكان الذاتى فى تلك المرتبه و ذلك لأن (١) الماهيه و إن لم يصدق عليها من جهه ذاتها شىء من العرضيات اللاحقه بأن يكون جهه العروض هي الماهيه من حيث هي لكن يصدق على الماهيه المأخوذه من حيث هي كثير من العرضيات و هي التى لا- تخلو الماهيه عنها فى نفس الأمر على نحو لا يكون جهه العروض هي الماهيه من حيث هي فالعوارض التى لا- تنفك الماهيه عنها أبدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فإنها حيث تخلو الماهيه عنها فى مرتبتها التى لها متقدمه على الأوصاف الوجوديه يصدق سلوبها على الماهيه إذا أخذت تحصيليه لا عدوليه لكن الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقه على الوجود- فسلبه لم يصدق على الماهيه أصلا.

و مما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهه بأن انفكاك

---

١- و الظاهر أن يجاب بأن السلب الذى هو معنى الإمكان هو السلب التحصيلى و معنى ليس الناقصه و هو لا يقبل ورود سلب تحصيلى آخر عليه و أما السلب الذى ورد عليه سلب آخر فى قولنا سلب سلب ضروره الطرفين فهو سلب عدولى مأخوذ محمولا و لا يوجب هذا السلب ارتفاع الإمكان، ط

الماهيه من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبه (١) قياسا على عوارضها الوجوديه التي يكون القضايا المعقوده بها وصفيه و هي العوارض التي تلحق الماهيه لا بما هي هي بل بشرط الوجود و لا حاجه أيضا إلى ما ذكره بعض الأماجد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضروره الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبه الماهيه من حيث هي و إن كان خارجا عن جوهرها فإن مجرد كون الشئ ء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبه الماهيه المأخوذه بنفسها و إلا لصدق سلب الإمكان أيضا.

ثم قد مر أن المقسم في الأمور الثلاثه هي حال الماهيه بالقياس إلى الوجود و العدم و هذه (٢) حاله ثبوتيه اتصافيه و إن كان بعض القيود كالإمكان سلبيه حتى (٣) يكون المعقوده به من القضايا موجب سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فكون الشئ ء ممكنا عباره عن اتصافه بسلب ضروره الطرفين لا لا اتصافه بضروره الطرفين فصدق الإمكان على شئ ء معناه صدق الاتصاف به و قد صرح بذلك بعض المحققين

١- من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر، س ره  
٢- كأنه رحمه الله استشعر بما مر من بيانه توجه أحد الإشكاليين السابقين الذين ذكرناهما عليه و هو أن الإمكان لو كان سلبا فقط لا عدولا و من الواضح أن السلب عدم النسبه الحكميه و رفعها لا إثبات النسبه العدميه لم يكن جهه في قبال الوجوب و الامتناع لأن الجهه كيفيه النسبه و لا نسبه على الفرض فلا كيفيه فلا جهه فدفع ذلك بأن الإمكان و إن كان سلبيا إلا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهيه من حيث اتصافه وصفا ثبوتيا يكون ما في مورد الإمكان قضيه موجب سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فيكون هناك للماهيه وصف هو الإمكان و فيه أنه ره ذكر في أول الفصل أن التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد فالماهيه تنقسم أولا إلى ماهيه ضروريه الوجود و ما ليس كذلك و ثانيا الماهيه الغير الضروريه الوجود إلى ضروريه العدم و إلى ما ليس كذلك فقد أخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل و إلا لم يكن للتقسيم الثاني معنى و أيضا أن قوله في القضايا السالبه بأن مضمونها رفع النسبه لا نسبه الرفع ينفي صحه الموجه السالبه المحمول إذ لا معنى لإثبات السلب على شئ ء من غير عدول، ط

٣- هذا مناف لما مر من أن الإمكان عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين- لا اقتضاءها سلبها و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول و الثاني إيجاب لأحدهما اللهم إلا أن يقال ما مر كان حكم الإمكان في نفسه و ما ذكر هاهنا يريد به أن ممكنه الشئ ء في هذه المنفصله أعنى اتصاف الماهيه الموجوده خارجا أو ذهنا بالإمكان موجب سالبه المحمول و إن كان الإمكان نفسه سلبا بسيطا تحصيليا- كما أشار هنا أيضا فلا منافاه بين الكلامين فإنه إذا سلب شئ ء عن شئ ء و كان الموضوع موجودا فقد اتصف بذلك السلب و ذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصله إذ المنظور فيها معرفه الشئ ء أن له حاله من هذه الأحوال و لكون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب- عند وجود الموضوع كانت السالبه البسيطه عند وجود الموضوع مساوقه للموجه المعدوله- و بالجمله الاتصاف بالإمكان مع أنه من المراتب السابقه على الوجود مثل الاتصاف بالوجود- حيث إن التخليه تحليه كما مر فتذكر، س ره

: ثم لعلك تقول معلوليه شىء لشىء يستلزم معلوليه عدمه لعدم ذلك الشىء إذ عدم العله عله لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير و هو ضروره وجوده فنقيضه و هو سلب ضروره الوجود يكون بالغير- و إذا كان امتناعه بالغير و هو ضروره عدمه فنقيضه و هو سلب ضروره العدم يكون بالغير- فإذا ثبت الإمكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنه الشىء هى اتصافه بسلب الضروره الذى فى قوه موجهه سالبه المحمول لا نفس سلب الضروره الذى فى قوه السالبه البسيطة و ظاهر أن نقيض ضروره الوجود هو المعنى الثانى لا الأول الذى هو ممكنه الشىء .

و أيضا ليس مجموع ضروره الوجود و ضروره العدم (١)(٢) صفه واحده لها

١- و عندى جواب آخر و هو أن الإمكان سلب الضرورتين سلبا أزليا بناء على ما هو المشهور من أنه فرق بين إمكان أزليه العالم و أزليه إمكانه فالأول لا يصح بخلاف الثانى و سلب الضروره المأخوذه فى الشبهه سلب طار غير أزلى بل لا يزالى فإذا قام دليل آخر بعلاوه ما ذكروا على المطلوب بأنه لو كان الإمكان معللا بالغير لم يكن أزليا و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

٢- فيه أن الإشكال وارد بعينه على نفسه ره فإن المذكور فى أول الفصل أن تقسيم الماهيه إلى الواجب و الممتنع و الممكن تقسيمان فى منفصلتين إلا أن كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين فهما سلبان بحسب اعتبار العقل ثم ذكر أن هذه طبائع ذهنيه تتحد و تتعدد بالإضافة و اعتبار العقل فعلى هذا فمن المستحيل أن يتحد السلبان إلا باعتبار آخر مثل العدول و نحوه و بهذا يظهر ما فى قوله إن الوحده معتبره فى التقسيمات إلخ فإن الوحده معتبره فى التقسيم الواحد لا فى التقسيمين كما عرفت هذا- و قد عرفت أن إرجاعه الإمكان إلى قضيه موجهه سالبه المحمول غير مستقيم فشىء من الجوابين لا يدفع الإشكال و الذى ينبغى أن يقال إن قولنا الماهيه ممكنه بالغير- على فرض صحته حمل شائع لا أولى و لازم هذا البيان على تقدير إنتاجه ثبوت الماهيه مع عدم عله الوجود و عدم عله العدم و هو محال بالضروره لاستلزامه ارتفاع النقيضين- أى كون الماهيه لا موجوده و لا معدومه بحسب الخارج و نفس الأمر لا فى مرتبه ذاتها، ط

وحده اجتماعيه يكون لها عله واحده وحده تأليفه حتى يكون لها سلب واحد- مستند إلى سلب عله واحده بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفه واحده مستنده إلى السلب واحد و إن كانت الوحده تأليفه فضلا عن الحقيقيه.

و أنت تعلم أن الوحده فى جميع التقسيمات معتبره و إلا لم ينضب الأقسام فى شىء من التقاسيم.

و قد قررت هذه الشبهه فى كتاب الأفق المبين بوجه آخر و هو أن الوجوب بالغير هو ضروره الوجود بالغير و نقيضه سلب ضروره الوجود بالغير و هو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن و كذلك نقيض الامتناع بالغير و هو سلب ضروره العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير و هو مقابل الوجوب بالغير و الامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب عنها بأن(١) نقيض ضروره الوجود بالغير سلب ضروره الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيذا للضروره لا لسلب الضروره و كذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضروره الآتية من الغير لا سلب الضروره الآتية منه و المستحيل هو إتيان سلب الضروره من الغير لا سلب إتيان الضروره منه.

### إحصاء و تنبيه:

المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلا من الوجوب و الإمكان و الوحده و الوجود أمورا زائده فى الأعيان(٢) و المتأخرون على أن تلك الأمور زائده فى العقل على الماهيات إلا- أنها من العقلية الصرفة التى لا- صوره لها فى الأعيان يحاذى بها ما فى الأذهان و قد علمناك ما فتح الله علينا من طريق

١- فيه أن الإشكال على حاله فإن هذا السلب يحتاج إلى عله و إذ ليست هى الماهيه فهى الغير فهناك سلبان بالغير و هو الإمكان بالغير، ط

٢- الظرف صفه الأمور لا متعلق بزائده فإن زيادتها فى العقل قطعاً يرشدك إليه قوله إلا أنها إلخ، س ره

القصد و سلوك الأمه الوسط فى نحو وجود هذه المعانى و أنها(١) على أى سبيل تكون ثابتة و منفيه معا و ربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبه و التوهين لكلامهم و البحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا- يزيد على ما يضاف هى إليها من الماهيات الموصوفه بها لا- ذهنا و لا عينا فإنك تعلم بأول الفطره أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لا يعنى بإمكان الوجود فى الإنسان نفس معنى الإنسان- و فى الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه عنهم فى الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان و عنى به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك و عنى به نفس الفلكيه فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان و الفلك و إن قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوفات بالإنسانيه فقد كان المفهوم من الإنسان و الفلك شيئا واحدا و ذلك بديهى البطلان.

فقد ثبت أن معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفه فليس هو عين تلك أو واحدا منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق و قد قضى العجب عنهم و عن قولهم هذا بعض أبناء الحكمه و التحقيق حيث قال إن هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقه فى الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بأن العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجح- ثم إذا باحثوا فى الإمكان يقولون هو نفس الشىء الذى يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأن العالم عالم.

### قاعده إشرافيه:

### إشاره

قد وضع شيخ الإشرافيين قاعده لكون الإمكان و أشباهه أوصافا عقليه لا صورته لها فى الأعيان بأن كل طبيعه عامه يقتضى نوعه إذا كانت له صورته خارجيه أن يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه فى الوجود سلاسل متولده معا إلى لا نهايه كالوجوب و الوجود و الإمكان و الوحده لا تكون موجوده فى الأعيان فكما أنه إذا كانت للوجود صورته عينيه وراء الماهيه الموجوده

١- قد مضى فى التصالح الاتفاقى أن لها الوجود الرابط و ليس لها الوجود فى نفسه- و هذا فى المواد الثلاث ظاهر و أما فى الوجود و الوحده فلا اللهم إلا أن يعنى الوجود الإبتاتى و المعنى المصدري، س ره



كان له وجود عيني و لوجوده وجود أيضا إلى لا- نهايه له ثم لمجموع (١) السلسله وجود آخر يتسلسل مره ثانيه إلى لا نهايه أخرى و هكذا و لا- يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعا فكذلك الوحده إذا كانت فى الأعيان وراء الماهيه كان للماهيه دون الوحده وحده و للوحده دونها وحده أخرى و للوجود وحده و للوحده وجود و تعود اللانهايه مترادفه متضاعفه و كذلك فى الإمكان و الوجوب- و يتولد سلسله أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود فلإمكان وجود و لوجوده إمكان إذ لو وجب لم يكن عارضا و وراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهايه فى التضاعف بين الإمكان و الوجوب بالغير و بين الوجود و الوجوب و بين الوحده و الوجوب فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورته فى الأعيان- و لا هو بحسب الأعيان شىء وراء الماهيه فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعيه و اعتبارات ذهنيه لا يحاذى بها شىء فى الخارج و لا مبلغ لها متعين فى الذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرار فى الحصول لدى العقول

### بحث و تنقيح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور

#### منها كون الواجب عند القائلين بصحتها و استحكامها- وجودا صرفا

و وجوبا بحثا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه فى الأعيان فقد ناقضوا أنفسهم فى باب الوجود و كونه عندهم اعتباريا محضا لا صورته له فى العين و ذات البارى تعالى عندهم صورته الصور و أصل الحقائق.

#### و منها أن مقنن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد

و معنى فارد يوجد تاره (٢) صفه لشىء و تاره متحصلا بنفسه متقوما بذاته و بالجمله متفاوتا فى أنحاء الكون و الحصول متخالفا فى أطوار القوه و الضعف و الكمال و النقص- فليجوز مثل ذلك فى بعض هذه المعانى كما أسلفناه فى الوجود و الوحده من قبولهما

١- هذا بناء على مذهب هذا الشيخ المتأله أن كل مجموع موجود على حده، س ره

٢- كالنور إذ عنده الأنوار الجوهرية و العرضيه حقيقتها واحده و سيأتى فى الإلهيات أن العلم و القدره و الإراده و نحوها فى مرتبه كيف و فى مقام جوهر و فى مرتبه واجب بالذات، س ره

أطوارا مختلفه فى التحقق و أنحاء متفاوتة فى الفضيله و النقصان فغايه كمال كل منهما- أن يكون ذاتا أحديا قيوما واجبا بالذات و غايه نقصه أن يكون اعتبارا عقليا و معنى رابطيا لا حقيقه متأصله بإزائه فموجوديه الماهيات التى لا حقيقه لها بأنفسها إنما هى بالوجود لا- بأنفسها و موجوديه الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقيقه الماهيات الموجوده به فكيف لا يكون له حقيقه حقيقته عين ذاته و لا- يحتاج فى موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل أن يعتبر لها موجوديه أخرى كما فى حقيقه النور على ما هو طريقته فإن حقيقه النور ظهور الأشياء و مظهرها فالأشياء ظاهره بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لا- نهايه لكن للعقل أن يفرض للنور نورانيه اعتباريه و لنورانيه النور نورانيه أخرى و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته و كذا الكلام فى الوحده التى هى صفه عينيه لأنها عين الوجود ذاتا و غيره مفهومها و كثيرا ما يكون للشىء حقيقه ذات سوى مفهومه و ما حصل منه فى العقل كالوجود و صفاته الكماليه و قد يكون للشىء مجرد مفهوم- لا حقيقه له فى العين كالإمكان و الامتناع و اجتماع النقيضين و شريك البارى و أمثالها- و كذا سائر السلوب و الإضافات و ربما يكون مفهومات متعدده موجوده بوجد واحد بل متحده مع حقيقه واحده كمفهومات العلم و القدره و الحياه التى هى عين وجود الحق تعالى.

و بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر فى كتاب المشارع و وصفه بالقوه و المتانه و هو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجوديه نفس الوجود فنقول الوجود و الوحده حالهما واحد فى أنهما ينبغى أن يكونا فى الأعيان عندكم و أن كلا منهما اعتبار عقلى عندنا و هب أنكم منعم السلسله الغير المتناهيه فى الوجود بأنه هو الموجوديه فلا- شك أن الوجود و الوحده مفهومهما مختلف و يعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع أبدا معنى الوحده إلى الوجود و لا معنى الوجود إلى الوحده فنقول إذا كان الوجود موجودا كان له وحده و إذا كانت الوحده موجوده

كان لها وجود له وحده أخرى موجودة بوجود آخر و هكذا فيلزم بالضرورة سلسله مترتبه غير متناهيه من وجود وحده و وحده وجود و لا- يكفى أن يقال إن وحده الوجود هو أو وجود الوحده هي فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحده و لا يكون شيئاً شيئاً واحداً في نفسه هذا خلاصه كلامه في هذا المرام و بناؤه على أن المفهومات المختلفه- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد و ذات واحده و امتناع ذلك غير مسلم فإن أمراً واحداً و حقيقه واحده من حيثيه واحده ربما كان فرداً و مصداقاً لمفهومات متعدده و معان مختلفه ككون(١) وجود زيد معلولاً- و معلوماً و مرزوقاً و متعلقاً فإن اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حده و كاختلاف الصفات الحقيقه الإلهيه التى هي عين الوجود الأحدى الإلهيه باتفاق جميع الحكماء- و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا- يوجب أن يكون حقيقه كل منها و نحو وجوده غير حقيقه الآخر و وجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم و اختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

و مما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى بيان أن كون الشىء عاقلاً و معقولاً لا يوجب اثنييه فى الذات و لا فى الاعتبار و أن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك و كذلك المضافان يعرف اثنيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافه المفروضه فى الذهن انتهى.

أقول معنى كلامه أن مجرد اختلاف المعانى و المفهومات لا يقتضى أن يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر و برهان غير اختلاف المفهومات

١- إن قيل حيثيه كونه معلولاً غير حيثيه كونه معلوماً قلنا تلك حيثيه التى هي منشأ انتزاع المعلوليه سواء كانت أصلية أو اعتبارية يجب أن ينتزع منها المعلومه للواجب تعالى و ألا يعزب عن علمه المحيط شىء تعالى عن ذلك علواً كبيراً و هذا فى البسائط التى ينتهى إليها المركبات أظهر، س ره

يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات و الحقيقه فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك و مفهوم الأبوه غير مفهوم البنوه فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقوليه- لكن النظر و البرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني بل حكما بأن عاقلية الذات المجرده عين معقوليتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك و ريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الأقدام.

فإذن انكشف و هن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحد و الوجود و إثباتها لعدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك و بيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانه بغيرها و قد مرت الإشاره إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق و الماهيات فعليك بحسن التأمل و قوه التدبر.

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهيه باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما يتصف به الماهيه- المأخوذه على هذا الوجه لا يكون أمرا عينيا بل اعتباريا.

و أيضا الإمكان مفهومها سلبي و السلوب بما هي سلوب لا- حظ لها من الوجود لا- عينا و لا- ذهنا و مما يفتضح به الفرقه المجادله(١) القائله بكون الإمكان موجودا عينيا وراء الماهيه النظر في المعلول الأول و أنه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتيه عندهم فلا بد و أن يمكن أولا ثم يوجد لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشئ ممكنا في نفسه فإذا تقدم الإمكان عليه فإمكانه يكون ممكنا أيضا- لاستحاله كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقه بغيره و لامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح و عله فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان

١- إن كان المراد بهم أتباع المعلم الأول القائلين بثبوتيه كما مر فالأمر ظاهر- و إن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادله فالدليل برهاني و ليس جدليا لأخذ مقدمات فيه لا يمكن إلزامهم بها مثل القول بوجود العقل- و ليس المراد بالمعلول الأول هنا إلا هو بدليل إطلاق الأزلية و المبدعيه عليه كما يصرح به- و مثل كون الحدوث هو المسبوقه بالليس الذاتى إذ عندهم هو المسبوقه بالغير و مثل كون الإمكان مناط الحاجه و مثل استدعاء صدور الكثير لجهتين، س ره

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشئ ء و إمكانه(١) و حصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه و هذا محال فى الذات الأحديه.

و الثانى أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللا بغيره- و قد علمت أن الإمكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا- بغير ذات الممكن- و ليس لأحد منهم أن يقول إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول و سائر الأزليات- فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشئ ء و قد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتى فإذن إمكانها متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشئ ء فى نفسه كيف و حال الشئ ء فى نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره.

و لا- يمكن الاعتذار بما يقال إن إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان فى غيرها- فإن الإمكان الحقيقى الذى هو قسيم الوجوب و الامتناع لا يخلو عنه شئ ء من المعلولات- كيف و إن لم يكن الإبداعات الدائمية ممكنه فى ذاتها بالمعنى القسيم للواجب و الممتنع كانت واجبه بذاتها أو ممتنعه بذاتها و ليس كذا.

و كذا لا ينفع الاعتذار بما وجد فى مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف و الانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها فإن الكلام ليس فى التقدم الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع و الكائن- فى سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنما الكلام فى التقدم بالذات أو بالطبع- و لا- شك أن الإمكان إذا كان أمرا فى العين و الوجود بالغير مشروط بالإمكان فى نفسه- و ما للشئ ء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا- مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجوديه الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه فى الاعتذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات

١- إن قيل لم لا يجوز أن لا يصدر معا و الإمكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا لأنه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفه بذاتها و عدم جواز كون الصفه عله لموصوفها مستلزم للخلف و عدم كون المعلول الأول أولا،

فى ذاتها كيف و لو كان للإمكان صورته فى نفسها و إن كانت حاصله لغيرها كسائر الأعراض الخارجيه التى لها صور فى الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظته الوجود و العدم معها لأن لازم الماهيات مطلقا سواء بالمعنى المصطلح (١) أم لا يجب أن يكون عقليا.

و أيضا لو كان للإمكان الممكن صورته عينيه لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهيه لأن لا ضروره الوجود و العدم إذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهيه الموجوده فينافية ضروره أحدهما التى هى أيضا صفه خارجيه نعم إذا كان الإمكان صفه للماهيه باعتبار ملاحظتها فى نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهيه المأخوذه على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقه (٢) موضوع الوصفين متعدد و ملحوق النعتين مختلف.

و أما ما قيل إن الإمكان للممكن عبارته عن لا ضروره وجوده و لا ضروره عدمه - الناشئين (٣) عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهره لأن مناط القسمة إلى الواجب و الممكن و الممتنع حال الشئ بالقياس إلى طبيعه الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد و مقايسته إلى شئ.

### إشكالات و تفصيات:

إن الذين يقولون إن الإمكان و نظائره كالوجوب و الوجود و الشئيه و الوحده لها صورته فى الأعيان و هويه زائده على ذات الممكن و الواجب و الموجود و الواحد و الشئ ربما احتجوا على إثبات دعواهم بحجج

١- و هذا اللزوم هو الاقتضاء و العليه و غيره مجرد عدم الانفكاك و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه لازمها بما هى لا باعتبار الوجود الخارجى و لا- الذهنى - بمعنى أنها لو كانت متقررته منفكه عن الوجودين لكان لازما لها أيضا و الماهيه بهذا الاعتبار أعنى مع قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتباريه بالاتفاق فما يلزمها كذلك أولى بالاعتباريه، س ره

٢- و أيضا أحد الوصفين و هو اللا ضروره وجوده عقلى و الآخر وجوده عينى - و لا منافاه بين الوجود العينى و العدم الذهنى، س ره

٣- صفه للوجود و العدم و فى بعض النسخ بصيغه تشبيه المؤنث و ليست بصواب، س ره

أولاً أنا إذا حكمنا على الشئ بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقه بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن و ليس إلا أن الممكن الخارجى إمكانه فى الخارج- و الممكن الذهنى إمكانه فى الذهن و قس عليه نظائره.

و ثانيها أنه إن لم يكن الشئ ممكنًا فى الأعيان لكان فى الأعيان إما ممتنعًا أو واجبًا إذ لا مخرج للشئ عن أحد هذه الأوصاف و لو لم يكن موجودًا فى الأعيان لكان معدومًا و لو لم يكن واحدًا لكان كثيرًا فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد فى الأعيان ضرورى وجود أو ضرورى عدم و معدومًا و كثيرًا و هذا تناقض مستحيل.

و ثالثها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنيه و أوصافا عقليه لا أمورا عينيه فى ذوات الحقائق كان للذهن أن يضيفها بأيه ماهيه اتفقت فكان كل مفهوم و إن كان من الممتنعات كشريك البارى و اجتماع النقيضين و العدم المطلق ممكنا و قس عليه غيره.

و رابعها مختصه بالإمكان و هو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان- و لا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن فى الأعيان لا لأنه ممكن فى الذهن فحسب و إلا ما حصل له تحقق إلا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان فى الخارج- و هذه الحجج أقوى ما يمكن أن يذكر من قبلهم فى كون الإمكان و سائر الأمور العقليه و الأوصاف الذهنيه التى يجرى مجراه لها صورته عينيه لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن(١) الإمكان و نحوه أمور زائده على الحقائق التى أضيفت هى إليها فى العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهيه الإنسان أو غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيها و كذا سائر النعوت التى ليست نفس الماهيه و لا جزأها و أما أن هذه الأمور الزائده لها صور فى الأعيان فغير مسلم اللهم إلا فى النعت الذى هو الوجود و كذا الوحده الشخصيه

---

١- ليكون الاتصاف بها فى الأعيان و بعبارة أخرى ليكون لها الوجود الرابط فى الأعيان كما مر غير مره، س ره

التي هي نفس حقيقه الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود و لا تأثير لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورته في الأعيان بل هو مما حصلناه بإلهام غيبي- و تأييد ملكوتي و إمداد علوي و توفيق سماوي و قول من قال أنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح إذ لا- يلزم من صحه حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعا في الأعيان- لما علمت من أن الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن كما مر و محكوم عليه أيضا من قبله أنه في الذهن ممكن فالإمكان صفه ذهنيه أي نحو وجودها الخاص به في الذهن- لكن يضيفها العقل تاره إلى ما في الخارج و تاره إلى ما في الذهن و تاره يحكم حكما مطلقا بتساوي النسبه إلى العين و الذهن و كما لا يتأتى لأحد أن يزعم أن الامتناع- إن لم يكن له صورته في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعا فيه و إن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجبا أو ممكنا فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجه الثانيه بل الامتناع و الوجود و الإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية- التي لا- صورته لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان(١) و الأذهان جميعا فبطلت الحجه الأولى و الثانيه و أما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان و الوجود- و الامتناع و الوجود ذا صورته في الأعيان من أن حالها كحال المعقولات الثانيه كالكليه و الجزئيه و الذاتيه و العرضيه و الجنسيه و الفصلية و غيرها من موضوعات علم الميزان- حيث(٢) إن الأشياء تتصف بها في الأعيان و لا صورته لها في الأعيان و لا منافاه بين أن يكون

١- حتى بالامتناع فإن لامتناع الحجريه للإنسان وجودا رابطا في الأعيان للإنسان و أما في مثل امتناع شريك الباري و اجتماع النقيضين فتقديري لأن مثل شريك الباري ممتنع هليه غير بتيه، س ره

٢- الحاصل أن الاتصاف في أي ظرف فرع ثبوت المتصف في ذلك الظرف لا الصفه فيه و أن ثبوت شيء في شيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه و أنت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي و المعقول الثاني المنطقي،



زيد جزئيا و الإنسان كليا فى الأعيان و بين كون (١) الكليه و الجزئيه من الأمور- الممتنع التحقق فى الأعيان فكذلك الحال فى اتصاف شىء بالإمكان و الامتناع و نظائرها فمنظور فيه لأن قياس الإمكان و الامتناع و نظائرها إلى الكليه و الجزئيه و نظائرها قياس بلا- جامع فإن (٢) مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا- نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر فى العلم الكلى- فإنه قد يكون بحسب حال الماهيه فى العين و إن كان ظرف تحقق القبيلين فى أنفسها- إنما هو فى الذهن فقط.

و أما الحجه الرابعه المختصه بالإمكان فنقول إن أريد بالإمكان الكيفيه الاستعداديه المقربه للشىء إلى فياض وجوده المهيئه له لقبول الفيض عن فاعله التام- من جهه تحصيل مناسبه و ارتباط لا بد منه بين المفيض و المفاض عليه فسلمنا الآن أنه يسبق لكل حادث زمانى إمكان بهذا المعنى موجود فى فى العين إلى أن يحين وقت بيانه و تحقيق القول فيه أنه بأى معنى يقال فيه إنه من الموجودات العينيه و إن أريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى و ملاحظه عقليه حتى إن الممكن و إن لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حاله لا كونه بل نقول لا- يتصور أن يكون لكل حادث إمكان عينى متقدم على وجوده لأن الممكنات غير متناهيه و فى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو بسبيل الحصول و بصدد الكون شيئا بعد شىء- كحركات أهل الجنه و عقوبات أهل النار على ما وردت به الشرائع الإلهيه و أقيمت عليه البراهين العلميه فإن وجب أن يكون لكل حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجه فيحصل فى الماده إمكانات غير متناهيه

- 
- ١- حتى الجزئيه فإن معناها مانعيه نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين- و معلوم أن التصور إنما هو من المعقولات الثانيه فالجزئى الطبيعى أى معروض الجزئيه فى الأعيان لا- الجزئى المنطقى و لا- الجزئى العقلى و أما الجزئى بمعنى التشخص الذى هو الوجود فهو أحق الأشياء بالتحقق فى الأعيان على التحقيق، س ره
- ٢- يمكن أن يقال بناء على ما يراه المصنف من أن المنطق من الحكمه أن لموضوعات الميزان نحو تحقق فى الخارج و سيأتى،

و إن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث ما لا- يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجج أن يلتحق بالمتنع أو الواجب.

و ربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسله الإمكانيات الغير المتناهيه بأن يقول هي غير مترتبة بل متكافئه لكل حادث إمكان يخصه لكننا نبين أن اجتماع الإمكانيات الغير المتناهيه مستحيل من وجهين.

الأول (١) أن الإمكان معنى واحد و الممكن بما هو ممكن و من حيث

١- حاصله أن التعدد و الامتياز إما من طبيعه الإمكان و هو طبيعه واحده و إما من الهيولى و هو صرف القوه و لا ميز في صرف الشئ ء و إما مما هو إمكان له و هو معدوم- و لا تمايز بين الأعدام و أيضا تعددها موقوف على تعدد الإمكانيات فلو عكس دار ثم لا يخفى أن هذا الوجه مشترك الورود بين الإمكانيات الاستعدادى و الذاتى مع أن الاستعدادى فى الأعيان فهذا الدليل يقتضى اعتباريته أيضا و أيضا لا اختصاص بصوره عدم التناهى- بل مع التناهى أيضا يجرى ذلك و الجواب عن الثانى أن المقصود أن الكثره فى الإمكان الذاتى غير متصور فضلا عن عدم التناهى و عن الأول أن الإمكان الاستعدادى بما هو إمكان لا تحقق له عند المصنف و قولهم بوجوده إنما هو بما هو استعداد و نعت للماده التى هى محل و متعلق للمستعد له فقد قال فيما بعد فى أواخر بحث الأعدام متصلا بمبحث الجعل- لبعض الممكنات إمكانان أحدهما ذاتى و هو كونه بحسب الماهيه بحال لا يلزم من فرض وجوده و لا- من فرض عدمه محال و الآخر استعدادى و هو أيضا هذا المعنى- بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصل إلا- عند اجتماع الشرائط- و ارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر من الإمكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم فى مباحث القوه و الفعل و قال فى فصل معقود لبيان أن الإمكان- ليس من الأسباب الذاتيه للوجود الإمكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد- إما بالكليه و هو القوه القريبه أو بالبعض و هو البعيد و لئن سلم أنه وجودى كما هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذى فى المستعد و لكن مضافا إلى المستعد له و من حيث إن المستعد وجود ضعيف من المستعد له و إن الهيولى موجوده و ليست سوى استعداد متجوهر و كما يظهر من بعض عباراته أنه كيف أو إضافه كما سيأتى فى القوه و الفعل فنقول إن الإمكانيات الاستعداديه تحدث شيئا فشيئا لانقطاعها بحصول ما يستعد له ثم يحصل إمكانيات أخرى على سبيل التعاقب فلا يلزم محذور من وجودها- بخلاف الإمكان الذاتى فإن الشئ ء الذى يتحقق بعد قرون و الذى هو بصدد التحقق- فى درجه واحده من حيث الإمكان الذاتى كيف و قد قرر أزيله الإمكان كأزليه عدم الحادث و موضوع الإمكان الأزلى هو الماهيات العلميه الثابته و صيروره الهيولى موضوعه لزم من موجوديته فى هذا العالم المادى فلا- بد و أن يجمع الإمكانيات الغير المتناهيه و أيضا فى الاستعدادى يمكن اختيار أن الاختلاف بالهيوليات الثانيه كالنطف و البيوض و البذور و نحوها لقيامه بها لا- بالهيولى الأولى بما هى أولى و احتمال قيام الذاتى بالهيولى الأولى بناء على قول الخصم و إلا فموضوع الذاتى هو الماهيه و يمكن التوفيق بين كلمات المصنف فحيث يقول إن الإمكان الاستعدادى عدم أو عدمى ينظر إلى أنه قوه الشئ ء و قوه الشئ ء بما هى قوه الشئ ء ليست بشئ ء و حيث يقول إنه كيف استعدادى- ينظر إلى أن قوه الشئ ء أيضا نحو ضعيف من الوجود كما أن الهيولى تعدد من الموجودات- و ليست إلا- قوه صرفه كما مر و حيث يقول إنه إضافه ينظر إلى أنه ملزوم الإضافه- ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الإمكان موجودا عينيا ثبوت المعدومات لأن موضوع الذاتى هو الماهيه من

حيث هي فلو كان عينيا و ليس بجوهر قطعا و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ لزم ما ذكرناه. و أيضا لو كان الإمكان عينيا لزم التسلسل لأنه أيضا ممكن حينئذ و له إمكان و هلم جرا و ليس لك أن تقول إن إمكان الإمكان بنفس ذاته لأن الإمكان إذا كان ممكنا عينيا كان ماهيه داخله تحت إحدى المقولات العشر و كان وجوده زائدا على ماهيته- فينعقد بينهما نسبه مكيفه بالإمكان و كيف يكون كيف النسبه ذات المنسوب إليه- و معنى كون إمكان الإمكان بنفس ذاته أن ذاته الإمكان و لا كلام في أن الإمكان مفهومه الإمكان إنما الكلام في كيفيه نسبه الوجود إليه فلا معنى لكونها الإمكان الذي هو طرف النسبه، س ره

طبيعته الإمكان غير مختلف و تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حامله الإمكانيات لأنها قوه محضه و إبهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الإمكانيات الذاتيه إلا لاختلاف ما هي إمكانياته و هي الحوادث المعدومه بعد الغير المتناهيه و يستحيل أن يمتاز شىء بسبب إضافته إلى شىء معدوم فإن ما لا ذات له لا يميز به شىء عن شىء .

و ليس لأحد أن يقول إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهيه يصح إضافه الإمكانيات الغير المتناهيه إليها فيمتاز بها بعض الإمكانيات عن بعض .

لأننا نقول هذا ممتنع أما أولاً فلاستحاله تحصيل العقل أمورا غير متناهيه العدد بالفعل فى الذهن مفصله نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانيات غير متناهيه و فرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا و بين أن يحصل فى نفسه و يفصل فى ذهنه أعداد غير متناهيه بالفعل فإن هذا مستحيل دون ذاك فإذا خطرنا بالبال إمكانيات غير متناهيه مجمله بإزاء حوادث غير متناهيه مجمله

كانت نسبة كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

و أما ثانيا فلأن كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقه اعتراف بما هو مقصودنا- فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانيات- إلا بحسب العقل و تصويره لم يكن ظرف تحصيله و تحققه إلا الذهن لأن(١) تعقلنا لامتياز الإمكانيات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل و اعتباره لزم توقف الشئ على نفسه و تابعيته إياها و هو محال الوجه الثانى أن المادة الحامله للإمكانيات الغير المتناهيه إذا قطعناها بنصفين- فإما أن يبقى فى كل من النصفين إمكانيات غير متناهيه هى بعينها الإمكانيات التى كانت- أو يحدث لها إمكانيات غير متناهيه فى تلك الحال أو يبقى(٢) فى كل واحد إمكانيات متناهيه و أقسام التوالى باطله فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شئ واحد بعينه موجودا فى حاله واحده فى محلين و هو محال.

و أما الثانى فلأن الإمكانيات إذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث إمكانيات أخرى.

ثم إن كانت حادثه تحتاج إلى إمكانيات أخرى حادثه فلا يوجد الفاعل طبقه

١- تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الأعيان أى لو فرضنا وجود الإمكانيات فى الأعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لأن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعا لامتيازها كما فى تعقل الأشياء العينيه- و المفروض أن امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشئ على نفسه ففرض كون الامتياز بحسب الأعيان إنما لزم من فرض كون التحصيل فى الأعيان فلا يرد أن المفروض كون الامتياز فى العقل فكيف يكون فرضه واقعا بحسب الأعيان، س ره

٢- أو يحدث و المفسده حينئذ أيضا ما أشار إليه بقوله ثم لو كانت حادثه إلخ فالإمكانيات غير متناهيه أو متناهيه و على كلا التقديرين فإما حادثه و إما أنه كانت فهذه مع ما سيجىء من قوله و لا يصح أن يفرض إلخ خمسه احتمالات. ثم إن ما ذكر هنا نظير ما أثبتوا به تنهى القوى الفعلية الجسمانيه، س ره

منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهيه و الموقوف في حالة واحده- على ما لا يتناهي مترتبا ممتنع الوقوع و يلزم أيضا أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانيات الحادته ممتنعه قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجه المذكوره من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعا- فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى.

و أما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الإمكانيات في ماده واحده و الحوادث في كل واحد لا يتناهي و لا(١) يصح أن يفرض في كل واحد من الجزئين إمكانات غير متناهيه ليست بحادثه بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذى كان في الكل فإن القسمة في الجسم غير متناهيه فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الأول و ليست الإمكانيات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فإذن قبل الانقسام كانت متمايزه المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء و بعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض و عدم كون الإمكانيات حادثه على ما فرضناه فإذا كانت متمايزه المحال و هي غير متناهيه العدد بالفعل ففي الجسم(٢) أبعاد غير متناهيه متمايزه بالفعل- بأعراضها التي هي الإمكانيات فيلزم إما أجزاء لا تتجزى و هو محال كما سيجىء برهان امتناعه أو مقادير غير متناهيه العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها و هو أيضا مستحيل سيأتى بيانه و كيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزه بأعراضها القائمة بها غير متناهيه عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر- على أن الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب إمكان قسمته.

١- بأن يقال الغير المتناهي يتأتى فيه القله و الكثره كالعشرات الغير المتناهيه و المئات الغير المتناهيه فإن الأولى أقل من الثانية و إن تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه أن يفرض في كل من النصفين إمكانات غير متناهيه هي نصف الغير المتناهي التي في الكل، س ره

٢- لقبوله القسمة الغير المتناهيه فتلك الأبعاد الغير المتناهيه إن لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام و إن قبلت يلزم عدم تناهى العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهى المقدار- و سيجىء برهان تناهى الأبعاد ثم لا يخفى أنه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقه- إلا أنه قدس سره أراد أن يبطل كلا بمحذور على حده، س ره

و مما (١) يرد أيضا على القائلين بأن إمكان الحادث موجود في الخارج أن إمكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك فإذا كان صفه عقليه تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل بخلاف ما إذا كان صفه عينيه فإنه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني إذ الإضافة الخارجيه إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل أن يتصور صورته الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه و لا كونه إما بحسب حاله في نفسه كما في الإمكان الذاتى أو بحسب أسباب وجوده و استعداد قابله و عدم أضداده و رفع موانعه عن مادته المتهيأ له كما في الإمكان الاستعداى

## فصل (١٠) يذكر فيه خواص الممكن بالذات

### إشاره

و إنما أخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات لأن اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذكرها عن أن يكون واقعا في أثناء أحكام المفهومات الكليه و خواص المعانى العقليه الانتزاعيه إلا شيئا نرأ منها يتوقف عليه صحه السلوك العلمى و تنوط به العباده العقليه و هو الذى قد مر بيانه و سنعود إليه على مسلك قدسى و طريق علوى.

### إخاذه:

(٢) كما أن الضروره الأزليه مساوقه للبساطه و الأحديه- و ملازمه للفرديه و الوترية فكذلك الإمكان الذاتى رفيق

١- هذا على الظاهر مشترك الورد بين الإمكان الذاتى و الإمكان الاستعداى- لكن يمكن أن يلتزم فى الاستعداى بما هو إمكان أنه اعتبارى كما سبق آنفا و إن كان بما هو استعداد ذا حظ من الوجود و قد قالوا إن له اعتبارين إذ التهيؤ الذى فى النطفه لصيرورتها إنسانا له نسبه إلى النطفه و بهذا الاعتبار يسمى استعدادا فيقال إن النطفه مستعده لأن تصير إنسانا و له نسبه إلى الإنسان و بهذا الاعتبار يسمى إمكانا استعداديا فيقال إن الإنسان ممكن أن يوجد فى النطفه و هو بهذا الاعتبار اعتبارى على أنه على التحقيق- من كون الإمكان الاستعداى أمرا عينيا و كذا على الاعتبار الأول الملزوم للإضافه نقول لا يستدعى كون الشيء عينيا أن يكون إضافته أو المضاف إليه عينيا كما سيأتى عند ذكر مذهب من يرى أن الإمكان الاستعداى هو الكيفيه المزاجيه و نحوها فانتظر، س ره

٢- الإخاذه شىء كالتقدير يجتمع فيه الماء و قيل هى قطعه من الأرض يتخذها الإنسان لنفسه أو يهيؤها السلطان له و فى بعض النسخ إجاده،

التركيب و الامتزاج و شقيق الشركه و الازدواج فكل ممكن زوج تركيبى إذ الماهيه الإمكانيه لا قوام لها إلا بالوجود و الوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبته من القصور- و درجه من النزول ينشأ منها الماهيه و ينتزع بحسبها المعانى الإمكانيه و يترتب عليها الآثار المختصه لا الآثار العامه المطلقه الكليه التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئيه المختصه بواحد واحد من الوجودات الإمكانيه- أيضا من إبداع الحق الأولى و أضواء النور الأزلى و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح كما سيظهر فإذن كل هويه إمكانيه ينتظم من ماده و صورته عقليتين هما المسماطين بالماهيه و الوجود و كل منهما متضمن فيه الآخر و إن كانت من الفصول الأخيره و الأجناس القاصيه- و أيضا(١) كل من الذوات الإمكانيه فإنها فى نفسها و من حيث طبيعتها بالقوه- و هى من تلقاء علتها بالفعل فإن لها بحكم الماهيه الليسيه الصرفه و بحكم وجود سببها التام الإيسيه الفائضه عنه فهى مصداق معنى ما بالقوه و معنى ما بالفعل من الحثيتين- و كل ممكن هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود فلا شىء غير الواجب بالذات- متبرىء الذات عن شوب القوه و ما سواه مزدوج من هذين المعنيين و القوه و الإمكان يشبهان الماده و الفعلية و الوجوب يشبهان الصوره ففى كل ممكن كثره تركيبيه من أمر يشبه الماده و آخر يشبه الصوره فإذن البساطه الحقه مما يمتنع تحققها فى عالم الإمكان لا فى أصول الجواهر و الذوات و لا فى فروع الأعراض و الصفات.

و أما الوترية فهى أيضا مما يستأثر به الحقيقه الإلهيه لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلى لا- يأبى معناه أن يكون له تحصلات متكثره و وجودات متعدده- و ما من شخص إمكانى إلا و هو واقع تحت طبيعه كليه ذاتيه أو عرضيه لا يأبى معناه أن يكون هناك عدده أفراد تشترك معه فيها و إن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها فإذن لا وحده و لا فردانيه لممكن ما على الحقيقه بل إنما هى بالإضافه إلى

١- و هاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهه النورانيه و الجهه الظلمانيه و وجه يلى الرب و وجه يلى النفس فى ألسنه المتألهين،



ما هو أشد كثره و أوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفه فى البساطه بل الوحده فيها اتحاد و الاتحاد مفهومه متألف من جهه وحده و جهه كثره و جهه الوحده فى الممكنات ظل من الوحده الصرفيه الإلهيه و هى التى أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان أشد وحده كان أقرب إلى الوحده الحقه كالوحده الشخصيه للعقل الأول التى هى بعينها وجوده و تشخصه ثم وحده سائر العقول الفعاله ثم وحده النفوس ثم وحده الصور ثم الوحده الاتصاليه الجسميه التى هى كثره بالقوه من غير أن تجامعها ثم وحده الهولى التى هى بعينها جامعها لكثرتها و تفصيلها إلى الحقائق النوعيه و الشخصيه لأنها وحده إبهاميه جنسيه.

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك (١) التركيب صورته الإمكان- فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصيه جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود و الوجود و فى العدم و الامتناع و كيف يتحقق الافتقار و لا يكون هناك إمكان و أما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب و ممتنع أو نقيضين أو ضدّين (٢) مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررته فى أنفسها متجوهره فى حقائقها و تلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعى الشائع فكما أن مفهوم شريك البارى ليس إلا نفس مفهوم شريك البارى لا أن يحمل عليه أنه شريك البارى بل يحمل عليه أنه من الكيفيات- النفسانيه الفائضه عليها لأجل تصرفات المتخيله و شيطنه المتوهمه فكذلك هذه المركبات الفرضيه مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها و مع ذلك

١- أى كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل مركب ممكن لكن لا من باب انعكاس الموجه الكليه كنفسها و أن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا حتى يقال إنه باطل بل من باب مبرهنه كل من القاعدتين على حده مثل كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد، س ره

٢- الفرق بينهما و بين السوابق أن فى السوابق المنافاه بين الأجزاء و بين المركب- حيث إنها واجبات أو ممتنعات و هو ممكن و فيهما المنافاه إنما هى فى المركب مع نفسه- حيث إنه ممتنع من حيث إنه اجتماع النقيضين مثلا- و أنه ممكن من حيث إنه مركب- و يمكن إلحاق هذين إلى المركب من الممتنعين بأخذ كل نقيض و كل ضد مع الوصف- أعنى النقيض المجتمع و الضد المجتمع مع الآخر، س ره

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها و ليس لها إلا- مرتبه الفقر و الحاجه و الإمكان و التعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم و المستحيل فى النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أى وجه كانتا.

### و هاهنا دقيقه أخرى

و هى أن الوحده معتبره فى أقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى و قاعده كليه فقولنا كل مركب ممكن و كل واجب بسيط و كل حيوان كذا أى كل مركب له صورته واحده فهو ممكن و كل واجب الوجود فهو واحد بسيط و كل ما له طبيعه واحده حيوانيه فهو كذا فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما و لا له امتناع و لا إمكان و لا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما و كذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين و فى المركب المفروض من الواجب و الممتنع ليس له إلا وجوب هذا و امتناع ذاك لا غير و المركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانيه هذا و حيوانيه ذاك و ليست هناك حيوانيه أخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقا و الآخر صاهلا- ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا و لا- صاهلا- بل و لا- موجودا إنما الموجود فيهما موجودان هذا و هذا- لا- أمر ثالث له حيوانيه ثلثه و سيجى ء فى مباحث الوحده أنها لا تفارق الوجود و أن ما لا وحده له لا وجود له.

و أما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدمه وجوده و عله وجود المركب هى عله وجود أجزائه و ذلك غير متصور فى أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان.

فمردود بأن عله عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا و بالذات كما أن عله وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا عله لكان المركب موجودا و إنما الاحتياج إلى عله الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما و هو الذى يكون بالحقيقه عله تامه لعدم المركب بما هو مركب مستندا

إلى عدم علتها فلم ينعدم إلا بانعدامها فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة- فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهى عدم المركب إلى عدمه الضرورى الذاتى و لا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر كما يقف سلسله الوجودات إلى الوجود الضرورى الذاتى الأزلى

### فصل (١١) فى أن الممكن على أى وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات

#### إشاره

إن كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق فى الفكر و النظر يحيلون(١) الملازمه بين الممكن و الممتنع و يحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه فى نفس الأمر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات و بنوا ذلك على أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم و هو يصادم الملازمه بينهما.

و هذا لو صح لاستوجب نفى الملازمه بين الواجب و الممكن بل بين كل عله موجهه مع معلوله لأن العله قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق.

و أعجب من ذلك ما قيل فى بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعنى ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته و مقتضى(٢) الاستلزام بين الممكن و المحال كون(٣) نقيض اللازم غير

- ١- فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتى فإنه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى و هو ممتنع، س ره
- ٢- التعميم الذى ذكره بقوله سواء كان اللازم ضرورى الوجود يقتضى حذف قوله بين الممكن و المحال ١٩٠ و هذا القول المذكور فى الأفق المبين للسيد المحقق الداماد قدس سره هكذا إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعنى ذات الملزوم لا- إمكانه بالقياس إلى ذاته فمقتضى طباع اللزوم ليس يوجب إلا- أن لا- يكون نقيض اللازم ضروريا بالقياس إلى ذات الملزوم ضروره كون اللازم ضروريا بالقياس إلى ذاته سواء كان اللازم فى حد ذاته ضرورى التحقق أو ضرورى الارتفاع أو لا ضرورى الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هى انتهى و هذا أولى كما لا يخفى، س ره
- ٣- أى مقتضى الاستلزام بين الملزوم و اللازم سلب ضروره نقيض اللازم و هو إمكانه العام المجامع لضروره اللازم وجودا أو عدما أو لا ضروره طرفيه ثم ذلك الإمكان العام أيضا للزم إنما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال- لا كونه أى لا كون نقيض اللازم لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته، س ره

ضرورى بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته سواء كان اللازم ضرورى العدم أو ضرورى الوجود أو لا ضرورى الوجود و العدم جميعا نظرا إلى ذاته من حيث هي و لا يتوهم أن هذا إمكان بالغير و هو من المستحيل كما مر- بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير و قد وضح الفرق بينهما.

و نحن نقول هذا الكلام و إن كان فى ظاهر الأمر يوهم أنه على أسلوب الفحص و التحقيق إلا أنه سخيّف لما علم أن الإمكان بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين أشياء- ليست بينها علاقه الإيجاب و الوجوب و الإفاضه و الاستفاضه و بالجمله العلاقه الذاتيه- السببيه و المسببيه فى الوجود و العدم.

و يقرب منه فى الوهن كلام المحقق الطوسى و الحكيم القدوسى حيث ذكر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لأنه إنما استلزم عدم عليه العله الأولى فقط لا عدم ذات العله الأولى- فإن (١) ذات المبدأ الأول لا يتعلق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف بالعليه لكون المبدأ الأول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان لذاته معلول أو لا فإذا لم يستلزم الممكن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق و هو عدم كون العله بما هي متصفه بالعليه واجبه فى ذاتها فإنه إنما صار محالا من كون العله فى الواقع واجبه فى ذاتها- و إنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفه بالعليه و هذا بخلاف عكسه أعنى فرض عدم العله الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العله الأولى لا غير.

و ليت شعرى كيف ذهل مع جلاله شأنه و وثاقه رأيه و دقه نظره فى الأبحاث الإلهيه عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات فى جميع ما له من النعوت و أن العله الأولى إنما موجب عليتها نفس الذات من دون حاله منتظره أو داعيه زائده و أنها هي

---

١- فالذات ممكن بالقياس إلى المعلول الأول لا يقتضى وجوده و لا عدمه و لذا عدّه المصنف ره قريبا مما قاله المحقق الدوانى،

القيوم الجواد التام القيوميه و الإفاضه و أنها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايره الخارجيه أو العقليه بحسب التحليل فلو فرض (١) سببيه السبب الأول شيئاً ممكناً لتصح الملازمه بينها و بين المعلول الأول نقلنا الكلام إلى الملازمه بين السببيه و السبب الأول لإمكانها و وجوبه فإما أن يتسلسل الكلام فى السببيات أو يعود المحذور الأول كيف و ليس فى الموجود الأول جهه إمكنيه أصلاً سواء كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيراته الإضافيه و رشحاته الإفاضيه- فالحق (٢) فى هذا المقام أن المعلول له ماهيه إمكنيه وجود مستفاد من الواجب- فيتركب بهويه العينيه من أمرين شبيهين بالماده و الصوره أحدهما محض الفاقه و القوه و البطون و الإمكان و الآخر محض الاستغناء و الفعليه و الظهور و الوجوب (٣) و قد علمت من طريقتنا أن منشأ التعلق و العليه بين الموجودات ليس إلا- أنحاء الوجودات و الماهيه لا- علاقه لها بالذات مع العله إلا من قبل الوجود المنسوب إليها و قد مر أيضاً أن معنى الإمكان فى الوجود الممكن غير معناه فى الماهيه- و أن أحدهما يجامع الضروره الذاتيه بل عينها بخلاف الآخر فإنه ينافيها.

١- بحث آخر عليه ره تقريره أن هذه السببيه إما أن تكون واجبه أو ممكنه- و على الأول فإما أنها عين ذات البارى تعالى أو غيره و على العينيه يلزم المطلوب و كذا على الغيريه مع قطع النظر عن محاليه تعدد الواجب تعالى لأن معلول تلك السببيه ممكن العدم بخلافها لوجوبها و على الثانى أعنى ممكنه السببيه فلا- يخلو إما أنها اعتباريه و إما أنها أصليه و الأول باطل لأن الأمر الاعتبارى لا يكون منشأ للمعلول و لا سيما لأشرف المعاليل و أول الصوادى و على الثانى فلا بد لها من سببيه أخرى لأن الإمكان مناط الحاجه و لأن العرضى معلل فإما أن ينتهى أو يتسلسل فتأمل، س ره

٢- الإشكال إنما نشأ من جهه أن هناك امتناعاً بالغير و من الضرورى أنه ينتهى إلى الامتناع بالذات و ليس الممتنع بالغير إلا الممكن بالذات فقط فهو المستلزم للممتنع بالذات فمن الجائز أن يستلزم الممكن بالذات محالاً- و يتفرع عليه بطلان قياس الخلف- و هو الاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم و هو ظاهر و محصل ما أجاب ره به هو أن الملزوم الذى يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التى هى الماهيه- و عدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود و العدم لكون نسبته إلى العدم بالوجوب و إلى الوجود بالامتناع فالإشكال مرفوع و قياس الخلف لا غبار عليه، ط

٣- الوجوب هاهنا هو الضروره المطلقه الذاتيه الأزليه، المؤلف ره

فنعول إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبه قصوره عن الكمال الأتم و خصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمه و العدم و إن كان مستورا عند ضياء كبرياء الأول و مقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا و أبدا من تلك الجبهه ما شم رائحه شىء منهما بحسب ماهيته من حيث هي و ليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحثيه- لعدم(١) الارتباط بينه و بين الواجب من هذه الحثيه و إن اعتبر من حيث وجوده- المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه(٢) ممتنع بامتناع عدم قيومه و وجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العله الموجه له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلا و ليس لعدمه فى نفسه أى نفس ذلك العدم جهه إمكانيه كما للوجود من حيث الوجود و لا- يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضروره الأزليه و بين الضروره المسماه بالذاتيه المقيدده بها فلذلك لا يلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور و هذا فى غايه السطوع و الوضوح على أسلوب هذا الكتاب و أما على أسلوب الحكمة الذائعه فلا يبعد أن يقول أحد إن كان يعنى بأول شقى الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول و لم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقه اللزوم فذلك لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله و إن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الأمر فكيف لا يكون

١- هذا أيضا من الشواهد على أصاله الوجود فى التحقق و كذا فى الجعل و أما القائلون بأصاله الماهيه فلا يخرجون عن عهده الجواب، س ره

٢- بعض معاصرى المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات و بين الواجب بوجوب الواجب بالذات و بين الواجب بإيجابه تحاشى عن استماع أن وجود المعلول الأول- واجب بوجوب الواجب بالذات إذ يلزم كونه واجبا عنده و هو خطأ لأن عدمه محال بمحاليه ذلك العدم لا بذاته و لا بإحاله ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالى لا بذاته و لا بإيجابه تعالى باق ببقائه لا بذاته و لا بإبقائه كما فى هذا العالم الغالب عليه السوائيه و هو تعالى واجب بذاته باق بذاته و قد حققنا المقام فى حواشينا على إلهيات هذا الكتاب، س ره

أقول نختار الثاني قوله المعلول كيف لا- يكون مستلزما للعله الجواب أن المعلول ليس نفس ماهيه الممكن بل وجوده معلول لوجود العله و عدمه لعدمها.

و يقول (١) أيضا إن كان يعنى بأخير الشقين أن العدم الممتنع بالعله ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فإن الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات و ليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات.

أقول عيننا به أن العدم بما هو عدم ليس إلا- جهه الامتناع كما أن حقيقه الوجود بما هو وجود ليس إلا جهه الوجود كيف و العدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم و إلا- لزم الانقلاب فى الماهيه- و كون معروض الامتناع بالغير و الوجود بالغير أى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبه الوجود و العدم إليه أو ما لا ضروره للوجود و العدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا إلا- فيما سوى نفس الوجود و العدم و أما فى شىء منهنهما فالموصوف بالوجود الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير و بالامتناع الغيرى العدم المقابل له.

فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزوميه بين الممكن و الممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحاله شىء لامتياز وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز امتياز الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع

١- أى يقول أحد، س ره

٢- إن قلت من أين ثبت هذا فإنه إن أريد ماهيه المعلول الأول فلا- علاقته لزوميه لها مع الجاعل و إن أريد وجوده أو عدمه فواجب بوجوبه أو ممتنع بامتناعه فلم يثبت علاقته أيضا. قلت مراده من الممكن هو الماهيه و لكن الامتناع ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذى هو الوجود أو العدم كما يصرح به و الممكن المحض هو الماهيه- و بالجمله فى إهمال شيئيه الماهيه إهمال لكثير من القواعد فيكون بالعرض أو يريد الإمكان بمعنى الفقر، س ره

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين.

قلنا هذا الإشكال قد مضى (١) مع جوابه و الذى ندفعه به الآن هو أن الإمكان المستعمل (٢) هناك هو لا ضروره الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الأمر و عدم (٣) إباء أوضاع الخارج و طبيعه الكون لوقوعه و لا- وقوعه و الممكن الذى كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهيه الشىء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا- بحسب الواقع فإن حال المعلول الأول و سائر الإبداعات فى نفس الأمر ليس إلا- التحصل و الفعلية على ما هو مذهبهم دون الإمكان و قد مر أن ظلمه إمكانه مختلف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا- من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده و ما يستعمل فى قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبه الذات و بينهما فرقان كما أن الامتناع الذاتى أيضا قد يعنى به ضروره العدم بحسب نفس الذات و الماهيه المقدره كما فى شريك البارى و اجتماع النقيضين و قد يراد به ضروره ذلك فى نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيه المفروضه أو شىء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتضى

- ١- ما مضى جدا إلا أنه سيأتى قريبا فى مبحث الجعل إشكالات على القياسات الخلفيه أيضا مع جوابه لكنه إشكال آخر و هو أنه كيف يستلزم الشىء فيها ما ينافيه كلا تناهى الأبعاد المستلزم لتناهيها مع أنه آت لا ماض، س ره
- ٢- أى فى القياسات المذكوره و الحاصل أن المراد بالإمكان الذى قلناه أنه يجوز أن يستلزم الممكن المحال الإمكان الذاتى و المراد بالإمكان فى القياسات المذكوره الإمكان الوقوعى و هو على ما عرفوه ما لا- يلزم من فرض وقوعه محال و لما لزم من فرض وقوع عدم تناهى الأبعاد مثلا محال لم يكن ممكنا بهذا المعنى. إن قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكنا وقوعيا فقط فيجوز أن يكون ممكنا ذاتيا. قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على مزيد من هذا فإن اتفق إن لم يكن ممكنا ذاتيا فمن دليل آخر و نظر مستأنف، س ره
- ٣- كالعدم السابق على المعلول الأول ليس ممكنا وقوعيا لإبائه تماميه وجود الواجب تعالى و كفايه مجرد إمكان المعلول الأول الذاتى لقبول الوجود و إن لم يأت نفس ماهيته عن العدم، س ره



إياه فى نفس الأمر أو عله (١) مقتضيه له بحسب طور الوجود و هياه الكون و طباع الواقع و كذلك الضروره الذاتيه قد يراد بها ما هو بحسب مرتبه الذات فى نفسها- و قد يراد أعم من هذا و هو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقا سواء كان بحسب مرتبه الذات أيضا كذات القيوم الأحدى تعالى أو لأجل عله مقتضيه له و قد يقال للأول الدوام الأزلى و للثانى الدوام الذاتى فإذن قد ثبت أن أمثال الأقيسه الخلفيه- و كثيرا من الشرطيات الاستثنائيه إنما يستبين فيها بالبدايه العقليه أن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا- يكون ممكنا فى نفس الأمر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه و بماهيته ممتنعا أو بواسطه سبب تام السببيه لامتناعه كما يقال مثلا- الجواهر البسيطه العقليه يستحيل عدمها سابقا و لاحقا و إلا أى و إن كانت ممكنه العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضه لذواتها و لكانت لها ماده قابله للوجود و العدم و كلا التالين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم و ظاهر أن الإمكان المذكور فى هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبه الماهيه فقط إذ لو كان المراد فيه نفى إمكان العدم عنها بحسب مرتبه الماهيه من حيث هى- يلزم عليهم كون كل جوهر عقلى واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا و هم متبرءون عن هذا التصور القبيح الفضيح

### وهم وإزاحه:

ربما قرع سمعك فى بعض المسفورات العلميه شبهه فى باب اتصاف الشىء بالإمكان و هو (٢) أن الموصوف بالإمكان إما موجود أو معدوم و هو فى كل الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به و إلا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد و إذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

- ١- الفرق بينه و بين سابقه أن الشىء الآخر هناك وراء الماهيه المفروضه و وجودها- كالبرد المفلج فى اليد المفلوجه الممتنع عليها الحس و الحركه ما دامت كذلك و هذا نفس مرتبه من الوجود كالإنسان العلمى الممتنع عليه الماده بحسب ذلك الوجود فهاهنا مقتضى ضروره العدم و إن كان غير الماهيه و لكن نفس وجودها و المراد بالكون الوجود الخاص الطبيعى المسبوق بالماده و المده و المراد بطباع الواقع أعم منها فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه، س ره
- ٢- هذا بالنظر إلى الضروره اللاحقه من الضروريتين اللتين كل ممكن محفوف بهما، ره

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلا و أيضا(١) الشىء الممكن إما مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسمعهم يقولون فى دفع الأول إن الترديد غير حاصر للشقوق المحتمله- إن أريد من الوجود و العدم التحييث إذ يعوزه شق آخر و هو عدم اعتبار شىء منهما- إذ الموصوف بالإمكان هو الماهيه المطلقه عن الوجود و العدم و لا يلزم من عدم قبول العدم من حيثيه الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثيه أخرى و كذلك بالعكس- بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهيه بحسب إطلاقها عن القيود و إن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختار كلا من الشقين قوله فى كل من الحالين أى الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع و المسلم هو امتناع الاتصاف بشىء مع تحقق الاتصاف بمقابله و هو غير لازم فى معنى الممكن فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور- و فى الثانى يقال إن قوله الشىء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه الترديد فيه مختل إن أريد المعيه بحسب حال الماهيه و اعتبار المراتب فيها إلا أن يراد فى الشق الثانى رفع المعيه لا معيه الرفع و إن أريد المعيه بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف الماهيه بالإمكان ليس فى الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل فى اعتبارها و أخذها من حيث هي فقد ثبت أن كل ممكن و إن كان محفوفاً إما بالوجوبين السابق و اللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العله و الآخر بحسب حاله فى الواقع- و إما بالامتناعين للجانب المخالف السابق و اللاحق كذلك لكن لا يصادم شىء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هكذا قالوا.

و العارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهيه بعله الوجود و أن المتصف بالوجود السابق و اللاحق إنما هو وجود كل ماهيه إكانيه لا نفسها من حيث نفسها فإن حيثيه الإطلاق عن الوجود و العدم ينافى التلبس به سواء كان ناشئاً من حيثيه الذات أو من حيثيه

١- هذا بالنظر إلى الضروره السابقه التى هي مفاد قولهم الشىء ما لم يجب لم يوجد، س ره

العلة المقتضيه له فالماهيه الإمكانيه لم تخرج و لا- تخرج أبدا بحسب نفسها من كتم البطون و الاختفاء إلى مجلى الظهور و الشهود فهى على بطلانها و بطونها و كمونها أزلا- و أبدا و إذا لم يتصف بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجيه التى هى بعد الوجود فلم يتصف بشىء من الحالات الكماليه و الصفات الوجوديه إلا- نفس الوجود- و الماهيه فى جميع تلك الصفات تابعه للوجود و كل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيه خاصه من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين و عند بعضهم بالوجود الخاص- تابعيه الصوره الواقعه فى المرآه للصوره المحاذيه لها فكما أن العكس يوجد بوجود ذى العكس و يتقدر بتقدره و يتشكل بتشكله و يتكيف بتكيفه و يتحرك بتحركه و يسكن بسكونه و هكذا فى جميع الصفات التى تتعلق بها الرؤيه كل ذلك على طريق الحكايه و التخيل لا- على طريق الأصاله و الاتصاف بشىء منها بالحقيقه فكذلك حال الماهيه بالقياس إلى الوجود و توابعه فإن الماهيه نفسها خيال الوجود و عكسه- الذى يظهر منه فى المدارك العقليه و الحسيه فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء- و الكاملون من الأولياء أن العالم كله خيال فى خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محى الدين الأعرابى فى الباب الثالث و الستين من الفتوحات المكيه إذا أدرك الإنسان صورته فى المرآت يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه و لا- يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته- و لا- هى بينه و بين المرآه و ليس بصادق و لا كاذب فى قوله رأى صورته و ما رأى صورته- فما تلك الصوره المرثيه و أين محلها و ما شأنها فهى منفيه ثابتة موجوده معدومه معلومه مجهوله أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره

## فصل (١٢) فى إبطال كون الشئ أولى له الوجود أو العدم أولويه غير بالغه حد الوجود

### إشاره

لعلك لو تظننت بما سبق من حال الماهيات فى أنفسها و من كيفيه لحوق معنى الإمكان بها لا تحتاج إلى مزيد مئونه لإبطال الأولويه (١) الذاتيه سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحانا غير ضرورى لا يخرج به الشئ عن حكم الإمكان أو بكون (٢) أحد الطرفين أليق بالنسبه إلى الذات لياقه غير واصله إلى حد الضروره لا من قبل مبدإ خارج و لا باقتضاء و سببيه ذاتيه على قياس الأمر فى الوجود الذاتى أليس قد استبان من قبل أن علاقه الماهيه إلى جاعل الوجود إنما هى تبع للوجود و الوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا- و نقصا و قوه و ضعفا و الماهيه فى حد نفسها لا علاقه بينها و بين غيرها فما لم يدخل الماهيه فى عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هى فى نفسها شيئا من الأشياء- حتى نفسها حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحت و الإمكان و إن كان من اعتبارات نفس الماهيه قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع فى دار الوجود

١- اعلم أن سيد المدققين أخذ الأولويه الذاتيه على وجه آخر و هو أنه كما أن الواجب و الممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه لا- ما يقتضى ذاته و جوب أحدهما- كذلك يقول الخصم إن الممكن موجود لأن الوجود أولى و أليق به بالنظر إلى ذاته من العدم فى نفس الأمر من غير أن يكون هناك عليه و اقتضاء من الذات و حينئذ لا يمكن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتمله على حديث الاقتضاء و العليه أخذ من الشوارق، ه ره

٢- رد على السيد المدقق حيث قال لو قلنا إن الممكن بذاته يقتضى الرجحان- يلزم ما ذكروا من أن الممكن لا حقيقه له و لا شئ محض فلا اقتضاء له أو أنه يلزم تخلف مقتضى الذات عن الذات كما فى الدليل المشهور من القوم و أما إذا قلنا إن الأليق بحاله كذا فلا يرد ما ذكروه جدا كما أن الاقتضاء فى الوجود الذاتى ليس على معناه لأن المقتضى و المقتضى واحد بل هناك يناسب اللياقه لكن بالغه إلى حد الوجود فكذلك هاهنا إلا أنها غير بالغه إليه، س ره

و لم يحصل إفاده وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة- وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقه على وجودها و صفات وجودها- وقد علمت تقدم الماهيه بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفه- فقس عليها تقدم أحوالها الذاتيه على أحوالها الوجوديه و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفه متميزا كل منهما عن صاحبه بل شىء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعامل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترب به- معنى غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس- لأن اللائق بالعقل تقدم الماهيه على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهيه إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهيه تتحد معه اتحادا بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.

و الحاصل أن الحكم على ماهيه ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود و إما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهى ضروريه بضروره وجودها الناشئه عن الجاعل التام بالعرض و ليست لها بحسب ذاتها صفه من الصفات لا ضروره و لا إمكان و لا غيرهما أصلا.

و الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيه التقديرية إلى ماهيه حقيقيه مستقلة- كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيه بخلاف الماهيه التقديرية الممتنعه فإنها و إن صارت ماهيه حقيقيه مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع و لم يصلح إلا إياه لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان و الامتناع كيف و المعدوم ليس بشىء فحينئذ من أين ماهيه قبل جعل الوجود حتى يوضع أولويه الوجود أو شىء ما من الأشياء بالقياس إليها فأما (١) تجويز نفس كون الشىء مكون نفسه

---

١- كما فى الأولويه الذاتيه الكافيه الساده لباب الافتقار إلى الصانع تعالى فإن الأولويه إما ذاتيه و إما غيريه و كل واحده منهما إما كافيه فى تحقق الممكن و إما غير كافيه و كلها عند التحقيق فاسده لكن بعضها أفسد من بعض، س ره

و مقرر ذاته مع بطلانه الذاتى فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس.

فقد ثبت أن الحكم بنفى الأولويه الذاتيه بعد الثبت على ما قررناه من حال الماهيه بشرط سلامه الفطره مستغن عن البيان.

و للإشاره إلى مثل هذا قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسله الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشىء نفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش.

و توضيحه (١) أن الأولويه الناشئه عن الذات إما أنها عله موجب للوقوع فيكون الشىء عله نفسه و إما أنه يقع الشىء لا بمقتضى موجب (٢) و لا باقتضاء و إيجاب من الذات و هو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتى بكونه ذا رجحان أحد الطرفين و ليس يصلح لعله العدم إلا- عدم عله الوجود و ليس هناك عله للوجود فإذاً يكون الشىء بنفسه صحيح العدم ثم على (٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفاً بالوجود و ليس عينه فذاته كما أنها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك عله الاتصاف بالوجود إذ لا نعى بالعله إلا ما يترجح

١- التخصيص بالأولويه لأن الكلام فيها أو على سبيل التمثيل و إلا فقول المعلم بلا وجوب أعم من الحصول مع الاستواء و هو الترجيح بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب و إنما لم يذكر المعلم صحه الوجود بنفس الوجود أيضاً كما هو مقتضى الترجيح بلا مرجح مع أنه يلزم أيضاً على تقدير وقوع الشىء لا بمقتضى منفصل و لا باقتضاء من الذات لأن ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحد المقدم و التالى، س ره

٢- الشق الأول كان مبنيًا على الأولويه الذاتيه الكافيه و هذا مبنى على الأولويه الغير الكافيه فحيثئذ يقع الشىء بلا اقتضاء من الماهيه و بلا مقتضى آخر منفصل- إذ المفروض حصول سلسله الوجود بلا وجوب، س ره

٣- بيان آخر للأفحشيه و هو أن وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتيا لا- يعلل و إذا كان عرضيا معللا كان عله الاتصاف بالوجود ماهيته التى هى عله الرجحان فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود المانع و هو وجود عله الوجود فهذا المطلب برهانى لا إلزامى إذ الخصم قد فرض وقوع الشىء لا بمقتضى أصلا فكيف يسلم مبدأ للاتصاف بالوجود لكن المنفصله على هذا منع الخلو، س ره

المعلول به و مع كونه عله لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب- فإذا قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود و هذه محض السفسطه.

و حيث إن هذا البحث إنما الحاجه إليه قبل إثبات الصانع و قبل ثبوت نفس الأمر مطلقا فليس لقائل أن يقول لعل شيئا من الماهيات فى وجوده العلمى أى فى وجوده فى علم البارى تعالى أو ارتسامه فى بعض الأذهان العالیه يقتضى رجحان وجوده الخارجى على أن الكلام فى الوجود الذهنى و مرتبه اتصاف الماهيه به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى فى أن الماهيه لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهيه ماهيه إلا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحاله الأولويه يقال لو كفت فى صيروره الماهيه موجوده يلزم كون الشىء الواحد مفيدا لوجود نفسه و مستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

### هدم:

إياك و أن تستعين بعد إناره الحق من كوه الملكوت على قلبك بإذن الله بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئيه فى طريق البحث و هو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون الحكمة و استحسنة الآخرون- من أن ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحه الطرف الآخر للتضاييف الواقع بينهما و معيه المتضاييفين فى درجه التحقق و مرجوحه الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحاله ترجيح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولويه كان استدعاء مرجوحه الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولويه لمكان التضاييف و المرجوحه المستلزمه لامتناع الوقوع إنما هى المرجوحه الوجوبيه لا- ما هى على سبيل الأولويه- فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا- يطرد الطرف الآخر أى راجحيه الطرف المرجوح بته بل بنحو الأليقيه و بالجمله (١) فحال مرجوحه الطرف المرجوح

١- حاصله أن هاهنا ثلاثه أحوال و كلها جوازيه كما أن عند أهل الحق كلها وجوبيه ذات الطرف المرجوح و هو العدم و معلوم أنه لم يطرد بته و وصفه الذى هو مرجوحيته على الرجحان و الأولويه و المرجوح الذى كان راجح المرجوحه لا يمتنع وقوعه و إنما الممتنع الوقوع فى قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ما كان وصف مرجوحيته وجوبيه و ثالثه الأحوال حال راجحيه المرجوحه و هى أيضا أولويه غير بالغه إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذى هو العدم مثلا و ذلك المقابل هو الوجود الأولوى، س ره

كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك أولويه الأولويه و كما أن العدم مرجوح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك راجحيه المرجوحيه على نهج الرجحان و هكذا فى الطرفين و كما أن راجحيه طرف على سبيل الرجحان- تستدعى مرجوحيه الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحيه الطرف الآخر كذلك لا تقتضى إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضى الامتناع- ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحيه الطرف المرجوح إنما يستدعى امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحيه أعنى الذات المحيئه بالحيثه المذكوره لا الذات بما هي هي و هذا امتناع وصفى فيكون بالغير و لا يستدعى إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أى بالغير لا بالذات فليس (١) فيه خرق الفرض و الامتناع (٢) بالوصف الذى هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك- فكيف ظنك بالوجوب الذى بإزاء هذا الامتناع و بهذا ينهدم سائر الأساسات التى ذكروها فى هذا المطب و قلما يسلم فى الوجوه المذكوره من هذا الإيراد.

### أوهام و جزافات:

من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار

- ١- لعلك تقول خرق الفرض فى موضعه من حيث تأدى الأولويه الغير البالغه إلى الوجوب و إن لم يكن وجوباً بالذات و الجواب أن مراده قدس سره إن الامتناع تعلق بالعدم- باعتبار وصف المرجوحيه التى تعلق بالعدم لا- باعتبار نفس الماهيه فالماهيه على حالتها الجواز و الامتناع للمرجوحيه و الوجوب للراجحيه، س ره
- ٢- إشاره إلى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و إن كان لأجل المرجوحيه إلا الذات إلا أن المرجوحيه مستنده إلى الذات و المستند إلى المستند إلى الشىء مستند إلى ذلك الشىء و بيان الدفع أنه نعم المرجوحيه مستنده إلى الذات كالراجحيه التى لوجودها- إلا أن الصفه غير وجوبيه كما علمت فهى جائزه الانفكاك عن الماهيه فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بينهما فلا خلف، س ره



إلى الغير و يسد به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الإمكان بل على وجه يستدعى أكثره وقوع وجوده بإيجاب العله و إفاضه الجاعل أو أشد وجودا أو أقل شرطا للوقوع و بعض(١) آخر بالعكس مما ذكر.

و منهم من ظن هذه الأولويه في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفه من الممكنات بخصوصها.

و منهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعا و المتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفه فيما قدم من الزمان قبل تصحيح(٢) الحكمه و إكمالها.

و عند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب و إن كان بالغير.

و ربما(٣) توهم متوهم أن الموجودات السيله كالأصوات و الأزمنه و الحركات- لا شك أن العدم أولى بها و إلا لجاز بقاؤها و يصح الوجود أيضا عليها و إلا لما وجدت أصلا و إذا جازت الأولويه في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى(٤) و أن العله قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع و لا شبهه في أن تلك العله الأولى بها إيجاب المعلول و إلا لم يتميز عله شىء عن غيرها في العليه فإذن العله قبل تأثيرها و إيجابها يصح عليها الاقتضاء و اللاقتضاء جميعا مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه فليكن(٥) الوجود أيضا بالنسبه إلى ماهيه ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود أكثريا لا دائما كما في ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريا لا دائما كطبيعه الأرض

١- أى من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات، س ره

٢- فى بعض النسخ قبل شرح الحكمه و فى بعضها قبل نضج الحكمه،

٣- هذا مثال لما سبق بلا تفاوت و لذا اكتفى بإبطال هذا و ما يليه بقوله و كلا القولين زور و اختلاق، س ره

٤- كالموجودات القاره و الجوهر، ه ره

٥- أى إذا عرفت هذا فى العله و المعلول فليكن اقتضاء الماهيه لرجحان الوجود هكذا، س ره

فى اقتضاؤها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما ىرمى إلى العلو قسرا و كلالا(١) القولين زور و اختلاق.

ففى الأول اشتباه بين قوه الوجود و ضعفه و بين أولويته و لا- أولويته بالقياس إلى الماهيه و قد مر أن لكل شىء درجه من الوجود لا يتعداها و بعض الأشياء حظه من الوجود أكد و بعضها بخلافه كالحركه و نظائرها لا أن الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الأجزاء و بقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له و كلامنا فى مطلق الوجود الممكن لماهيه ما فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتى إنما هو مطلق الوجود و مطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشىء عن الإمكان الذاتى المستلزم لتساوى نسبه طبيعتى الوجود و العدم إلى ذلك الشىء و كل من الاستمرار و عدمه متساويا النسبه بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار و تخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج من غير أولويه أحدهما بحسب الماهيه من الآخر فماهيه الحركه و أشباهها من الطبائع الغير القاره إذا قيست إلى وجودها التجددى و رفعها كان لها مجرد القابليه البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا- بته و لا رجحانا و إنما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العله التامه أو لا إيجابها و إذا قيست إلى الوجود الاجتماعى للأجزاء التحليليه لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتى بلا ثبوت صحه و جواز عقلى- و قد مر أن امتناع نحو من الكون لا ينافى الإمكان الذاتى مطلقا.

و فى الثانى وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعله فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل و موجب أصلا و مع الشرائط موجب بته و أما القرب و البعد من الوقوع لأجل قله الشرائط و كثرتها فلذلك لا- يقتضى اختلاف حال فى ماهيه الممكن- بالقياس إلى طبيعى الوجود و العدم بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعنى الاستعداد القابل للشده و الضعف الذى هو من الكيفيات الخارجيه لا الإمكان الذاتى

١- أى قولاً المتوهم و هما قوله إن الموجودات السياه إلى آخره و قوله و العله قد توجد ثم تتوقف إلى آخره، ه ره

الذى هو اعتبار عقلى و للمسترشد أن يجمع بالأصول المعطاه إياه التهويسات التى وقعت من طائفه متجادلين فى هذا المقام لا فائده فى إيرادها و ردها إلا تضييع الوقت بلا غرض و تفويت نقد العمر بلا عوض

### فصل (١٣) فى أن عله الحاجه إلى العله هى الإمكان فى الماهيات و القصور فى الوجودات

#### إشاره

إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر و أولياء التمييز العارين عن كسوه العلم و التحصيل كان أمرهم فرطا و تجشموا فى إنكارهم سبيل الحق شططا و تفرقوا فى سلوك الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجه إلى العله.

و منهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العله.

و منهم من جعله شطرا للعله و العله هى الإمكان.

و منهم من يتأهب للجدال بالقدح فى ضروره الحكم الفطرى المركوز فى نفس الصبيان بل المفطور فى طباع البهيمه من الحيوان الموجب لتفريه عن صوت الخشب- و العيدان و الصوت و الصولجان و كلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين- و تعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس و جمهور المتعلمين متوجهه نحوه طائعه إليه.

فنقول أليس (١) وجوب صفه ما و امتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات

١- الأوضح أن يقال الوجوب يقتضى الغنا و الامتناع كذلك فعدم الوجوب و الامتناع- أى سلب الضروره فى الوجود و العدم مناط عدم الغنا و هو الحاجه فإن عدم العله عله لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب عله الغنا هل أخذنا فيه شيئا كالقدم شرطا أو شطرا فكذلك الإمكان و لو فرض كون الحدوث مأخوذا بأحد الوجهين فى العله كان معتبرا و مأخوذا فى ممكن بالذات لا واجب و لا- ممتنع و إلا استغنى فيرجع الأمر بالأخره إلى الإمكان هذا خلف لكنه يفهم من هذا الدليل الذى ذكره أيضا عدم كون الحدوث وحده عله ضمنا- و الدليل الآتى و هو قوله و الحدوث كيفية إلخ يشمل الجميع، س ره

عن الافتقار إلى الغير و يحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في عله الحاجه شرطاً كان أو شرطاً كان إنما يعتبر و يؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده و هو الخلف.

و بسبيل آخر الحدوث كيفيه نسبه الوجود المتأخره عنها المتأخره(١) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجه المتأخره عن الإمكان(٢) فإذا كان الحدوث هو عله الحاجه بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات و ليس لأحد أن يعارض بمثله على نفى عليه الإمكان من جهه أنه كيفيه نسبه الوجود لأن الإمكان حاله تعرض لنسبه مفهوم الوجود إلى الماهيه بحسب الذات في لحاظ العقل(٣) و ليس مما يعرض في الواقع لنسبه خارجيه فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود و الماهيه- بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعليه النسبه في ظرف الوجود و أما الحدوث فهو وصف الشئ بحسب حال الخارج بالفعل و لا يوصف به الماهيه و لا الوجود إلا حين الموجوديه لا في نفسها و لا ريب في تأخره عن الجعل و الإيجاد.

و أما قول من ينكر بدهاه القضيه المفطوره بأنا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبه إلى الذات في رفع الضروره عنهما فامتنع الترجيح(٤) إلا- بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الا-ثنين وجدنا الأ-خيره فوق الأولى في القوه و الظهور- و التفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى(٥) بالنسبه إلى الأخيره- و قيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

١- بدل عنها، س ره

٢- و إذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة أخرى من حيث إن الشرط مقدم على المشروط، س ره

٣- حاصله أن الإمكان إنما هو كيفيه النسبه بين الماهيه و مفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهيه و الوجود الحاصل لها و لهذا يوصف الماهيه بالإمكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فإنه مسبقه الوجود الحاصل للماهيه بالعدم و لا شك في تأخره عن الإيجاد، ه ره

٤- هكذا في كثير من النسخ و الصواب الترجيح إلا أن يشبه الوجود بلا منفصل بالوجود بمنفصل لو كان فيطلق الترجيح من باب المشاكلة البديعيه و الأمر سهل، س ره

٥- في بعض النسخ لا بالنسبه،

فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم و الحكم في نفسه مما لا يتفاوت على أن الحكم الفطري و الحدسى كالاتقاصى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان و الأزمنة و خصوصيات المفهومات و العقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزيه و استعداداتها الثانويه كسيبه فالسلائق العقليه فى إدراك نظم الحقائق و تأليفها وزانها وزان السلائق الحسيه السمعيه فى وزن الألفاظ و تأليف الأصوات و جهه الوحده فى العقلية كجهه الوحده فى السمعيات و التخالف كالتخالف و كل من سلمت ذائقه عقله من القصور و الاختلال أو من الأمراض النفسانيه و الاعتلال الحاصل من مباشره الجدل و المناقشه فى القيل و القال لم يرتب فى استحاله رجحان الشىء على مثله من كل جهه إلا بمنفصل - و من استحل ترجيح الشىء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطره البشرىه لخبائثه ذاتيه وقعت من سوء قابليتها الأصلية و عصيان جبلى اقترفت ذاته الخبيثه فى القرية الظالمه الهولانيه و المدنيه الفاسقه السفليه

### ظلمه وهميه:

المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول - ففرقه قالت إن الله سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

و فرقه زعمت أن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصه من الوجوب و الحظر و الحسن و القبح من غير أن يكون فى طبائع الأفعال ما يقتضى تلك الأحكام - و كذلك (١) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه و الجائع

١- التثبت بقدرحى العطشان و رغيفى الجائع و طريقى الهارب فى جواز الترجيح بلا مرجح إنما وقع من الأشعري و أنت تعلم أن إثبات المطلوب بالأمثله الجزئيه غير معقول - كما أشار إليه قدس سره إذ لا يمكن أن يحكم حكما كلياً بمجرد عدم المرجح فى هذه الأمثله الجزئيه إلا أن يكون منظورهم المناقشه مع خصمهم لا الاستدلال على الحكم الكلى بها - ثم إن الفاعل عند الأشعري هو الله تعالى حيث يقول بالجبر فالمرجح لا بد أن يكون عند الله تعالى لفعله لا عند العبد و كذا على مذهب أهل الحق القائلين بالأمر بين الأمرين فمطالبه المرجح الذى فى نظر العبد خاصه يناسب مذهب التفويض و إليه أشار بقوله إن الله فى خلق الكائنات إلخ و بقوله قدر الله سبحانه و قضى أى قدر و قضى أنه لو دخل الطريق الآخر افترسه سبع أو وقع فى بئر أو غير ذلك فأذهب الله تعالى إلى غير ذلك الطريق صوتنا له فمن فوض الفعل إلينا لا نضايق أن نكون فى بعض الأفعال القريبه مسخرين - و أن يجرى بعض أفعال الله تعالى أو الملك على أيدينا، س ره

المخير بين رغبين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.

و فرقه تقول ما يختص من الأحكام و الأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشىء لأنه بأى شىء علل فسد(١).

و فرقه تقول الذوات متساويه بأسرها فى الذاتيه(٢) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معينه دون سائر الصفات.

فهذه متشبثاتهم فى الجدل و لو تنبهوا قليلا من نوم الغفله و تيقظوا من رقدته الجهاله لتفطنوا أن الله فى خلق الكائنات أسبابا غائبه عن شعور أذهاننا محجوبه عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشىء لا يستلزم نفيه و فى كل من الأمثله الجزئيه التى تمسكوا بها فى مجازفاتهم بنفى الأولويه فى رجحان أحد المتماثلين من طريقى الهارب و قدحى العطشان و رغبى الجائع مرجحات خفيه مجهوله للمستوطنين فى عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولويه لا نفى الأولويه و أقلها الاتصالات الكوكبيه و الأوضاع الفلكيه و الهيئات الاستعداديه فضلا عن الأسباب القصوى

١- لأن نسبة الفاعل إلى الكل على السواء فلو علل به لم يكن كذلك و الماهيه و لازمها مشتركان و الأمور المنفصله لا خصوصيه لها مع أحدهما دون الآخر- و العوارض المفارقه المنفصله نقل الكلام إليها و يلزم التسلسل و الجواب إلزام التسلسل التعاقبى فاخصاص بعض الأحوال بهذا و بعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقه فى ماده هذا يعدها له و عوارض أخرى سابقه فى ماده ذاك يعدها لخلافه فإن نقل الكلام إلى العوارض فى المادتين نقول باعتبار عوارض أخرى فى مادتيهما السابقتين و هلم جرا- و لا- يلزم القدم للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو الماده. فإن قيل ما المخصص لهذه الماده بهذا و لتلك بذلك. قلنا الماده الخاصه جزء و الذاتى لا يعلل كيف و بدونها لم يكن هذا هذا و ذاك ذاك و لا يخفى ما فى قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اثنييه، س ره

٢- هذا غلط لأن الذاتيه ليست تمام ذاتها بل أمر عام عرضى اعتبارى من المعقولات الثانيه، س ره

التي بها قدر الله سبحانه الأمور وقضى من صور الأشياء السابقه فى علمه (١) الأعلى على الوجه الأتم الأولى.

و أما الذى نسب إلى أنبأذقلس الحكيم و أنه قائل بالبخت و الاتفاق فالظاهر أن كلامه مرموز على ما هو عادته و عادته غيره من القدماء حيث كتموا أسرارهم الربوبيه بالرموز و التجوزات.

و قد وجه كلامه بعض العلماء بأنه إنما أنكر العله الغائيه (٢) فى فعل واجب الوجود بالذات لا غير إذ هو معترف بأن ما لم يجب لم يوجد بل قد سمي هو و غيره الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفقيه و حينئذ يصح أن يقال إن وجود العالم اتفقيه لا بمعنى أنه يصير موجودا بنفسه كلاً أو يفعله البارى جزافا بل إن وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره.

و يقرب من هذا ما خطر ببالي فى توجيه كلامه و هو أن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنها فى الموجوديه ضلال و عكوس للوجودات و إنما تعلق الجعل و الإبداع فى الحقيقه بوجود كل ماهيه لا بنفس تلك الماهيه و كذا علتة الغائيه إنما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهيات فماهيه العالم إنما تحققت بلا غايه و فاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقه فعبّر الرجل عن هذا المعنى بأن العالم اتفقيه أى هو واقع بالعرض نظير الجهات التى ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم و صح بها صدور الكثير عنه إذ لا ريب (٣) لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

١- يعنى أن المعلومات من الأشياء توابع علمه تعالى من الصور الثابتات و العلم الذى هو عين الذات الأحديه تابع للصور الثابته فى أحكامها الذاتيه بمعنى أنها موصوفه بالحقيقه بها و علمه الذى هو عينه تعالى مقدس عن هذا الانصاف إلا بالعرض كما أن هذه الصور العينيه و الأعيان الثابته موصوفه بصفات الوجود و العلم و غيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعا بوجه و متبوعا بوجه فتبصر، ن ره

٢- أى غير ذاته، س ره

٣- بل يمكن أن يوجه و يقال إن وجود العالم بالاتفاق أى بالعرض لا بالذات و الحقيقه و إليه يرجع الأمر كله ألا إلى الله تصير الأمور كل شىء هالك إلا وجهه يا من هو يا من ليس هو إلا هو ألا كل شىء ما خلا الله باطل، ن ره

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول و غير ذلك كالماهيه الإمكان و الوجوب (١) بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي و إلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوجداني - أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما.

و بالجمله القدماء لهم ألباز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم و رموزهم إما بجهله أو غفله عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسه الخلق في هذه الدار الفانية و طائفه ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم و اعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل و صرحوا القول بالاتفاق و ضلوا ضلالا بعيدا و لم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف و أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات و طبائع اللغات مختلفه

### عقود و انحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.

### الأول أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها

الأول (٢) أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه و الأول تحصيل الحاصل و الثاني جمع بين المتناقضين.

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول و بين أخذه بشرط الحصول فالحصل في الأول ظرف و في الثاني سبب و شرط و لا- استحاله في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره فإن كل عله مؤثره فهي مع معلولها زمانا أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود و كل عله مؤثره فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

١- هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادرا بالذات لا الوجوب بالغير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخ الإشراق قدس سره و لم يسلم ذلك في الوجود و الوجوب إلا أن يراد به هاهنا الوجوب الذي هو كيفية النسبه، س ره

٢- سيأتي في مباحث العله و المعلول أن القول بالاتفاق ينافي إثبات الضروره في الوجود و لا- يتم إلا- مع إنكار الوجوب و الامتناع إذ لو كان هناك رابطه ضروريه كان المربوط بها معلولا- للمربوط إليها و بطل الاتفاق فالتجاؤهم إلى القياس و استدلالهم بمثل استحاله تحصيل الحاصل و استحاله اجتماع النقيضين غفله عن ذلك، ط



الأول ولا- بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني و الحاصل أن تأثير العله فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير و ذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل- لا بتحصيل غيره و هذا غير مستحيل.

و بوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعيه الوجوديه بين المؤثر و الأثر- نختار(١) أن التأثير فى حال وجود الأثر و إن أريد المعيه(٢) الذاتيه العقليه بينهما- نختار أن التأثير ليس فى حال وجوده و لا فى حال عدمه و لا يلزم شىء من المحذورين- إذ تأثير العله حال الوجود فى ماهيه المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجوده أو معدومه و الماهيه من تلك الحثيه ليست بينها و بين العله مقارنة ذاتيه لزوميه- و أما الماهيه الموجوده أو المعدومه فهى متأخره عن مرتبه وجود العله أو عدمها و مقارنة لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه(٣).

و للجدلين مسلك آخر و هو أن تأثير العله فى حال حدوث الأثر(٤) و هو غير حال الوجود و حال العدم و ربما زاد بعضهم غباوه و منع وجوب المقارنه بين العله و المعلول(٥) و مثله بالصوت لأنه يوجد فى الآن الثانى و يصدر من ذى الصوت فى الآن السابق عليه.

١- إنما لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض أنه أريد بقوله فى حال كذا المعيه و لا محذور فى المعيه الوجوديه بين المبدإ و أثره، س ره

٢- يعنى أن التأثير متكافىء رتبه مع الأثر و هذا باطل لأن التأثير فى الماهيه من حيث هى و لا مقارنة و لا مكافأه ذاتا بينها و بين مبدإ الأثر إذ لا شخصيه لها و لا من شأنها المقارنه و أما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر، س ره

٣- وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العله فى الماهيه من حيث هى أنها مجعوله بالذات بل لأنها مجلاه للتأثير أو أنها الأثر باصطلاح آخر كما ذكره فى الشواهد الربويه عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق و المطلق و المقيد فإنها كاسر القدم و أنها خيال الوجود، س ره

٤- لأن الحدوث مسبقه الوجود بالعدم فهو نفس البعديه فكأن التأثير واقع فى المفصل بين زمانى الوجود و العدم لا فى زمان الوجود و لا العدم و أنها كان وعرا لعدم جريانه فى التأثير فى المبدعات بل فى مجموع العالم الطبيعى عندهم، س ره

٥- فيختار أنه فى حال العدم و يجيب بأنه لا- جمع بين النقيضين لأن التأثير فى أول الحال و وجود الأثر فى ثانى الحال لكنه محض الغباوه و صرف الخطأ لأنه حال البعد لا الفاعل، س ره

## الثانى أن التأثير إما فى الماهيه أو فى الوجود أو فى اتصافها به

و الأول محال لأن ما يتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير و سلب الماهيه عن نفسه محال و الثانى يستلزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير فإن ظن أنه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلا مع كونه إنسانا يصير موصوفا بأنه ليس بإنسان بل إنما ينتفى الإنسان و لا يبقى دفع بأن نفى الإنسان قضيه(١) و لا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الفانى هو الثابت فيكون الشىء ثابتا و منفيا متقرا و غير متقرر و كذا الكلام فى الوجود إيرادا و دفعا و الثالث غير صحيح لكون الاتصاف أمرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات و مع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على أن الاتصاف أيضا ماهيه فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف(٢) بالاتصاف بالوجود و كذا الكلام فى الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهائه.

و يزاح فى المشهور بأن الجعل يتعلق بنفس الإنسان و يترتب عليه الوجود و الاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهيه الصادره عن الجاعل - و الإنسان و إن لم يكن إنسانا بتأثير الغير لكن نفس ماهيه الإنسان بالغير بمعنى أن مجرد ذاته البسيطة أثر العله لا الحاله التركيبيه بينها و بينها أو بينها و بين غيرها كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره و بين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط و جب إنسانيته بسبب الفرض و جوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لأن وجوب الشىء ينافى احتياجه إلى الغير فيما و جب لذاته و لاستحاله جعل ما فرض مجعولا- أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان و لك أن تقول يجب(٣) نفس الإنسان و أردت به الوجوب السابق و قد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق و اللاحق

١- نعم و لكن سألته بسيطه فى المعنى أو نعبر بأنه لم يبق الإنسان، س ره

٢- الصواب أو اتصاف الاتصاف بالوجود، س ره

٣- أى بالمؤثر، س ره

فى ميزان المعقولات و كثيرا ما يقع الغلط فى هذا من جهه الاشتراك اللفظى و من جهه وضع ما ليس بعلة فإن كون الإنسان واجبا من العلة- لا يوجب كونه واجبا فى نفسه و كذا كونه مفتقرا إلى العلة لا يستلزم كونه إياه مفتقرا إليها فكون نفس الإنسان من الغير لا يدل على عدم كون الإنسان إنسانا عند ارتفاع الغير و إنما يدل عليه كون كون الإنسان إنسانا من الغير.

و كذا الكلام فى كون نفس الوجود مجعولا- كما اخترناه إلا أن المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعوليه نفس الماهيه و سيرد عليك فى هذا المقام ما بلغ إليه قسطنطين من عالم المكاشفه و معدن الأسرار و المشهور من المشاءين اختيار الشق الثالث أى كون تأثير المؤثر فى موصوفيه الماهيه بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر(١) مجمل يحلله العقل إلى موصوف و صفه و اتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفه فأثر الجاعل فى الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود و ليس أثره بالذات ماهيه الإنسان وحدها و لا وجوده وحده بل الأمر التركيبى المعبر عنه باتصاف الماهيه بالوجود و الاتصاف بالوجود و إن كان أمرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقه للواقع فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهيه.

و قد ظهر مما ذكرناه أن التقسيم المذكور منفسخ(٢) الضبط لأن الموصوفيه المترتبه على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل فى التصور بل هى مرآه ملاحظه الطرفين و المعانى الارتباطيه من حيث إنها ارتباطيه لا يمكن أن يتعلق بها التفات الذهن إليها و استقلالها فى التصور كما أشرنا إليه و أما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هى عليها من كونها آله الارتباط و صارت أمرا معقولا فى نفسه مباين

- 
- ١- أى بسيط نظير الإجمال فى علم الله تعالى فأرادوا هذا المعنون البسيط من الاتصاف إشاره إلى الزوجيه التحليليه، س ره
  - ٢- لمكان الاتصاف الغير المستقل الذى هو الغير الملحوظ بالذات و لم يتفطنوا به كما ينادى به قولهم إن الاتصاف أيضا ماهيه مع أنه ليس بماهيه حقيقه أنما هو اتصاف الماهيه بالوجود لا غير كما يقال حدوث الشىء إنما هو حدوث الشىء و ليس بشىء حادث، س ره

الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بما ذا و تأثير الجاعل فيها بحسب أيه حيثه تكون من الأمور المحتمله المذكوره

## فصل (١٤) في كيفية احتياج عدم الممكن إلى السبب

### إشاره

ربما (١) يتشكك فيقال إن رجحان عدم الممكن على وجود لو كان لسبب

١- حقيقه الإشكال أن القول بأصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجى و لا هي من القضايا الذهنيه التي تطابق الأذهان بما هي أذهان و ذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العله فإنها قضيه حقه ثابتة و إن لم يتعقل في ذهن من الأذهان و ليست مما يطابق الخارج إذ العدم باطل لا خارج له و محصل جوابهم أن المطابق لهذه القضيه و أمثالها من القضايا الحقه هو نفس الأمر دون الخارج و الذهن و قد ذكروا أن نفس الأمر أعم مطلقا من الخارج و أعم من وجه من الذهن و ذكروا في تفسير نفس الأمر أن المراد به نفس الشىء فقولنا الشىء حكمه كذا في نفس الأمر نعنى به أن الشىء في نفسه حكمه كذا و اللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمهر. و فيه أن المراد بنفس الشىء إن كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأسا و إن كان ماهيته المقابله لوجوده عاد المحذور أيضا لبطلان ما سوى الوجود. و ذكر آخرون أن المراد بالأمر عالم الأمر و هو عقل كلى مجرد فيه صور جميع القضايا الحقه. و فيه أن هذه الصور المفروضه فيه إن كانت علوما حضوريه كانت عين الوجودات الخارجيه و من المعلوم أنه لا ينطبق عليها أمثال قولنا عدم المعلول معلول لعدم العله- فالإشكال على حاله و إن كانت علوما حصوليه لم تكن إلى فرضها حاجه مع وجود الصور في أذهاننا علوما حصوليه و الإشكال مع ذلك على حاله و الذى ينبغى أن يقال أن الأصيل فى الواقع هو الوجود الحقيقى و هو الموجود و له كل حكم حقيقى و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقله توسع العقل توسعا اضطراريا إلى حمل الوجود على الماهيه ثم التصديق بلحوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم- محمولا على حقيقه الوجود و على الماهيه ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتبارى اضطر إلى اعتباره العقل كالعدم و الوحده و الفعل و القوه و نحوها و التصديق بما يضطر إلى تصديقه من أحكامها و الظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الأخير هو الذى نسميه بنفس الأمر- و للكلام بقايا ستمر بك فى مباحث الوجود الذهنى و غيرها إن شاء الله تعالى، ط

لكان فى العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشىء ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم عله وجوده يستدعى التمايز بين الأعدام و كونها هويات متعددة بعضها عله و بعضها معلول فحيث لا تمايز و لا أولويه فلا عليه و لا معلوليه.

فيزاح بأن عدم الممكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أن العقل يتصور ماهية الممكن - و ينضاف إليها معنى الوجود و العدم و يجدها بحسب ذاتها خاليه عن التحصل و اللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنها فى انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر و كما أن معنى تأثير العله فى وجود ماهية ما ليس أن تودع فى الماهية شيئًا تكون هى حامله له فى الحقيقه أو متصفه به فى الواقع - بل بأن يبدع أمرًا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير و الماهية منصبغه بصبغ الوجود مستضيئه بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا - فكذلك معنى تأثيرها فى عدم الماهية ليس إلا أن لا تبدع أمرًا يتحد بالماهية نوعًا من الاتحاد أى بالعرض نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن و يضيف إليها شيئًا من مفهومى العدم و الوجود بسبب تصور وجود العله أو عدمها من جهه علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمى أو بسبب ملاحظه وجدان الآثار المترتبه على الشىء الداله على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما فى البرهان المسمى بالإن فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرًا متقررًا حاصلًا بدون الفرض و الاعتبار و أما مرجح البطلان و العدم فلا - يكون إلا - معقولًا مجردًا من غير تقرر له خارجًا عن الملاحظه العقلية فعدم العله و إن كان نفيًا محضًا فى ظرف العدم إلا أن له حظًا من الثبوت بحسب ملاحظه العقل و ذلك يكفى فى الترجيح العقلى و الحكم باستتباعه - لعدم المعلول ذهنًا و خارجًا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فإن استتباع عدم العله عدم المعلول فى الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتى عن هذا الوجه السلبى و أما استتباع عدمها عدمه فى الذهن فهو كون تصور عدم العله و الحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول و الحكم

به عليه و فى تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العله من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه و بالجمله الامتياز بين الأعدام بحسب مفهوماتها العقلية و صورها الذهنيه بوجه من الوجوه يكفى فى كون بعضها مرجحا لآخر إنما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هى أعدام و ذلك لم يلزم هاهنا.

### خلاصه إجماليه:

إن للماهيات الإمكانية و الأعيان المتقرره حالات عقليه- و اعتبارات سابقه على وجودها فى الواقع مستنده فى لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون فى الخارج بإزائها شىء و ليس فى الخارج عندنا أمر سوى الوجود ثم العقل يتصور الماهيه متحده به و يجد الماهيه بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود و يجدها بحسب نفسها معراه عن الوجود و العدم خاليه عن ضرورتيهما و لا ضرورتيهما بالمعنى العدولى أيضا فيحكم بحاجتها فى شىء من الأمرين- إلى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك أن الشىء أى الماهيه (١) أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت و هذا لا ينافى كون الوجود أول الصوادر و أصلها لأن الموضوع فى هذا الحكم الوجود و فيما ذكر المنظور إليه حال الماهيه بقياسها إلى وجودها و إلى جاعل وجودها و هذا كما يقال إن الشىء كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الرابطى عن الذى يتقدم عليه بحسب وجوده فى نفسه- و كما يثبت فى العلم الطبيعى وجود مبدأ الحركه بعد إثبات الحركه و وجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهى القوه و القدره بعد إثبات الحركه الدوريه و ذلك لأن حال الجسم فى نفس ماهيته المتغيره متقدمه على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهى القوه واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الأشياء- فلا- تناقض أيضا بين كون الوجود متقدما فى نفسه على الماهيه و حالاتها متأخرا عنها و عن مراتبها السابقه بحسب تعلقها و ارتباطها به.

### تبصره تذكريه:

قد لوحنا إليك و سنوضح لك بيانه أن المفهوم الكلى (٢) ذاتيا كان أو عرضيا ليس أثر الجاعل القيوم الموجود بالذات

١- بل قررت فى اعتبار العقل فأمكننت، س ره

٢- أى الكلى الطبيعى الذى هو عبارته أخرى للماهيه، س ره

فالحكم بأن المنسوب بالذات إلى العلة ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين و أنت إذا حلت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق و وجود- علمت أن العدم ليس مستندا بالذات إلى عله موجوده و كون الوجود بعد العدم من لوازم هويه ذلك الوجود فلم يبق (١) للتعلق بالغير إلا- نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا- مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أن الجسم في وجوده متعلق بالعله ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا (٢) و كما أن حاجة الماهيات إلى عله وجوداتها من حيث إنها في ذاتها متساويه النسبه إلى الوجود و العدم و الاستفادة لها من العله وصف الوجود و أما وصف كونها متساويه النسبه أو كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضرورى غير مفتقر إلى العله فكذلك حاجة الوجود إلى العله و تقومه بها من حيث كونه بذاته و هويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا و الاستفادة من العله نفسه الضعيفه لا كونه متصفا بالحدوث أو القدم (٣) و يلائم هذا ما وجد في كلام بعض متأخرى العلماء أن الذات المستفاده من

١- يعنى أن حاجة الوجود إلى الجاعل ذاتيه له كما صرح به في قوله فكذلك حاجة الوجود إلخ و قوله فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا إلخ و الذاتى لا يعلل فقولهم عله الحاجه هى الإمكان إنما هو فى الماهيات و العله هنا واسطه فى الإثبات و الحاجه إنما هى بالعرض و قد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله و كما أن حاجة الماهيات إلخ- و إن أريد الحاجه بالذات التى فى الوجودات فالمراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر- و مرجع الكلام حينئذ إلى الذاتيه الغير المعلله كما قلناه، س ره

٢- أى فى الجملة و التعينات حسب التعينات فافهم، ن ره

٣- مراده من القدم بنحو من التبعية و الانجرار و بنوع من الاعتبار لا بالذات و الاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريك و الأمر الذى يتصف بهذا النحو من القدم- هو الأمر الأمري لا الخلقى و له تعالى صفات حقيقه كماله هى عين مرتبه كنه ذاته تعالى و صفات إضافيه غير كماله زائده على مرتبه كنه ذاته تعالى متأخره عنها و هذه الزيادة لا تنافى عينه الصفات مطلقا فى حقه تعالى كمال الإخلاص نفى الصفات الزائده عنه تعالى مطلقا إضافيه كانت أم حقيقه فاعتبر حق الاعتبار فإن المقام غامض جدا و قل من يدرك حق الإدراك و يصل إلى ما أشرناه، ن ره

الغير كونها متعلقه بالغير مقوم لها كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتهما إلى الغير مقوم لها- فلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقره ذاتا مستغنيه كما لا يجوز أن يتسرمم المستغنى عن جميع الأشياء مفتقرا و إلا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه و هذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهه وجوده الذى يتقوم بوجود فاعله لا من جهه ماهيته فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل و ارتباطه إلى الفاعل مقوم له أى (١) لا يتصور بدونه و إلا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشىء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا حين الحدوث و حين الاستمرار و البقاء جميعا فحاجته فى البقاء كحاجته فى الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل و تأثير كما مر إنما المجعول و أثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التى من جملتها (٢) كونه غير أزلى فليس للحق إلا إفاضه نور الوجود على الأشياء و إدامتها و حفظها و إبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل و يسع له بحسب هويته و أما النقائص و القصورات فهى لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد (٣) فيضان نور الشمس على الأجسام القابله بلا منع و بخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحديه لا تزال تضىء هياكل الممكنات و يخرجها من ظلمه ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضه الوجود لحظه- لعادت إلى ظلمه ذاتها الأزليه فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السماوات

- 
- ١- فإنه نفس الارتباط لا شىء له الارتباط فامتناع من باب امتناع انفكاك الشىء عن نفسه فافهم، ن ره
  - ٢- إشاره إلى ما أشرنا إليه فى شرح ما سبق منه قدس سره من إثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الإمكانيه و هى الأمرية حيث نفى ما أثبت فافهم، ن ره
  - ٣- وجه البعد أن ليس فيما نحن فيه شىء ثابت كالأجسام و يتجلى له الحق كتجلى الشمس لها فالأشياء مظاهر نوره و مجالى جماله و جلاله من دون أن يتصور شىء متقرر قبل التجلى بل شىء غير مراتب التجليات و تعييناتها، ن ره



و الأرض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده و ما أشد سخافه وهم من يرى أن حاجه العالم إلى قيوم السماوات و الأرض و من فيهما و ما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا و عنادا- أن البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده(١) لتحقق الحدوث بإحداثه و هذا غايه الجهل و الفساد فى الاعتقاد على أن كل عله ذاتيه(٢) فهى مع معلولها وجودا و دواما كما سنذكره فى مباحث العله و المعلول.

و من الشواهد فى ذلك حراره النار الفائضه من جوهرها أعنى صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين و هكذا يفيض من الماء الرطوبه و البلل على الأجسام المجاوره له و الرطوبه جوهرية و ذاتيه للماء كما أن الحراره للنار كذلك و هكذا يفيض من الشمس النور و الضياء على الأجرام الكوكبية و العنصريه لأن النور جوهرى للشمس و الفعل الذاتى لا يتبدل و كذلك يفيض الحياه من النفس على البدن إذ الحياه جوهرية لها و صوره مقومه لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياه على البدن الذى هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لإفاضه الحياه عليه من النفس باقيا(٣) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياه تخلت و لخراب البدن ارتحلت و كذلك نسبه كل عله ذاتيه مع معلولها و يجىء أن نسبه الإيجاد إلى المؤلف(٤) و المركب كالبناء

١- اعلم أن من المعلولات ما يكون عله حدوثة غير عله بقاءه كالبناء فإن عله حدوثة البناء و عله بقاءه يبس العنصر و منها ما يكون عله حدوثة هى عله بقاءه كالقلب المشكل للماء و العالم بالنسبه إلى الواجب تعالى من قبيل الثانى لكونه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات لا من قبيل الأول فمن تفوه بأنه لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحث التراب فى فيه، س ره

٢- احتراز عن العلل الإعدادية فإن عليتها بضرب من التوسع و هو العليه الاتفاقيه و البختيه فليست بعليه حقيقه فتدبر، ن ره  
٣- هذا يتصور على وجهين وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن و عن استعماله حسب استكمالها و حينئذ يحل الأجل و هو الأجل الطبيعى و وجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل أن يتم استكمالها و هذا يتطرق من الأسباب الاتفاقيه الخارجيه- و حينئذ يحل الموت و هو الأجل الاخترامى، ن ره

٤- ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه إلى بعث طبعه على الحركة التى هى عين تحريكه للأعضاء و أما خصوص اقتران أجزاء المركب كاللبنه و الحجر و غيرهما و اختلاطها بهيأه خاصه فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات و هذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت و الاتفاق، ن ره

للبيت و الخياط للثوب مغالطه نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض- و أخذ ما ليس بعلة عله و البارى أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف و التركيب كما زعموه بل فعله الصنع و الإبداع و إنشاء الوجود و الكون و ليس الإبداع و الإنشاء تركيباً و لا تأليفاً بل تأسيس و إخراج من العدم إلى الوجود و المثال فى الأمرين المذكورين يوجه كلام المتكلم و كتابه الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد و الآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثانى فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام و إذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية و النفسية و الآيات الروحية و الجسميه(١) كلها كلمات الله التى لا تنفذ و لو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربه و لو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهيوليات الفلكيه(٢) تثنيه لقوله تعالى وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبُحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

### فصل (١٥) فى أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما يتيقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد و ما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه- فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

١- أى من حيث إنه نوع، ن ره

٢- كما ترى أن بحر الهيولى نفذ إذ لا هيولى مجردة و لم تنفذ كلمات الله الوجودية- إذ لا ينقطع فيضه و لا يمسك رحمته و لا يجوز عليه الصمت و كذا الكلام فى سبعة أبحر، س ره

السبب المرجح مرجحاً فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافي كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه - فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص و المرجح جذعاً و الأولوية (١) مستوية (٢) النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم

١- فإن نسبة المرجح المفروض على الاستواء حينئذ فصارت الأولوية استواء النسبة بالحقيقة فتدبر، ن ره  
 ٢- إن قلت مع فرض أولوية الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء قلت كما أن المرجح الموجب كان مستوى النسبة إلى الجانبين ما لم يبلغ الترجيح إلى حد لم يبق إلا جانب واحد فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا إذ لم يسد ذلك الجاعل جميع أنحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان و لم يتحقق الاستواء فالأولوية تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الغائي الموجب للوجود أو العدم و قول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الأولوية بالوجود مغالطه من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج- إذ الوجود لم يحصل بعد في الخارج حتى يتعلق به الأولوية فالوجود بالأولوية كالوجود بالتساوي بلا فرق و كما أنه لا إمكان في حال العدم و لا في حال الوجود الخارجى أو الذهني أو الحالى أو الاستقبالى كما مر إلا باعتبار المرتبة كذلك لا أولوية أصلاً. تقرير آخر لو لم يكن الأولوية مستوية بل متعلقه بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق و وجوبه و الفرض أنه لا وجوب و أيضاً الأولوية ماهية من الماهيات فهي أيضاً مستوية النسبة إلى الوقوع و اللاوقوع فوقوعها و لا وقوعها جائز. قال المحقق الشريف و قد يمنع الاحتياج إلى مرجح بأنه لم لا يكفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة و ليس هذا بممتنع بديهه إنما الممتنع بديهه وقوع أحد المتساويين أو المرجوح. أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه على أن الوقوع مع فرض الأولوية مناف لها- و أى فرق بينه و بين ما إذا وقع بالإيجاب إذ لم يكن حاله على تقدير الإيجاب إلا هذه الحال و الوجوب في العقل غير الوجود و من الاعتبار السابقة عليه و فى الخارج عينه- فإذا علمنا بوجود ممكن بكشف ذلك الوجود عن وجوبه و إيجاب العلة إياه. إن قلت هذا هكذا عندكم و عند القائل بالأولوية حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الأولوية و ليست كاشفه عن حيثه الوجوب. قلنا إنا لا نعنى بالوجوب إلا ما يكون منشأ لانتزاع الموجودية فإن سميت هذا أولوية فلا تنازع معكم هي التسمية فإن شئتم سموا ذلك إمكاناً و كيف يكون حيثه الوجود و هو حيثه تأبى عن العدم كاشفه عن حيثه الأولوية و هي حيثه لا تأبى عن العدم و إن كان العدم مرجوحاً بخلاف حيثى الوجود و الوجوب و بالجمله تجوز وقوع وجود الممكن بالأولوية الغير البالغه إلى حد الوجوب الناشئه من الغير مثل أن يقال يقع الكون على السطح مثلاً- بمجرد تصور الفاعل إياه و التصديق به و الإرادة له و نصب السلم و طى درجات السلم إلا الدرجة الأخيرة و بالجمله يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العلة التامة و معلوم أن تحقق أكثرية الشرائط و العلة الناقصة لا يصادم استواء الوجود و العدم بالنسبة إلى ماهية الكون على السطح لأن تلك الأكثرية مأخوذة فى ظرف العقل فكذا تحقق المرجح الأولوى الغير الموجب و لو كانت غير متناهية لا ينافى تساوى إيقاع الوجود و لا إيقاعه بالنسبة إلى الفاعل بعد لأن تلك الأولويات مأخوذة فى طرف الممكن فوقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح و إنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تحبط، س ره

شىء آخر ثالث مع العله و الأولويه ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجه إلى المرجح لأحدهما وهكذا حتى ينتهى الأمر إلى مرجحات و أولويات غير متناهيه و لا- يكون مع ذلك قد حصل تعيين أحد الطرفين إذ كل مرتبه فرضت من المراتب الغير المتناهيه يأتى الكلام فى استواء نسبه الأولويه المتحققه فيها الغير الموجه إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا- فاستواء نسبه هذه الأولويه إلى طرفى الفعلية و اللافعليه مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهيه باق على شأنه من دون أن يفيد تعينا لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن نستعين فى بيانه باستحاله ذهاب السلسله الغير المتناهيه من العلل و المعلولات لأنها مما لم يحن حينه بعد- بل من جهه أن ما فرضناه عله مخصصه لم يكن إياها فكان الشىء غير نفسه و هو محال.

و بالجمله الوجوب منتهى سلسله الإمكانيات و الفعلية الذاتيه مبدأ انبثاث شعب القوى و إعدام الملكات فلهذا قيل إن وجوب الشىء قبل إمكانه و فعليته قبل قوته- و صورته سابقه على مادته و خيريه مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه- و رحمه الله سابقه على غضبه كما سيتضح بك فى مباحث القوه و الفعل.

و بالجمله فقد صح إذن أن كل ماهيه ممكنه أو كل وجود إمكاني لا يتقرر و لا يوجد ما لم يجب تقرر و وجوده بعلمته فلا يتصور كون العله عله ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا إيجابيا فكل عله واجبه العليه و كل معلول واجب المعلوليه و العله الأولى

كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العليه فهو بما هو واجب الوجود واجب العليه فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدأ لما سواه  
كما سنبين إن شاء الله العزيز

### فصل (١٦) فى أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

#### إشاره

إن ما مضى فى الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشى من قبل المرجح التام لأحد طرفى الوجود و العدم قبل تحققه و بإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العله ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود و العدم يلحق وجوب آخر- فى زمان اتصاف الماهيه بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيى- فإن كل صفه يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها- و هذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضروره بحسب المحمول و بإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظه العقل و لا- يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلا لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العدم و إن كانت ماهيه الممكن فى نفسها و بما هى بحسبه على طباع الإمكان الصرف خاليه عن الجميع- أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا و عدما و كذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر و أما الوجوب و الامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان أو رابطه ينافى عدمه و العدم الوجود المقابل له فإمكان العدم فى زمان الوجود و معه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحاله ذلك الإمكان و استحالته يقتضى استحاله العدم- المساوقه لوجوب مقابله الذى هو الوجود و كذلك حكم إمكان وجود الشىء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

و مما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق أيضا و هكذا قياس الامتناعين فى كونهما جميعا بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته و أما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب و الامتناع ذاتيان له أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي الماهية- بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجا عنها لا- مجموع الماهية و مفهوم الوجود- فالماهية الموجوده متقدمه على وجوبها اللاحق و ضروره وجودها بحسب الواقع- لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها و أما بيان الثاني فلأن(١) صدق مفهوم الموجود- على حقيقه كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشئ ء عليه حيث إنها ضروريه ذاتيه ما دامت الذات متحققه و ليست نسبه الشئ ء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصه بالإمكانه بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين و ذات أصلا بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العله فهي بحسب ذاتها ممكنه الوجود فكل عقد اتحادي أو ارتباطي لا- يخلو عن الوجوب اللاحق و الضروره بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضروره المطلقه الأزليه كقولنا الله موجود قادر- أو بالضروره الذاتيه المقيده بالذات أو الوصفيه المقيده بالوصف داخلا أو خارجا أو بالإمكان الذاتى و بالجملة إذا وقع أحد طرفى الوجود و العدم لماهيه وقتا ما- فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهيه من حيث هي كان ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البتة و إن قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهيه من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك الماهيه بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنفيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين و بالذات على ثانيهما.

### وهم و تنبيه:

ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا إلى المجموع لكون اجتماع

١- عد مفهوم الموجود بالنسبه إلى مصداق الوجود ذاتيا لا يخلو عن مسامحه ما- و لذلك ألحق به قوله حيث إنها ضروريه ذاتيه و قد تقدم بيان أن الوجود ليس نوعا- و لا جنسا و لا فصلا و لا كليا و لا جزئيا فحقيقه الأمر أن مفهوم الوجود مفهوم اعتبارى انتزاعى من العناوين الذهنيه التى لا- تحقق لها فى الخارج من الذهن و إلا لكان الوجود الذى حيثه ذاته عين الخارجيه جائز التحقق فى الذهن كالخارج فكانت حيثه ذاته غير حيثه الذهن و الخارج فكانت ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم هذا خلف، ط

النقيضين محالا لذاته فيكون ما بإزائه(١) وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أن الضروره هاهنا ليست مطلقه أذليه بل ضروره بشرط الذات فكما أن الإنسان إنسان بالضروره ما دام كونه إنسانا فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضروره ما دام كونه موجودا- فهذا بالحقيقه وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانيه و اتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأثير الفاعل إياها و من هاهنا وضح أن وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات و كذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لأن المجموع في مرتبه أحد الجزئين ليس واجبا و لا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا.

و ما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتى فى الماهيه المأخوذه مع الوجود أن هذا المجموع أمر اعتبارى لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبار العقيه فكيف يكون معروض الوجوب.

و ذهل عن أن أحدا لا يروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه و يطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أن مطابق هذا المفهوم فى نفس الأمر و هو الذات المأخوذه من حيث كونها موجوده له الوجود و الوجوب- أعنى(٢) ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهيه بالوجوب سواء كان للوجود صورته فى الخارج- كما هو المذهب المنصور أم لا.

و لبعض الأماجد الكرام مسلك آخر فى هذا المقام تلخيصه أنه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود و هو أعم من الوجود حين الوجود و من العدم رأسا فى الآزال و الآباد- فلم يلزم من ضروره هذا الأعم ضروره هذا الأخص بل يمكن تحققة فى ضمن العدم فى جميع الأزمنه و الأوقات فإذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير و يمكن انسلابه

١- حاصله أن جواز العدم فى حال الوجود مستلزم لاجتماع النقيضين و هو محال بالذات و المستلزم للمحال بالذات محال بالذات فالوجود واجب بالذات، س ره

٢- و هو عند هذا القائل حيثه انتساب نفس الماهيه إلى الجاعل، س ره

فى نفسه و بحسب ذات الممكن.

و أنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدى لو لزم وجوب الوجود- من مجرد امتناع العدم و أما إذا قيل إن الماهيه المحيئه بالوجود يجب لها الوجود وجوب(١) الجزء للكل و وجوب العله للمعلول باعتبار كونه معلولا فإن الممكن الموجود سواء كان حيثته الوجود له بحسب التقييد و الجزئيه أو بحسب التعليل و الشرطيه- لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه و كل ما كان كذلك كانت ضروريه ذاتيه- و كذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه و لهذا لا- يتصور انفكاك العالم من حيث إنه صنع البارى عن البارى فالعله مقومه لوجود المعلول و المقوم للشىء واجب له و لهذا

ورد: أن الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى أنا بذك اللزم

فالمصير إلى ما حققناه.

و بعض من تصدى لخصومه أهل الحق بالمعارضه و الجدال و التشبه بأهل الحال بمجرد القيل و القال كمن تصدى لمقابله الأبطال و مقاتله الرجال بمجرد حمل الأثقال و آلات القتال قال فى تأليف سماه تهافت الفلاسفه إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات- أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن الواقع فيها- و بهذا الاعتبار يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الأوقات.

و ثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيدا

١- هذا إذا كانت الحيثيه التقيديه داخله فى الموضوع بما هو موضوع و وجوب العله للمعلول إنما هو إذا كانت الحيثيه تعليليه و لا- يخفى أنه رد على جواب السيد بتغير الشبهه و إنما قال على تقدير تمامه لأنه غير تام من جهه أن بناء الامتناع و غيره على مقايسه المفهوم إلى مطلق الوجود و مطلق العدم فالحرکه مثلا ممكنه لقبوله مطلق الوجود لا الوجود القار مثلا و الممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص- فالعدم حين الوجود خاص و أيضا حين الوجود فى كلامه جعله قيد المحمول الذى هو العدم و البطلان و هو قيد الموضوع لأنه معنى الماهيه الموجوده فتقييد العدم به تكرر فالماهيه الموجوده فى حين الوجود ممتنع العدم فنقيضه و هو الوجود واجب، س ره



لا جزءا و حينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيده بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما و ممتعا لها بالغير في ذلك الوقت و إن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بالذات (١) بل واقعا و قد يكون ممتعا بالذات مثلا إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث إنه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب و لا- يلزم من هذا اجتماع النقيضين لأن (٢) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي و بالآخر الذات من حيث التقييد و إذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.

و ثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الآخر و يتأتى فيه أيضا التقسيمان المذكوران في الثاني و لزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد (٣) فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات و في الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر و فساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين - بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع - كما ينادى إليه كلام هذا القائل بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر فإن الذات المتلبسه بالوجود مثلا سواء أخذت على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع و ظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر و يحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا و ليس المراد من

- 
- ١- و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم و قد يكون ممتعا و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به، س ره
  - ٢- لأنها القابلة للوجود و قيامه بالماهية من حيث هي و بالآخر و هو العدم الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لأن الوجود اعتباري و هذا هو المناسب لمذاق الإمام و ينادى به قول المصنف فيما يأتي كما ينادى إلخ، س ره
  - ٣- وجه الأبعديه هو كون ما به الاختلاف في الأول تقييدا و ما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد و ظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد و إن كان كلا منهما قيدا فافهم، ن ره

التحيت بأحد الطرفين فى الاعتبار الثانى أن يؤخذ مفهوم التحيت و يضم إلى أصل الذات- حتى يحصل منه مركب اعتبارى و حكم بوجوب عدمه و قيل يتعدد موضوع المتقابلين- فالمراد من الذات المتلبسه بأحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه و يحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهنى الذى هو مفهوم التحيت بهذا الطرف و لا شبهه فى أن الذات المأخوذه على هذا الوجه الذى يمكن الحكايه عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات و لا شبهه أيضا أن ليس فى تلك الذات المحكى عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا فى الاعتبار الذهنى حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتى للطرف الآخر- و من امتناعه الذاتى يلزم الوجوب الذاتى لمقابله على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجرى (١) فى نفس الوجود الذى هو بعينه جهه الوجوب اللاحق فى كل شىء و هو بعينه ذات موجوده كما قررناه و بمجرد نفسه ينحل إلى موضوع و صفه هى أحد المتقابلين فى قولنا الوجود ثابت و يمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص إلا فيما أسسناه فى هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللزوم منهما غير محذور و هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع و المحذور منهما غير لازم و هو الوجوب المطلق الأزلى.

## ذيل:

كل ممكن (٢) لحقه الوجود و الوجوب (٣) لغيره فى وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه فى ذلك الوقت كذلك يمتنع

- ١- هذا جواب برهانى و ليس جدليا إلزاميا حتى يقال إنه ليس قائلا بأصالة الوجود، س ره
- ٢- هذه قاعده نفعها عظيمه بيانها أنه إذا لحق الوجود بالممكن فى وقت فلا يمكن ارتفاعه لا فى ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق و لا فى غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه و لا عن الواقع مطلقا إذ الطبيعه ترتفع بارتفاع جميع أفرادها و هذا ما قيل أن الأشياء بالنسبه إلى المبادئ العالیه واجبات ثابتات فضلا عن مبدأ المبادئ- فكل فى حده حاضر لديه و لا دثور و لا زوال بالنسبه إليه و من أسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شىء و لا تبدل فى علم الله تعالى هذا فى الماهيه من حيث التحقق- و أما الوجود الخاص الحقيقى فيمتنع عليه العدم إذ الشىء لا يقبل نقيضه و لا ضده و لا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه فافهم، س ره
- ٣- و هذه نظريه شريفه تستتبع نظريات أخرى منها أن ثبوت كل موجود مادى يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادى مهيمن عليه و ذلك أن هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبه إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض لأن التغير كيفما فرض لا- يخلو عن انعدام ما و كل مادى فإنه من حيث إنه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما و تبدل ما ففى كل مرتبه من مراتب الموجودات الماديه موجود مجرد لا- يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب- و التنبه إلى هذه النظرية هو الذى دعا بعض علماء الطبيعه من الغربيين أن احتمل انقطاع الحاجه إلى العله لقصره العله فى العله الماديه و قد ذهب عليه أولا أن تحقق النسبه- بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبه بين الماديات أنفسها- و ثانيا أن العله غير منحصره فى العله الماديه بل من العله العله الفاعليه التى لا غنى عنها لموجود إمكانى و سيجىء إثباتها، ط

عدمه فى مطلق نفس الأمر أى ارتفاعه عن الواقع (١) مطلقا بلا تقييده بالأوقات المباينه لذلك الوقت لأن ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع و المفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود فى وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

### فصل (١٧) فى أن الممكن قد يكون له إمكانان و قد لا يكون

إن بعض الممكنات (٢) مما لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته فلا محاله يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ و مهله و لا سبق عدم زمانى و استعداد جسمانى لصلوح ذاته و تهيؤ طباعه للحصول و الكون و هذا الممكن لا- يكون له إلا- نحو واحد من الكون و لا- محاله نوعه منحصر فى شخصه إذا الحصولات المختلفه و التخصصات المتعدده لمعنى

- ١- مراده من الواقع مطلقا هاهنا طبيعه الواقع و سنخه من دون ملاحظه تعينه بمرتبته معينه أو مراتب بعينها منه فافهم جدا، ن ره
- ٢- بل بناء على ثبوت أرباب الأنواع جميع الماهيات بحسب النشأ العقليه لها إمكان واحد و بحسب النشأ الدنياويه الماديه لها إمكانان فإن مذهبه أن أرباب الأنواع- ماهياتها بعينها هذه الماهيات إلا أنه قدس سره أراد بالبعض حصص ماهيه واحده و بعض مراتب نوع واحد و لهذا عبر بالممكن دون الماهيه، س ره

واحد نوعى إنما يلحق لأجل أسباب خارجه عن مرتبه ذاته و قوام حقيقته فإن مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف و لا يتخلف فلا مجال لتعدد الشخصيات و تكثر الحمولات و بعضها مما لا يكفى ذاته و مقوماته الذاتيه- فى قبول الوجود من دون استعانه بأسباب اتفقيه و شروط غير ذاتيه فليس له فى ذاته إلا قوه التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط- و المعدات إلى ما يقبل قوه وجوده و هو المسمى بالماده يتهيأ لقبول الوجود و يصير قريب المناسبه إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبه منه فلا محاله ينضم إلى إمكانه الذاتى إمكان آخر متفاوت الوقوع له ماده حامله ذات تغير و زمان هو كميته تغيرها و انتقالها من حاله إلى حاله أخرى حتى انتهت إلى مواصله ما بين القوه القابله و القوه الفاعله ليتحصل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شىء من المواليد الوجوديه- و لما تحقق و تبين أن الممكنات مستنده فى وجودها إلى سبب واجب الوجود و القيوميه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود و الإيجاد و كل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده و فيضه بعض القوابل و المستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل و استعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا إمكانا فى أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها و جب أن تكون موجوده بلا مهله لأن الفيض عام و الجود تام و أن لا يتخصص وجود شىء منها بحين دون حين و الوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيه و إن لم يكن ذلك الإمكان الأصيل كافيا بل لا بد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فمثل هذا الشىء إمكانان.

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين.

أحدهما هو وصف عام و معنى واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات و نفس ماهياتها حامله له.

و الثانى ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلى فى الصلاحيه لقبول إفاضه الوجود فلا محاله يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لأن يخرج من القوه إلى الفعل و هو الذى يسمى بالإمكان الاستعدادى و قد مر ذكره من قبل و بحسبه يمكن لماهيه واحده أنحاء غير متناهيه من الحصول و الكون لأجل استعدادات غير متناهيه يلحق لقبول غير متناهيه الانفعال- ينضم إلى فاعل غير متناهيه التأثير فيستمر نزول البركات و يفتح باب الخيرات- إلى غير النهايه كما ستطلع على كيفيته و لو انحصر الإمكان فى القسم الأول لعلق باب الإفاضه و الإجاهه و يبقى فى كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع و هو مبرهن الاستحاله فيما بعد إن شاء الله تعالى و ليس فى هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعه و لا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمه إنما الزيغ فى الحكم بقدم المجعولات الزمانيه و لا- نهايه (١) القوى الإمكانيه فإن الحوادث المتسابقه و إن لم يكن حدوثها إلا- بعد حركه و تغير و ماده و زمان و لكن الحوادث (٢) الإبداعيه سواء تجردت عن الزمان

١- هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجيه إلا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد و قل من يصل إليه حق الوصول و أنا بحول اسمه أقول و هو يقول الحق- إن المراد من هذا المرموز أن المتحرك بمعنى الخارج من القوه إلى الفعل لا بد أن ينتهى إلى متحرك متغير متجدد بالذات الذى لا- يتركب ذاته مما به بالقوه و مما به بالفعل و إلا للزم التسلسل فى المراتب المجتمعه فهو بسيط سيال فى ذاته و ليس سيالانه و غيره من قبل العله بل من قبل ذاته و هو المراد من الآن البسيط السيال و هو متن الدهر- و هو نسبه المتغير بالمعنى الأول إلى الثابت و مقدار حركه المتحرك بالمعنى الأول و هو المتغير و المتجدد على سبيل الانفعال و الاستكمال و القابل على التدريج للكمال- من المبدأ الفاعل هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقه هذا المتجدد الخارج من القوه إلى الفعل شيئا فشيئا فينتهى الحوادث المتسابقه من جهه الطول إلى الدهر و الدهر متصل بالسرمد- فالفعل ثابت مستمر و المنفعل حادث كائن دائر فنقول بدوام الإفاضه و الإجاهه لا بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جدا و اغتنم، ن  
ره

٢- اعلم أن الحوادث الإبداعيه التى اقترنت بالزمان و المكان لا على وجه الانفعال و التجدد كالفلكيات حيوانات تتقوم موادها بصور نفسانيه لا- جزء لها بحسب المقدار و طبيعتها و نفسها شىء واحد فى الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك مثلا بالمعنى الذى هى ماده لا بالمعنى الذى هو جنس فهى حيه بالذات غير قابله للموت بطريق الكون و الفساد نعم قد تعدم و لا توجد لا أنها يموت- و فرق بين الفساد و العدم و هو الأعم كما أنه فرق بين التكون و الوجود فالاقتران لا على وجه الانفعال يلزمه الانعدام من دون أن يبطل شىء و الوجود لا يبطل و إلا يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا و الوجود على نعت الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد و مع ذلك يوجد و ينعدم يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ فرجع الموت فيها إلى رفع الاختلاط و يثول الانعدام هاهنا إلى طى الانبساط و يرجع الوجود هاهنا إلى حدوث الاقتران و إلى الظهور بصور الحدثان فافهم جدا، ن ره

و المكان أو اقترنت بهما لا- على وجه الانفعال و التجدد لا- يعترىها المسبوقيه بالزمان و المكان بل هي فاعله الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات(١) و البارى تعالى فوق الجميع هو الأول بلا- أول كان قبله و الآخر بلا آخر كان بعده و هو جل مجده فعل كله بلا- قوه و وجوب كله بلا- إمكان و خير كله بلا شر و تمام كله بلا نقص و كمال كله بلا قصور و غايه كله بلا انتظار و وجود كله(٢) بلا- ماهيه و إنما يفيض منه على غيره من كل متغايرين(٣) أشرفهما و المقابل الآخر من اللوازم الغير المجعوله الواقعه فى الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي و لمخالطه أنوار وجوداتها الضعيفه بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقه بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومى و بالتفاوت فى مراتب النزول- و البعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات و بتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا- و نقصا و استناره و انكسافا و قد سبق(٤) أن نسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص و أن كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شىء ما ليس هو فى مرتبه ماهيته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول فى ذاته و لكن عند

١- و فى بعض النسخ أو متشوقات،

٢- كل ذلك لكون الوجود حقيقه أصيله مشككه ذات مراتب مترتبه فى الكمال و النقص و المرتبه العليا منها هو المقام الواجبي جل مجده، ط

٣- و فى بعض النسخ متقابلين،

٤- إن كان المراد الإمكان بمعنى الفقر فكون النسبه هذه واضح إذ فقر الوجودات نورى لكونه عباره عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات و التعلق و الاستناد عين ذواتها الوجوديه النوريه و إن كان المراد به سلب الضروريتين أو تساوى الطرفين و هما من صفات الماهيات فكونه نقصا للوجوب مع عدم السنخيه إنما هو بالنسبه إلى العدم الصرف و اللاشئ المحض، س ره

فرض التقاء القوه الفاعله بالطبع و القوه المنفعله بالطبع أعنى الصوره المحرقه و الماده المحترقه يجب حصوله فتفتن و تيقن أن مشار الإمكان و الفقر هو البعد عن منبع الوجوب و الغنى و مجلاب الفعلية و الوجود هو القرب منه و الإمكان جهة الانفصال و عدم التعلق و ملاك الهلاك و الاختلال و الوجوب جهة الارتباط و الاتصال و مناط الجمعيه و الانتظام و حيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر و الفقدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم و إذا قلت جهات العدم و سدت بعض مراتب الاختلال بتحقيق بعض شرائط الكون و ارتفاع بعض صوامم البلوغ إلى الكمال حصل الإمكان الاستعدادى الذى هو كمال ما بالقوه من حيث هو بالقوه فى خصوص الظرف الخارجى كما أن الإمكان الذاتى هو كمال الماهيه المعراه عن الوجود على الإطلاق من حيث هى كذلك فى أى نحو من الظروف و هو أوغل فى الخفاء و الظلمه و النقصان من الإمكان- الذى هو إحدى الكيفيات الاستعداديه لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوه و إمكانا لشيء فإن المنى (١) و إن كان بالقياس إلى حصول الصوره الإنسانيه له بالقوه لكن بالقياس إلى نفسه و كونه ذا صوره منويه بالفعل فهو ناقص الإنسانيه تام المنويه بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو أمر سلبى محض و ليس له من جهة أخرى معنى تحصلى و لأن المقوى عليه فى الإمكان الاستعدادى هو أمر معين و صوره خاصه كالإنسانيه فى مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتى لأنه مطلق الوجود و العدم و إنما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهيه بإمكانها إياه- و لأن الإمكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو بحسب حال الماهيه فى مرتبه بطلان نفسها و باعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى ففعله الشئ و تحققه و وجوبه فى نفس الأمر لا يطرده

١- لا- يخفى أن الكلام فى الإمكان الاستعدادى لا- فى موضوع الاستعداد كالمنى- و لعل مراده التنظير أو أن العرض سيما الكيفيه الاستعداديه لما كان تابعا للموضوع فى الفعلية و القوه تابع فالإمكان الاستعدادى لما كان موضوعه مركبا من الفعلية و القوه- فهو فعل من جهة و قوه من جهة بخلاف الذاتى فإن موضوعه ليس بالفعل حتى فى الوجود و العدم فهو القوه الصرفيه، س

إمكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبه الماهيه و ما بحسب الماهيه لا- يزول بعله خارجه- بخلاف إمكانها الاستعدادى الذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنيه من القوه و الفاقه و الشر و لأن الإمكان الذاتى منبع الإمكان الاستعدادى و ذلك لأن الهوى التى هى مصححه جهات الشرور و الأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطه جهه الإمكان فيه و لأجل أن الإمكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشده و الضعف بحسب القرب من الحصول و البعد عنه فاستعداد النطفه للصوره الإنسانيه أضعف من استعداد العلقه لها و هو من استعداد المضغه و هكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه و آلاته و أعضائه مع مزاج صالح لها و إنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى و الأسباب و انبتات بعض الموانع و الأضداد و ينقطع استمراره و اشتداده إما بحصول الشىء بالفعل و إما بطرو بعض الأضداد.

و بالجمله فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين و قبوله الشده و الضعف و عدم لزومه لماهيه الممكن- و قيامه بمحل الممكن لا به و كونه من الأمور الموجوده فى الأعيان لكونه كيفيه حاصله لمحلها معده إياها لإضافه المبدأ الجواد وجود الحادث فيه إما بالذات كالصوره و العرض أو بالعرض كالنفس المجرده بخلاف الثانى لأنه بخلافه فى جميع تلك الأحكام ثم الإمكان الاستعدادى إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداد- و إذا أضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث فالإمكان(١) الوقوعى بما هو إمكان وقوعى للشىء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه.

و منهم(٢) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى هو بعينه الكيفيه المزاجيه و غيرها من

- 
- ١- هذا الإمكان المرادف للاستعدادى غير ما فسر بكون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ه ره
  - ٢- الإمكان الاستعدادى على هذا القول محض الإضافة إذ المزاج بذاته كيفيه ملموسه- و فضاء الدار فى نفسه بعد مجرد جوهر و مجموع الكيف الملموس و الإضافة إلى الصوره- أو مجموع الفضاء و الإضافة ليس موجودا على حده سوى كل واحد فبقى أن يكون إضافه محضه، س ره



حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفه إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجيه و إذا نسب إلى الصورة الحيوانيه كان استعدادا لها و كذلك صحن الدار صفة الدار و إذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان إمكانا له و سسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوه و الفعل بإذن الله العليم الفعال

### فصل (١٨) في بعض أحكام الممتنع بالذات

و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات لغايه مجده و علوه و شده نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغايه نقصه و محوضه بطلانه و لا شيءته- فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شىء فلا يحاط للعقل - فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشيء فلا حظ له من الهويه حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شىء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض و الاستتباع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى- و كما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان و كما لا يكون لشىء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضا لأمر واحد امتناعان كذلك فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا- محاله من جهة بها يستلزم الممتنع و إن كانت لها جهة أخرى إمكانيه- لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا- من الجهه الامتناعيه مثلا كون الجسم غير متناهى

الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات و الآخره محال بالغير فلا محاله يكون ممكناً باعتبار غير اعتباره علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوده الإمكانية - و بالجمله فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشئيين لا - بد له من علاقته عليه و معلوليه بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم و الامتناع بين شئيين لا - ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق (١) كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات - بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محاله ممكن بالذات كما مر و بهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فإن الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً و رفعاً على تقدير صدق المقدم وضعاً و رفعاً لعلاقته ذاتيه بينهما و الثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقته لزوميه بل بمجرد الموافاه الاتفاقيه بين المقدم و التالي.

فما فشى عند عامه الجدليين في أثناء المناظره عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال إن مفروضك مستحيل - فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان بل محالاً إذا قدر وجودهما - يكون بينهما تعلق سببي و مسببي فإذن المتصله اللزوميه من كاذبتين قد تصدق و قد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقته لزوميه كحماريه الإنسان و ناهقيته صدقت لزوميه و إذا لم تتحقق تلك العلاقه بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقته المنافاه - فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً أو لا يكون بينهما إلا مجرد الاتصال الاتفاقي - من غير لزوم و تناف ذاتيين لعدم العلاقه بينهما أصلاً فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز و الاحتمال لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا - في اللزوميات فإن الضروره و الوجوب مناط الجزم و اليقين و الجواز و الإمكان مثار الظن و التخمين

١- مصاحبه البخت و الاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى، س ره

### فصل (١٩) فى أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كل ما كان معلوما فلا بد أن يكون متميزا عن غيره و كل متميز عن غيره فهو موجود فأذن كل معلوم موجود و ينعكس انعكاس النقيض أن ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكننا قد نعرف أمورا كثيرة هى معدومه و ممتنعه الوجود و مع ذلك فهى معلومه مثل أنا نعلم عدم شريك البارى و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا.

فنقول المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطا و إما أن يكون مركبا فإن كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى و عدم شريكه و عدم مثله و غير ذلك فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود (١) مثل أن يقال ليس له تعالى شىء نسبة إليه السواد إلى البياض و لا- له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفه المضاده أو المماثله أو المجانسه بين أمور وجوديه لاستحال الحكم بأن ليس لله تعالى ضد أو مماثل أو مجانس أو ما يجرى مجراها من المحالات عليه و إن كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجوديه- مثل أن يعقل السواد و البياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز (٢) ثم يقال الاجتماع الذى هو أمر وجودى معقول غير حاصل بين السواد و البياض فالحاصل أن عدم

- ١- فيه أن تشبيه شىء بشىء يستدعى ظهوره و تميزه عند المشبه و فى الصورة المفروضه لا يتصور ذلك فافهم، ن ره
- ٢- فإن كان الأمر على ما قلت و قررت و أظهرت و صورت فالممتنعات و المعدومات المطلقه المركبه كلها يعلم و يخبر عنه فما معنى قولكم إن المعدوم المطلق و الممتنع بالذات- الذى هو أيضا معدوم و باطل رأسا لا يعلم و لا يخبر عنه و يمتنع أن يعلم و يخبر عنه فلا يبقى لقولكم هذا معنى أصلا و المقصود الأصلى هاهنا كما لا يخفى إنما هو أن الذى لا تميز له و لا علم به و لا خبر عنه أصلا كيف يتصور و يحكم عليه بما ذكرناه فافهم جدا، ن ره

البسائط إنما يعرف بالمقاييسه إلى الأمور الوجوديه و عدم المركبات إنما يعرف بمعرفه بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام.

و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شىء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك البارى و غير ذلك مفهوما و عنوانا- فيحكم عليه أحكاما مناسبة لها و يعقد قضايا إيجابيه على سبيل الهليات الغير البتية- فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات فى العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شىء و ممكن عام بل عرض و كيفيه نفسانيه و علم و ما يجرى مجراها- تصير منشأ لصحة الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمر باطله تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهه المشهوره فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه (١)(٢) و السر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى (٣) و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضى فإن مفهوم شريك البارى و المجهول المطلق

١- فما صار معلوما و محكوما عليه حيثئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا و إنما حكمنا على هذا العنوان أى مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولى الموجود فى الواقع و المعلوم لنا بالحقيقه بأنه لو صار بحيث يشير إلى أمر خارج عنه- و يصير صوره مشيره إلى ذى صورته و ذات يصدق هو عليها و يعبر به عنها يمتنع الحكم عليه بحيث يسرى إليه لا أنه فى الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفه فإنه فى الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل بحيث يحكم عليه بنحو يسرى إليه فى الوقت و إلا لم يكن عنوانا لأمر باطل بالذات رأسا فليفتن فإنه غامض جدا مع أن البيان الذى ألقيت إليك بلغ حدا لم يتصور أبلغ منه فأحسن التأمل فيه، ن ره

٢- و الحاصل أن معنى قولهم إن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أن هذا المفهوم يمتنع أن يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى أمر خارج عنه كالحكم على الصوره الكليه بحيث يسرى منها إلى ذى الصوره الذى هو تحتها و هى تصدق عليه لأن هذا المفهوم لا صورته له فى الخارج و إلا لم يكن معدوما مطلقا فافهم، ن ره

٣- اقحام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لأنه ليس كليا فإن مفهوم الشىء يصدق على نفسه بالحمل الشائع و كذا مفهوم الكلى و مفهوم الماهيه و أشياء آخر من هذا القبيل و أما فى الأول فكلى، س ره

يصدق على نفسه بأحد الحملين و مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر و هذا مناط صحه الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

## فصل (٢٠) فى أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر

### إشاره

(١) و اعلم أن من عاده عامه الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز أن يستلزم محالا آخر أى محال كان و هذا ليس بصحيح كليه إذ لا- فرق بين المحال و الممكن فى أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقه ذاتيه فإن معنى الملازمه هو كون الشيئين بحيث لا- يمكن فى نظر العقل نظرا إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما و هذا مما يستدعى العلاقه العليه الإيجابيه إما بين نفس العله و معلولها و إما بين معلولى عله واحده على الوجه الذى سيجى ء فى مبحث التلازم بين الهولى و الصوره- أ لم تسمع قول الميزانيين إن الشرطيه اللزوميه ما يكون الحكم فيها بصدق التالى- على تقدير صدق المقدم لعلاقه بينهما طبيعيه و لهذا يمتاز عن الشرطيه الاتفاقيه و كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقيق العلاقه الطبيعيه بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا- بجواز تحقق العلاقه فكل ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقه ذاتيه يكون بحسبها اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما و إلا بطل به فإذن المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقه ذاتيه سواء كانت معلومه بالضروره كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما و كاستلزام حماريه زيد مثلا ناهقيته أو بالاكتساب كما أن الدور يستلزم (٢) التسلسل و قد لا يستلزم

١- هذا تفصيل الإجمال السابق و لو حذفه هناك لكان أولى، س ره

٢- بيان استلزامه إياه أن نقول إذا توقف ألف على ب و ب على ألف كان ألف مثلا موقوفا على نفسه و هذا و إن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا- شك أن الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ألف غير ألف فهناك شيان ألف و نفسه و قد توقف الأول على الثانى و لنا مقدمه صادقه و هى أن نفس ألف ليست إلا ألف و حينئذ يتوقف نفس ألف على ب و ب على نفس ألف فيتوقف نفس ألف على نفسها أى على نفس ألف فيتغيران لما مر ثم نقول إن نفس ألف ليست إلا ألف فيلزم أن يتوقف على ب و ب على نفس ألف و هكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهيه فى كل واحد من جانبى الدور هكذا قرره السيد الشريف فى حاشيه المطالع و التفصيل يطلب من هناك. أقول يمكن بيانه بوجه أسد و أخصر و هو أنه على تقدير الدور توقف ألف على ب و ب على ألف ثم توقف ألف على ب و ب على ألف ثانيا و ثالثا و رابعا و هلم جرا و إنما لم يقف فى المره الأولى لأن هذه التوقفات فى قوه شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت إن وجد ب وجد ألف و إن وجد ألف وجد ب ثم إن وجد ب وجد ألف و هكذا و لا يبلغ فى شى ء من المراتب إلى أن يقال لكنه وجد ب فوجد ألف أو لكنه وجد ألف فوجد ب حتى يلزم وضع التالى و يقف التسلسله، س ره

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاه- إما بالفطره كما فى تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبه إلى تحقق أحدهما فقط أو حماريه الإنسان بالنسبه إلى صاهليته و إما بالاكتساب كما فى حماريه الإنسان- بالنسبه إلى إدراكه للكليات على تقدير الحماريه فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضيه موجب مهمله و قولنا الواقع لا- يستلزم المحال سالبه كليه فالمتصله اللزوميه من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم- فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاه و إما أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومى إذا لم يكن هناك علاقته أصلا لا- علاقته اللزوم و لا- علاقته المنافاه و ذلك أيضا إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزى- لا- الحكم البتى من العقل إذ الاتفاق إنما يكون بين الموجودات(١) و أما الكاذبات الاتفاقيه أى المعدومات و الممتنعات فعلى سبيل التجويز فعلل التحقق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض فإذن لا يصدق الحكم البتى بأن الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا أصلا.

و من الناس من يكتفى فى الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاه بينهما- و إن لم يجد العقل علاقته اللزوم.

---

١- كقولنا كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا حيث إنهما موجودان- فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقيه أى المحاليت التى كلامنا فيها كقولنا- كلما كان الإنسان ناهقا كان الفرس ناطقا أو كلما كان اجتماع المثليين محالا كان الخلا محالا أو المعدومات الممكنه كقولنا كلما كان زيد معدوما كان العنقاء معدوما، س ره

و منهم من يعتبر علاقه اللزوم.

و منهم من يعتبر علاقه و يظن أنها قد تتحقق مع المنافاه فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام و المنافاه و هما متصادمان بته و ربما يتشبه بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر.

و لا يخفى فيه الزور فإن تحقق أحد النقيضين فى نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال و هو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما.

### تفريع:

و من هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصله لأن الملازمه فى الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلاً إذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا كان سوادا و كلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمه فى الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذاً لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا لم يكن بياضا و الحل أن الوسط إن وقع فى الكبرى على الجبهه التى بها يستلزم الأكبر لزمته النتيجة بته و إلا فلم يكن الوسط مشتركاً فى هذا المثال السواد فى الكبرى بالمعنى المضاد للبياض و فى الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمه مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا- بسبب العارض التابع فإذاً الحد الأوسط فى مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان و الضدان فى كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محاله و بطل لزوم النتيجة و إن أخذ فى إحدى المقدمتين على وجه و فى الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط و من هذا القبيل ما أورد الشيخ فى الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين و هو أنه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عدداً و كلما كان عدداً كان زوجاً مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجاً و دفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقيه لم ينتج القياس لأن شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدماً فى اللزوميه- و إن أخذت لزوميه كانت ممنوعه الصدق و إنما تصدق لو لزم زوجيه الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العدديه و ليس كذلك إذ(١) من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عدديه الاثنين كونه فردا و الزوجيه ليست ملازمه على هذا الوضع- و ربما يقال فيه ضعف فإننا نختار أن الكبرى لزوميه و فرديه الاثنين ليست ممكنه الاجتماع مع عدديته لكونها منافيه للاثنين فتكون منافيه لذات الاثنين فزوجيه الاثنين لازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزوميه و حق الدفع و الحل ما فى الشفا- أن الصغرى كاذبه بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضا و إلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين و لك أن تقول إن الدفعين متشاركا المسلك فى الإصابه و لا ضعف فى الأول فإنه إن أريد أن بين عدديه الاثنين و فرديته منافاه فى نفس الأمر فهو حق و لا ضير إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شىء منها منافيا له فى نفس الأمر و إن أريد أن المنافاه تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فإن الملازمه بين فرديه الاثنين و عدديته صارت متحققه بحسب وضع ما و تسليم ما- فإذا زوجيه الاثنين ليست بلازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها و لو بحسب الوضع و التسليم

### فصل (٢١) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا

زياده وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينه بينهما بحسب الحقيقه- كيف و حقيقه كل شىء نحو وجود الخاص به و لا كونه(٢) عرضا قائما بها قيام الأعراض

- ١- إذ تقرر فى موضعه أن الكليه فى الشرطيه باعتبار الأوضاع فكأنه قيل بأى وضع كان الاثنان عددا كان كذا و من تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما فى الصغرى فإن ملازمتها كانت صادقه، س ره
- ٢- نفى أولا كونه زائدا منفصلا و ثانيا كونه زائدا متصلا، س ره



لموضوعاتها حتى يلزم للماهيه سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره و فقره مشتتلا على معنى آخر غير حقيقه الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن إمكانه و نقصه كالمشبيكات التى تتراءى من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصله من تصورات النور و المشهور فى كتب القوم من الدلائل على زياده الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شىء منها إلا التباير بين الوجود و الماهيه بحسب المفهوم و المعنى دون الذات و الحقيقه.

فمنها إفاده الحمل فإن حمل الوجود على الماهيه مفيد و حمل الماهيه و ذاتياتها عليها غير مفيد.

و منها الحاجه إلى الاستدلال فإن التصديق بثبوت الوجود للماهيه قد يفتقر إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهيه و ذاتياتها لها لأنهما بيتتا الثبوت لها- و منها صحه السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهيه مثل العنقاء ليس بموجود و ليس يصح سلب الماهيه و ذاتياتها عن نفسها.

و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنى واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفه.

و منها الانفكاك فى التعقل فإننا قد نتصور الماهيه و لا نتصور كونها لا الخارجى و لا الذهنى.

لا يقال التصور ليس إلا الكون الذهنى- لأننا لا نسلم أن التصور هو الكون فى الذهن (١) و إن أسلم فبالدليل و إن سلم فتصور الشىء لا- يستلزم تصور تصوره و عباره الأ-كثيرين أنا قد نتصور الماهيه- و نشك فى وجودها العينى و الذهنى فيرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله أنا ندرك الماهيه تصورا و لا ندرك الوجود تصديقا و هذا لا ينافى الاتحاد و لا يستلزم المغايره بين الماهيه و الوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط فى القياس.

١- بل التصور بالإضافة كما هو مذهب الإمام الرازى، س ره

فهذه الوجوه الخمسه بعد تمامها لا- يدل إلا- على أن المعقول من الوجود- غير المعقول من الماهيه مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات و الحقيقه (١) أ و لا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق متغايره بحسب المفهوم واحده بحسب الذات و الحيشه لأن حيشه الذات بعينها حيشه جميع صفاته الكماليه كما سيجي ء إن شاء الله تعالى

### فصل (٢٢) فى إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحو من الاتحاد

#### إشاره

لأنه حيث بنا أن الوجود بالمعنى الحقيقى لا الانتزاعى المصدرى العام من الأمور العينيه (٢) فلو لم يكن الوجود الإمكانى متحدا بالماهيه الممكنه اتحاد الأمر العينى مع المفهوم الاعتبارى لكان إما نفس الماهيه بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك و قد تبين بطلانه اتفاقا و عقلا- لإمكان تصورهما مع الغفله عن وجودها- و لغير ذلك من الوجوه المذكوره أو زائدا عليها قائما بها فى الأعيان قيام الصفه بالموصوف و قيام الشىء بالشىء ء و ثبوته له فرع قيام ذلك الشىء ء لا بما يقوم به و ثبوته فى نفسه فيلزم تقدم الشىء ء على نفسه أو تكرر أنحاء وجود شىء ء واحد من حيشه واحده- و كلاهما ممتنعان لأن ما لا كون له فى نفسه لا يكون محلا لشىء ء آخر فكون الماهيه

١- ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضا ليس إلا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر و كفاك شاهدا على هذا قول المحقق الطوسى ره فى التجريد فزيادته فى الصور- اللهم إلا لدى بعض المشاءين القائل بأن الوجود أمر ينضم إلى الماهيه فى العين و لدى المعتزله، س ره

٢- أى لو لم يكن متحدا بهما مع مغايرتهما معا فهو من باب رفع المركب- فلا يرد أن المراد بالعينيه بحسب المفهوم فى التالى إن كان مع العينيه بحسب التحقق لكان التالى منافيا للمقدم بل لا يمكن التعدد فى التحقق مع اتحاد المفهوم فإن الماهيه الواحده لها وجود واحد و إن كان وحده لم يكن الشرطيه لزوميه لأنهما لو كانا متحدتين فى العين أيضا لكانا إما متحدتين مفهوما أو كان أحدهما جزء الآخر أو زائدا عليه، س ره

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضروره تقدم وجود المعروض على وجود العارض و إما بوجود آخر فيلزم المحذور الثانى و ينجر إلى التسلسل فى المترتبات من الوجود المجتمع و هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين و استلزامه لانحصار ما لا- يتناهى بين حاصرين الوجود و الماهيه يستلزم المدعى و هو كون الوجود نفس الماهيه فى العين لأن(1) قيام جميع الوجودات العارضه لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض و إلا لم يكن الجميع جميعا.

طريق آخر لو قام الوجود بالماهيه فالماهيه المعروضه إما معدومه فيتناقض- أو موجوده فيدور أو يتسلسل.

و الجواب بأن قيامه بالماهيه من حيث هى لا بالماهيه المعدومه ليلزم التناقض و لا بالماهيه الموجوده ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض و لا بالجسم اللأبيض ليلزم إما التناقض و إما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود و العدم ليس لها تحصل فى الخارج إلا- باعتبار وجودها لا- سابقا عليه- فلا- يجوز أن يثبت لها فى الخارج شئ من هذه الجهه بل كل ما يعرضها من هذه الجهه يكون من لوازمها الانتزاعيه التى لا وجود لها فى العين- بخلاف الجسم من حيث هو أى مع قطع النظر عن البياض و اللابياض فإنه موجود فى الخارج بهذه الحثيه وجودا سابقا على وجود البياض و مقابله و أيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم و كذا ثبوت كل صفه بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع على ثبوت الموصوف فى نفسه لا حصول تلك الصفه فلا يلزم توقف الشئ على نفسه و لا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفه للماهيه لكان وجود الماهيه متوقفا على وجودها فيتوقف الشئ على نفسه فقياس

١- هكذا فى شرح المقاصد و فيه نظر لأن جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد أو لا وجود لها على حده كما يأتى فى مبحث التسلسل فهاننا قيامات و عروضات و لا قيام و عروض سواها فعروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض و هكذا إلى غير النهايه فلا ينتهى إلى وجود هو نفس الماهيه، س ره

الوجود لو كان صفه زائده لشيء على سائر الصفات مغالطه فالحق كما سبق أن زياده الوجود على الماهيه فى التصور لا فى العين بأن يلاحظ العقل كلاً- منهما من غير ملاحظه الآخر و يعتبر الوجود متصلًا و يلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهيه لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقديماً زمانياً أو ذاتياً فيلزم المحالات بل غايه الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى و نلتزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظه وجود خارجى أو ذهنى معها و ملاحظتها مع عدم ملاحظه شيء من الوجود معها و إن كانت نحواً من الوجود الذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود و إن كان هو نفس تلك الملاحظه فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهيه بالوجود المطلق فى هذه الملاحظه لا بحسبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهنى لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و من الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق (١) قائلاً- إن ذلك فى عوارض الوجود دون عوارض الماهيه.

### وهم وفهم:

و ما يقال إنا نتصور الماهيه مع الذهول عن وجودها إنما هو بالنسبه إلى الوجود الخارجى إذ لو نذهل عن وجودها الذهنى - لم يكن فى الذهن شيء أصلاً و لو سلم ذهولنا عن وجودها الذهنى مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضاً أنها تكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن تكون الماهيه وجوداً خاصاً- يعرض لها الوجود فى الذهن بوجه و هو كونها فى الذهن كما يعرض لها فى الخارج و هو كونها فى الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فى الذهن و لا يحصل عنها و الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصه و من هنا قيل إن الوجود هو الكون و الحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله هو

١- فما مر أن قيام الوجود بالمايه فرع وجودها ممنوع عند هذا القائل فإن الماهيه يجوز أن تكون متقدمه على الوجود بالتجوهر كتقدمها على الوحده و التشخص و الإمكان و نحوها مما هى عوارض شئيه نفس الماهيه، س ره

أن (١) الماهيات كلها وجودات خاصه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تاره فى الذهن و أخرى فى الخارج و قوه ذلك الظهور و ضعفه- بحسب القرب من الحق الأول و البعد عنه و قله الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمه للوجود بما هو وجود و للبعض دون ذلك و صور تلك الماهيات فى أذهاننا هى ظلال (٢) تلك الصور الوجوديه- الفائضه من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصله فينا بطريق الانعكاس (٣) من المبادئ العاليه أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة و لذلك

١- أى الماهيات التى تغاير الوجود عند تحليل العقل و عمله وجودات معروضه عرضا عقليا لوجودات أخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا- بالحمل الأولى أو المراد أنها وجودات تحققا و هويه لا مفهوما كما ينادى به قوله و بقدر ظهور نور الوجود إلخ- و بالجملة تأكيد لاتحادهما الخارجى و إلزام قول الأشعري، س ره

٢- أى الماهيات حكايات الوجودات التى هى مجعوله أولا و بالذات الحاصله تلك الماهيات فينا إما كذا و إما كذا و الأظهر بقرينه قوله بطريق الانعكاس من المبادئ العاليه و لفظ الإبداع أن يراد بالصور الصور الكليه فإنها هى التى تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقله أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقلية و تشاهدها العاقله أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس إلخ ناظرا إلى قوله بحسب القرب و البعد و قوله أو بظهور نور الوجود فينا إلخ ناظر إلى قوله و صفاء الاستعداد و كدره و بالجملة يظهر نور وجود الشمس لأحد مفهوم الكوكب المضى ء النهارى و لأهله حده الحقيقى من علل قوامه و قس عليها، س ره

٣- لا بطريق الانتزاع الذى يتوهمه العامه و لهذا قيل بالفارسيه شعرا S\ رو مجرد شو مجرد را بين Z\ ديدن هر چیز را شرط است اين Z\ و لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَبُهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ و من هاهنا قال قدس سره و لذلك صعب العلم إلخ و لقد مقالواع: إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبي مرسل أو ملك مقرب الحديث و هذا هو المعبر عنه بالشفاعة فى البدايه و النهايه و تنوير القلب و تلطيف السر بطريق التأسى لهم ص يوصل إلى المقصود و به يصل السالك إلى المقام المحمود و هو إدراك حقائق الأشياء بنحو الشهود و هذا التنوير و التلطيف ما دام كون السالك يستعد بهما يسميان بالطريقه- و الوصول بهما إلى المقصود و هو درك حقائق الأشياء كما هى هى الحقيقه على تفاوت درجاتها و هذا الرمز الذى أوما إليه قدس سره و أوضحنا بقدر المجال من الأسرار الغامضه و الفوائض القدسيه قل من يصل إليه كما هو حقه و لا يتوهم أنه ينافى ما أثبتته سابقا من زياده الوجود على ذوات الممكنات التى هى الماهيات فافهم جدا، ن ره

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها و مع ذلك بقدر إنيته محتجب عن ذلك فغايه عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير

### تفصيل مقال لتوضيح حال:

#### إشارة

اختلف كلمه أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار- في أن موجوديه الأشياء بما ذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجوديه كل شىء هو كونه متحدًا مع مفهوم الوجود(١) و هو عنده مفهوم بديهى بسيط يعبر عنه بالفارسيه به هست- و ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن وجود كل شىء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق و لفظ الوجود فى العربيه و مرادفاته فى سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

و جمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهيه فى الواجب و الممكن جميعًا قيام الأعراض.

و المشهور من مذهب الحكماء المشاءين أنه كذلك فى الممكنات و فى الواجب عين ذاته.

و توجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا و نفس ذاته حقيقه و عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهويه و وجود الواجب عين ذاته يعنى أن حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثيه الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجدّه أو محل يقوم به و لو فى العقل و هو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

١- أى مفهوم الوجود من حيث التحقق و لكن تحققه عنده نفس الماهيه بعد جعل الجاعل نفسها و ذلك الاتحاد إنما هو لكون الوجود لا- فرد له عنده لا- خارجا و لا- ذهنا حتى يكون مناط موجوديه الماهيه و مصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد و عروضة و هذا كما أن مناط الموجوديه عند المصنف قدس سره أيضا الاتحاد و لكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع حقيقه الوجود الخاص، س ره

بالحقيقه و إن كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق(١) و يعبرون عنه بالوجود البحت و الوجود بشرط لا بمعنى أنه لا- يقوم بالماهيه كما فى وجود الممكنات- و قالوا لو كان الواجب ذا ماهيه فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه و لو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضروره احتياج الماهيه فى تحققها إلى الوجود- و احتياج الوجود لعروضه إلى الماهيه و لو عقلا.

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق- ضروره امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهيه- غنى فى التحقق عن الوجود المطلق و غيره من العوارض و الأسباب و وقوع الوجود المطلق عليها و وقوع لانزم وجود خارجى غير مقوم كما أن كون الشئ أخص من مطلق الماهيه لا يوجب احتياجه إليها و كيف و المطلق اعتبارى محض و الوجودات عندهم حقائق متخالفه متكثره بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافه إلى الماهيات لتكون تماثله الحقيقه و لا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الشئ ء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافه- إلى الماهيات المعروضه لها و ليس كذلك.

و منهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقه حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب و وجود الممكن.

و زعمت جماعه من الآخريين أن الوجود أمر عام عقلى انتزاعى من المعقولات الثانيه و هو ليس عينا لشئ ء من الموجودات حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن و مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته و إلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه و كتبه و خلاصه ما ذكر من احتجاجاته مع المشاءين فى هذا الباب أنه لو وجد الوجود

---

١- إشاره إلى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفه- فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفه بما هى متخالفه مفهوم واحد و لو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف، س ره

فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود- و على سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه فى الوجود أنه الوجود و فى غيره أنه ذو الوجود و أنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء- أو عرضًا فيتقوم المحل دونه و تقوم بدون الوجود محال و أنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة إلى النسبة و يتسلسل- و أنه لو وجد فأما قبل الماهية فيكون مستقلًا دونها لا صفة لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجوده أو معها فهي موجوده معه لا به.

و قالت طائفه أن موجوديه الواجب بكون ذاته تعالى وجودًا خاصًا حقيقيا- و موجوديه الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصى و التكثير فى الموجودات بواسطة تكثير الارتباطات لا بواسطة تكثير وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلا حصل موجود و إذا نسب إلى الفرس فموجود آخر و هكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود و معنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبة إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد و وجود عمرو بمنزلة قولنا إله زيد و إله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته و من الأمور المنتسبه إليه نحو من الانتساب لأن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه عدم قيامه بالغير و لا كون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد المأخوذ من الحديد- و التامر المأخوذ من التمر على أن أمر إطلاق أهل اللغة و أرباب اللسان لا عبره به فى تصحيح الحقائق و قالوا كون المشتق (١) من المعقولات الثانى و المفهومات العاميه و البديهيّات الأولى لا يصادم كون المبدأ حقيقه متأصله متشخصه مجهوله الكنه و ثانويه المعقول (٢) و تأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور و نسبوا هذا

- 
- ١- كون المشتق من المعقولات الثانويه يصادم كون المبدأ حقيقه متأصله- إذ المعقول من الثانويه فى العقل هو أن لا يكون للشئ مصداق بالذات و أنى بتصوره ذلك حينئذ لا أن يصطلح من الثانويه غير ما اصطلحوا عليه و هو كما ترى، ن ره
  - ٢- لا يخفى ما فيه فإن المعقولات التى تنقسم إلى الأولى و الثانويه هى المعانى الكليه لا الوجودات و الحقائق العينيه فافهم جدا، ن ره



المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء و قد مر القدرح فيه من قبلنا.

و ما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضه قائمه بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهيه (١) النفس الإنسانيه هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها و اقتصر في بيان ذلك على قوله و إذا كان ذاتي على هذه البساطه فالعقول أولى و مراده أن العقول علل النفوس على ما سيجي ء و هي أقرب في مرتبه المعلوليه إلى الواجب لذاته و العله لا- بد و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى تحصلا و قواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد و أن يكون أفضل من الأبعد منه و أكمل و إذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبه الذات من جنس و فصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقه لا تركيب فيه فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجميع و وراء الكل أولى بذلك إذ كل كمال و شرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود و لا يوجب تجسما و لا- تركيبا و لا- نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العله- إذ المعلول رشح و فيض من العله و حيث توجه عليه الإشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين- أحدهما أن الوجود الواجبي إنما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهيه إذ لو كان مقارنا للماهيه لكان ممكنا و إذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهيه فهو

١- إنما كانت النفس وجودا بلا- ماهيه لأن كل تعين و كل مفهوم يتصور منها- ككونها كمالا أولا لجسم إلخ و كونها مدبره للبدن و كونها جوهرًا مفارقًا في ذاته دون فعله فهي غيره لأن كل ما تحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه و لا التعبير بذاتي و ذاتك عنه و كون النفس غير ماهيه الجوهر إنما هو لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجوهرية و أيضا لعلك سمعت منا أن النفس لا حد لها يقف عنده في الترقيات بل قابله للتجاوز عنه و الكسر له خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا و الوجود الذي لا حد له لا ماهيه له و كل مفهوم حاك عن وجود غير محدود ليس ماهيه كمفهوم العلم و الإراده و القدره و غيرها في الواجب تعالى إنما الماهيه المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود و قس عليه الكلام في العقول، س ره

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبه و هو محال.

و ثانيهما أن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات(١).

و أجاب عن الأول بأن النفس و إن شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال و النقص و هو تفاوت عظيم جدا فإن الوجود الواجب لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام و الكمال لأنه غير متناهي الشده في قوه الوجود و وجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيره و مرتبه العله في الكمال فوق مرتبه المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعي الذى هو معلوله و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العله و إلا- فالتفاوت بين كمال البارى و كمال النفس لا يقاس إلى هذا و قد حقق روح الله رمسه في سالف القول- أن تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميز فصلى ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته و إمكان النفوس هو نقص وجودها و كذا إمكان غيرها من المعلولات- و مراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا- تكاد تنحصر و أما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذى لا أتم منه بل و لا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحاله وجود واجبين.

فإن قيل الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد و لا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجه إلا عدم إطلاق أهل اللسان(٢) و هو مما لا عبره به في تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثانى بطريقتين المنع و المعارضه

١- أى من حيث هو وجود محض لا- يقترن بغيره و قوله لو اقتضى الوجوب أى القيام بذاته كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فلا تغفل، ن ره

٢- يعنى أن دعواكم أن الشده و الضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا- دليل و الحق أن الشده و الضعف من أحوال الوجود بالذات و غيره من ذوات الماهيات كالكيف و غيره إنما يوصف بهما بالعرض و حقيقه الوجود حقيقه عينيه متفاوتة بحسب المراتب بالكمال و النقص و الغنى و الحاجه و هكذا، ن ره

أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهيه بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه و من لوازم كونه لا أتم منه أن لا- يكون مقارنا لماهيه فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميه و النقص لكان هذا السؤال متوجها- لكنه اندفع بالتام و الناقص و إنما يقع هذا موقعه في المتواطى لا المشكك.

و أما الثانى فبأن نقول لمن اعترف و هو جمهور المشاءين بتجرد الوجود عن الماهيه فى الواجب تعالى و مقارنته لها فى الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهيه فيجب أن يكون كل وجود مجردا و هو بخلاف ما زعمتم فى الممكنات و إن اقتضى اللا-تجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به و إن لم يقتض شيئا منهما و جب أن يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك و إن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك- ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.

### بحث و تحصيل:

الفرق بين الموضوعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعه نوعيه و لا جنسا لأن الماهيه و كذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفه بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقه و الماهيه و عند الشيخ حقيقه واحده بسيطه نوعيه(١) فلهم أن يدفعا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهه التشكيك- و هو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصه ليس ماهيه و لا جزءا لشيء منها و اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات فى الحقيقه كما أن النور معنى واحد

١- إنما كانت كانت واحده لأن الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتيا كان وحدته فى العقل يستلزم وحدته فى الخارج إذ الماهيه العقليه ليست إلا الحقيقه الخارجيه- و الحقيقه الخارجيه ليست إلا الماهيه العقليه و لا تفاوت إلا بالخارجيه و الذهنيه و أما عندهم فوحدتها فى العقل لا يستلزم وحدتها فى الخارج لأنها ليست ماهيه لتلك الحقائق- إذ ماهيه الشئ ء و جزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم و إنما كانت نوعا لأنه إذا جاز كون المقول بالتشكيك ذاتا للشئ ء و ذات الشئ ء ماهيه النوعيه كان الوجود نوعا بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم، س ره

مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوى مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى - دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها فى الحقيقة و كذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها يوجب استعداد الحياه دون البواقى و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة المتخالفه شده و ضعفا المتباينه نوعا عندهم و إن اشترك فى مفهوم واحد عرضى نعم الكلام فى أصل قاعدتهم فى أن الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضيا وارد كما ذكره فى كتبه و لما كان نسبه الوجود الانتزاعى إلى الوجودات الحقيقيه كنسبه الإنسانيه المصدريه إلى الإنسان و الحيوانيه المصدريه إلى الحيوان (١) حيث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا- حيثه أخرى غيرها- كان الوجود حقيقه واحده لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينه- و انتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفه بلا جهه جامعها يكون جهه الاتحاد- و قد مر ذكر هذا الأصل فى نفى تعدد الواجب لذاته على أن حقيقه الوجود ليست ماهيه كليه و إن كانت متفقه السنخ و الأصل فى جميع المراتب المتعينه لا بتعين زائد على نفسها و جوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير.

ثم إن الدائر على ألسنه طائفه من المتصوفه أن حقيقه الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما و هو ظاهر و لا- ماهيه موجوده بالوجود أو مع الوجود تعليلا- أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج و التركيب فتعين أن يكون وجودا و ليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضروره احتياج المقيد إلى المطلق و ضروره أنه يلزم من ارتفاعه

١- يريد أن يحقق أن حقائق الوجودات و إن كانت متفاوتة و الوجود العام الانتزاعى ليس ماهيه له كما مر فى أول هذا السفر أن الوجود العام ليس مقوما للوجودات و إنما هو اعتبار عقلى إلا- أنه كالماهيه لها حيث إنه عرضى بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضميمه و لو كان بالمعنى الثانى لكان حكاية عن ضميمه فى الوجودات لا عن ذواتها بذواتها و إذا كانت كذلك كانت وحده المفهوم حاكيه عن وحده الحقيقه كحكاية كل ماهيه عن حقيقتها الخارجيه على ما هى عليه فتكون فى تلك الحقائق جهه وحده- و لكنها عين جهه الكثره و الامتياز إذ لا تركيب فى الوجودات الخاصه لا من الأجزاء الخارجيه و لا من الأجزاء العقليه مطلقا، س ره

ارتفاع كل وجود (١) وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود (٢) و أن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانيه التي لا تحقق لها في الخارج- و لا- شك في تكثر الموجودات التي هي أفرادها و ما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص نعم إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين و أما إذا كان عارضا فلا و أما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه و ما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطه منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض- لأنه إنما يلزم الوجود لو كان امتناع العدم لذاته و هو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو الواجب (٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشئيه و العليه و العالميه و غيرها فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بـ بنقيضه.

قلنا الممتنع اتصاف الشئ بـ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاه مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف و قد اتفقت الحكماء على أن

١- بيان للاحتياج إلى المطلق لأن المحتاج إليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لا أقل سواء لزم من وجوده وجوده كالسبب و العله التامه أم لا كالشرط فقوله ضروره احتياج المقيد إلى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف و النشر لثلا يكون الثاني عطفًا تفسيريا للأول إذ التأسيس خير من التأكيد و يحتمل كما يشعر قوله و أما قولهم يلزم إلخ أن يكون قوله- و ضروره عطفًا على قوله تمسكا أو على مدخول الباء المتعلقة به، س ره

٢- أى إن أرادوا المطلق المفهومى يؤدي إلى أن الواجب غير موجود إلخ و إن أرادوا المطلق الانبساطى يؤدي إلى أن كل موجود إلخ لاختلاط هذا الوجود بالأشياء- و بعبارة أخرى إن أرادوا المفهوم بما هو مفهوم يلزم الأول و إن أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الأفراد يلزم الثاني أقول إن أرادوا حقيقه الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق فلا- غبار عليه بأن أرادوا بالمطلق المحيط، س ره

٣- الذى يمتنع عدمه فعدم الكل لا يكون ممتنعا بالذات بل لأجل استلزامه عدم البعض الذى هو ممتنع بالذات و كذا ارتفاع مطلق العليه و نظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذى يمتنع عدمه، ه ره

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانيه(١) و الأمور الاعتبار التي لا تحقق لها في الأعيان.

فانظر(٢) ما أعجب حال الوجود من جهه الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء و أعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم في أنه كلى أو جزئى فقيلى جزئى حقيقى لا تعدد فيه أصلا- و إنما التعدد في الموجودات لأجل الإضافات إليه و الحق أن الموجود بما هو موجود كلى(٣) و الوجودات أفراد له و حصص لحقيقه الوجود(٤) باعتبار أن تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوته الحصول بذاتها فيها و حقيقه الوجود ليست كليه و لا جزئيه و لا عامه و لا خاصه و إن كانت مشتركة بين الموجودات(٥) و هذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

١- كون الوجود أصيلا بمعنى أن له أفرادا أو فردا واحدا هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانيا أى لا يحاذيه شىء في الخارج بينهما تهافت و مثله الكلام في قوله بعد سطور إن الحق أن العام اعتبارى و له أفراد حقيقه و كونه معقولا ثانيا بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له في الأعيان لا يرتاب في بطلانه ذو مسكه- إذ لا اختصاص له بالمعقول الثانى إذ كل معقول أول أيضا لا- وجود له في الأعيان بما هو عام و سنحقق لك المقصود في حواشينا عند الكلام على فصل معقود لكون الوجود العام معقولا ثانيا فانتظر، س ره

٢- كذا في شرح المقاصد أيضا للعلامه التفتازانى، س ره

٣- أى الوجود و لكن العام البديهى، س ره

٤- أى تجليات لها فإن التجلى شديد المناسبه بالحصه المصطلحه إذ كما أن الحصه لا تغاير نفس الماهيه في الذهن إلا بالإضافه بما هي إضافه و تقييد لا- بما هي ظرف و قيد و الإضافه بما هي هي أمر اعتبارى كذلك التجلى في الخارج ليس إلا ظهور المتجلى في خصوصيه ماهيه فانيه فيه و هذا هو المسمى بالإضافه الإشراقية في الاصطلاح و هو أيضا الاسم الذى هو عين المسمى في الخارج بوجه و غيره بوجه كوجه الشىء في الذهن- الذى هو الشىء بوجه و غيره بوجه، س ره

٥- فكانت كليه بمعنى أنها محيطه و كأنك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقه- كالمفهوم في الحواشى السابقه فتذكر و يناسب هذه الشرطيه أن يقال بل و إن كانت جزئيه أيضا و لكن الجزئى بمعنى الشخص بذاته لا- بمعنى الطبيعه النوعيه المحفوفه بالعوارض المشخصه، س ره

و منها اختلافهم فى أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين - إلى أن مفهوم الوجود واجب و ذلك هو الضلال البعيد.

و منها اختلافهم فى أنه عرض أو جوهر أو ليس بعرض و لا جوهر لكونهما من أقسام الوجود و الوجود ليس بموجود فليل هذا هو الحق و فى كلام الشيخ الرئيس و أتباعه ما يشعر فى الظاهر بأنه عرض و هو بعيد جدا لأن العرض ما لا تقوم بنفسه - بل بمحلل المستغنى عنه فى تقومه و لا - يتصور استغناء الشئ فى تقومه و تحققه عن الوجود - و الحق عندى كما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشئ و وجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها فى الواقع و إذا اعتبر حقيقته فى نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شئ من المقولات إذ لا جنس له و لا فصل له لكونه بسيط الحقيقه و لا له ماهيه كليه ليجتاج فى وجودها إلى عوارض مشخصه فليس كليا و لا - جزئيا بل الوجودات هى حقائق متشخصه بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها - مشتركة فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من الأمور الاعتباريه كما سبق القول إليه.

و منها اختلافهم فى أنه موجود أو لا فليل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل و قيل بل اعتبارى لا تحقق له فى الأعيان و قيل ليس بموجود و لا معدوم - و الحق أن العام اعتبارى و له أفراد حقيقه.

و منها اختلافهم فى أن الوجودات الخاصه نفس الماهيات أو زائده عليها - و الحق أنه نفس الماهيات الممكنه فى الواقع و غيرها بحسب بعض الاعتبارات فى الذهن - و منها اختلافهم فى أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفه أو متواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء و هذا هو الحق (١).

و منها اختلافهم فى أن الوجود سواء كان حقيقيا أو انتزاعيا معتبر فى مفهوم

١- و لعله لكون معنونه الذى هو الوجود العينى مشككا ذا مراتب مختلفه فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض و إلا فلازمه وقوع التشكيك فى المفاهيم لكن سيجى ء تمايله رحمه الله فى بعض الفصول الآتية إلى تجويز التشكيك فى الماهيه فانتظر، ط

الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة أو مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا- عينا ولا ذهنيا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازاً بل موجوديه كل شيء اتحاداً مع مفهوم المشتق لا غير والأول هو الحق الذي لا شبهة فيه

### نقاوه عرشية:

(١) قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالإطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحده زائده عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً ولا مبهم بل ليس له في ذاته إلا- التحصل والفعليه (٢) والظهور وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبئة عليها بقوله تعالى رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ فيصير مطلقاً ومقيداً و كلياً و جزئياً واحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لأنه ليس موجوداً بمعنى أن له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس أمراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم الاعتبارين إياه فضلاً عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو

١- هذه المذكورات فيها نقاوه جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يخفى على الفطن العارف، س ره  
٢- فإن لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته- أن يتحقق هناك كثره يتنافى بعض أجزائها البعض تنافياً قياسياً فيعرض البعض نوع من فقدان بالنسبة إلى البعض ولازمه أن يفارق المقيس إليه في وصف كماله- ويساوق المقيس إليه أصل الحقيقة كما أنا نقسم الوجود إلى ذهني وخارجي وإلى ما بالقوه وما بالفعل وإلى كثير و واحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجيه ويساوق الفعلية ويساوق الواحد وهذا معنى قوله بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعليه إلخ فافهم ذلك، ط



أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- و المضاف و القوه و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفهومات العدميه و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الأحكام و الاعتبارات- و هو أظهر من كل شىء تحققا و إنيه حتى قيل فيه إنه بديهى و أخفى من جميع الأشياء حقيقه و كنها حتى قيل إنه اعتبارى محض على أنه (١) لا يتحقق شىء فى العقل و لا فى الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شىء فى العقل و لا فى الخارج بل هو عينها (٢) و هو الذى يتجلى فى مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها فى العلم و العين فيسمى بالماهييه و الأعيان الثابته كما لوحنا به- و هى مع سائر الصفات الوجوديه مستهلكه فى عين الوجود (٣) فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل

١- أى مع أنه، س ره

٢- أى الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود و لو حمل على الوجود الواجبى كما هو سياق كلامه و لا سيما ما بعده فهو مشهد آخر و بنظر أنور- و هو النظر إلى المعنى و الغمض عن الصور رأسا و تلاشى الجهه الظلمانيه و غلبه الجهه النورانيه ٢٦٠ كما قال ع: معرفتى بالنورانيه معرفه الله و قمع الباطل و أهله و قاهره الحق و حزبه و انقطاع دوره المظاهر و ظهور دوله الأسماء فى نظر السالك إذا جاء نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ فيرى السميع البصير لا الحيوان و اللطيف الخبير لا الجان- و يرى السبوح القدوس لا الملك و القيوم الدائم الرفيع لا الفلك و اسم الله الأعظم لا آدم و هلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففى هذا المشهد الأسنى- أغيره من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى و نفى الأسماء ٢٦٠ كما قال ع: كمال الإخلاص نفى الصفات عنه فما قاله قدس سره هنا مثل ما وقع فى خطبه رساله فارسيه مسماه بآغاز و انجام للمحقق الطوسى و الحكيم القدوسى قدس الله روحه و كثر فتوحه و هو هذا. سپاس خدايى را كه آغاز كاينات از اوست و انجام همه با اوست بلكه همه خود اوست- فتوجيهه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف، س ره

٣- أى الماهيات و الأعيان الثابته التى هى صور الأسماء و الصفات و لوازمها مع نفس الأسماء و الصفات فى مرتبه الواحدية و مقام اللاهوت متحده وجودا و متحققه بوجود- المسمى و إن اختلفت مفهوما، س ره

و الصفات السلبية مع كونها عائده إلى العدم أيضا راجعه إلى الوجود من وجه و الوجود لا يقبل الانقسام و التجزى أصلا خارجا و عقلا لبطاطته فلا جنس له و لا فصل له فلا حد له كما علمت و هو الذى يلزمه جميع الكمالات (١) و به يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المرید القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شىء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه و تحوله فى صور مختلفه بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات (٢) لأنها أيضا وجودات خاصه و كل تال من الوجودات الخاصه- مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكه فى أحديه الوجود الحق الإلهى- مضمحل فى قهر الأول و جلاله و كبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثلث لغيره الموصوف بالأسماء الإلهيه المنعوت بالنعوت الربانيه المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادى خلقه إلى ذاته (٣) أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شىء لا بمدخله و مزاوله (٤) و بحقيقته غير كل شىء لا بمزايله و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها (٥) و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها (٦) بإزاله تعيناتها و سماتها و جعلها

- ١- اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماء و الصفات و أما باعتبار التحقق فهى عينه- و سيجىء فى الإلهيات تحقيق أن الحياه و العلم و الإراده و القدره و غيرها من الكمالات- تدور مع الوجود حيثما دار و ترجع إليه و تتحد به، س ره
- ٢- إشاره إلى الإحاطه القيوميه و إلى التقدم بالحق و التأخر بالحق، ن ره
- ٣- و هذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله ٢٦١ فقال ع: مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايله و فى موضع آخر ٢٦١: داخل فى الأشياء لا بالمازجه- خارج عن الأشياء لا بالمزايله و فى موضع آخر ٢٦١: ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و فى موضع آخر قريب من ذلك، س ره
- ٤- داخل فى الأشياء لا بالمازجه خارج عن الأشياء لا بالمزايله داخل فى الأشياء لا كدخول شىء فى شىء خارج عن الأشياء لا كخروج شىء عن شىء فالبينونه بينونه صفه لا بينونه عزله فاستبصر، ن ره
- ٥- و لأن مراتب التعينات الكليه سته من الأحديه و الواحديه و الجبروت- و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع فمده اختفاء نوره سته أيام كما قال عز من قائل خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ\*، س ره
- ٦- ٢٦١ قال الصدوق طاب ثراه فى رساله الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنها باقيه منها منعمه و منها معذبه إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث أقول و هذا لا ينافى إعدامه تعالى للأشياء عند النفخه الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحده- و اضمحلالها عند ظهورها و هذا من الغوامض الإلهيه ليس المراد ما يترأى من ظاهر، ن ره

متلاشيه كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَ فِي الصَّغْرَى تحوله من عالم الشهاده إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقية- إنما هو بالتجليات الإلهيه فى مراتب الكثره كذلك زوالها بالتجليات الذاتيه فى مراتب الوحده فالماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته ظهرت أولا فى العلم ثم فى العين(١) و كثره الأسماء و تعدد الصفات و تفصيلها غير قاده فى وحدته الحقيقيه و كمالاته السرمديه كما سيجى ء بيانه إن شاء الله تعالى

---

١- أى التفصيلى و أما فى العلم الإجمالى فوجودها كان منظويا فيه و لا اسم و لا رسم لها ٢٦٢ و إلى هذا أشار العارف الجامى قدس سره بقوله S\ بود أعيان جهان بى چند و چون Z\ ز امتياز علمى و عينى مصون Z\ نى بلوح علمشان نقش ثبوت Z\ نى ز فيض خوان هستى خورده قوت Z\، س ره

## المنهج الثالث فى الإشاره إلى نشأه أخرى للوجود غير هذا المشهود و ما ينوط به و فيه فصول

### فصل (١) فى إثبات الوجود الذهنى و الظهور الظلى

#### إشاره

قد اتفقت ألسنه الحكماء خلافا لشردمه من الظاهريين على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهنى مظهره بل مظهره المدارك العقليه و المشاعر الحسيه (١).

**تمهيد: إنا قبل أن نخوض فى إقامه الحجج على هذا المقصود و الكلام عليها و فيها نمهد لك مقدمتين -**

#### الأولى هى أن للممكنات كما علمت ماهيه و وجودا

و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه و كاد أن تكون من المدعين له إن أخذت الفطانه بيدك أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه أولا و بالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشىء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل و التحصيل و التكميل لا لوجوبها و شده فعليتها بل لفرط نقصانها- و بطونها و غايه ضعفها و كمونها و الوجود قد مرت الإشاره إلى أنه مما يتفاوت شده و ضعفا و كمالا و نقصا و كلما كان الوجود أقوى و أكمل كانت الآثار المرتبه عليه

---

١- بناء على مذهبه قدس سره أن النفس خلاق للصور مظهر لها من مكان غيبها و خفائها إلى مقامات ظهورها، س ره

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهيه واحده و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد و ماهيه واحده يوجد تاره مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون و الفساد و التغير فعلا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تاره أخرى مفتقرا إلى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا و ساكنا و كائنا و فاسدا كالصور النوعيه على تفاوت طبقاتها فى الضعف و الفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين - حيث لا يكون فاعلا و لا منفعلا و لا ثابتا و لا متحركا و لا ساكنا كالصور التى يتوهمها الإنسان (١) من حيث كونها كذلك (٢).

### و التانيه هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيه

بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجرده و الماديه لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدره و السطوه و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليه القائمه بذواتها و تكوين

- ١- أشار بقيد الحيثيه إلى دفع ما عسى أن يقال إن الصور الذهنيه كيف لا تكون فاعله و لو لا البناء الذى فى خيالك و النار التى فيه لم يتحقق بناء فى الخارج و لم توقد نار فيه و كيف لا- تكون منفعله و لها ماهيات قابله و كيف لا تكون ثابتة و خيالياتها أثبت فضلا عن عقلياتها بيان الدفع أن المراد أنها من حيث إنها آليات لملا-حظه الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيثيه ظهورات لها و أيضا منظوره قدس سره بيان وجه الضبط و أنها ليست فاعله كالمفارقات و لا منفعله كالماديات، س ره
- ٢- التقييد بالحيثيه لتتميم معرف الوجود الذهنى تجاه الوجود الخارجى فإن الوجود الذهنى الذى هو أحد قسمى الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجى و الذهنى إنما يتحقق بالقياس و هو قولنا الوجود إما أن يترتب عليه الآثار و هو الخارجى و إما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهنى و القسمان متقابلان لمكان التقسيم - فالوجود الذهنى إنما هو ذهنى من جهه مقابلته الوجود الخارجى و عدم ترتب آثاره عليه - و أما من جهه ترتب آثار ما عليه لكونه رافعا للعدم الذى هو الجهل و كونه متشخصا بتشخص الذهن و سائر الآثار كحمره الخجل أو الغضبان و صفره الوجل و غير ذلك فهو من هذه الجهه وجود خارجى و ليس بذهنى لترتب الآثار عليه و عدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج و يتفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهنى فله خارج مقيس إليه و أن ما لا خارج له لا ذهن له و أن ما حيثيه ذاته عين الخارج و ترتب الآثار فلا يقع فى ذهن - كصريح الوجود الخارجى و الوجود الواجبى إلى غير ذلك من المسائل فتنبه، ط

الصور الكونيه القائمه بالمواد و كل صورته صادره عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فى نفسها نفس حصولها لفاعلها و ليس من شرط حصول شىء لشىء أن يكون حالاً فيه وصفاً له (١) بل ربما يكون الشىء حاصلًا لشىء من دون قيامه به بنحو الحلول و الوصفيه كما أن صور جميع الموجودات حاصله للبارى حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لفاعلها كما ستعلم فى مباحث العلم و ليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً- و كل صورته حاصله لموجود مجرد عن الماده بأى نحو كان فهى مناط عالميه ذلك المجرد بها سواء كانت قائمه بذاته أو لا و مناط عالميه الشىء بالشىء حصول صورته ذلك الشىء له سواء كانت الصوره عين الشىء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها- أو غيره فيكون حصولها إما فيه و ذلك إذا كان الشىء قابلاً لها و إما عنه و ذلك إذا كان فاعلاً- لها فالحصول للشىء المجرد الذى هو عبارته عن العالميه أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الإنسانيه فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و الماديه و الأفلاك المتحركه و الساكنه و العناصر و المركبات و سائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى و إلا يتسلسل و ذلك لأن البارى تعالى خلاق الموجودات المبدعه و الكائنه و خلق النفس الإنسانيه مثلاً لذاته و صفاته و أفعاله فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً ليكون معرفتها مرقاه لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياز و الجهات و صيرها ذات قدره و علم و إرادته و حياه و سماع و بصر و جعلها ذات مملكه شبيهه بمملكه بارئها يخلق ما يشاء و يختار لما يريد إلا أنها و إن كانت من سنخ الملكوت و عالم القدره و معدن العظمه و السطوه فهى ضعيفه الوجود و القوام

١- كون ما وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره وصفاً ناعتياً لما يوجد له مما لا ينبغى الارتباب فيه فإن وجود الشىء لا يكون لغيره إلا- إذا كان للغير ثبوت فى نفسه و طرد هذا الوجود الغيرى عندما من أعدامه و لا- نعى بالوصف إلا ذلك فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير إلا أنه إنما يكون له وصفاً فى المرتبه التى طرد العدم عنه فيها لا غير- و المعلول و إن كان وجوده فى نفسه عين وجوده لعلته لكنه إنما يطرد العدم عن العله فى مرتبه كمال فعلها الزائد على ذاتها و من هنا تحدى إن كنت ذا لب أن هذا هو الملاك فى انتشاء صفات الواجب الفعلية فليكن عندك إجماله حتى يوافقك تفصيله إن شاء الله تعالى، ط

لكونها واقعه في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها و كثره الوسائط بين الشئ ء و ينبوع الوجود يوجب وهن قوته و ضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس و يوجد عنها من الأفعال و الآثار الخاصه يكون في غايه ضعف الوجود(١) بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقليه و الخياليه أظلال و أشباح للوجودات الخارجيه الصادره عن البارئ تعالى و إن كانت الماهيه محفوظه في الوجودين فلا- يترتب عليه الآثار المرتبه عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا- لبعض المتجردين عن جلباب البشريه من أصحاب المعارج فافهم لشده اتصالهم بعالم القدس و محل الكرامه و كمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجوده في الخارج مترتبه عليها الآثار و هذا الوجود للشئ ء الذى لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني و الظلي و ذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجى و العيني

و يؤيد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محى الدين العربى الأندلسى قدس سره فى كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان فى قوه خياله ما لا وجود له إلا فيها(٢) و هذا هو الأمر

- 
- ١- ليس الضعف دائما فى نفس الأمر بل لجعله مرآه اللحاظ للجزئيات، س ره
  - ٢- إنما قال بالوهم لا بالخيال لأنه الرئيس على القوى الدماغيه و لأنه يدرك المعانى للجزئيه كالمحبه و الخوف و الأمانى و الآمال الجزئيه و نحوها و كل واحد يناسب صورته فلاجل درك الخوف المفرط فى الليل المظلم فى المقابر و فى المفاز مثلا- يحاكي المتخيله صوراً موحشه قويه ربما تتمثل له جنا و غولا و لأجل درك المحبه و الأمانيه- و الأمل إذا اشتد العشق المجازى ربما يتخيل العاشق معشوقه حاضرا للتخيل القوى- و لإدراك الأوهام الميول و الرغبات و الرهبات و العشقات تصور متخيلات الناس ميولا-تهم و مرغوباتهم و مرهوباتهم و معشوقاتهم فيما مشتغلون بها أنفسهم و ذلك إذا كانوا بمحضرها و إما مشتغلون بصورها المخلوقه لأوهامهم و ذلك عند غيبتها عنهم- إلا الأخصيين و الخصيصين المشتغلين بالله الخالقين للموجودات المحيطه و الوحدات الجمعيه كما قال الحكماء إن العقول البسيطة خلاقه للعقول التفصيليه فَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره

العام لكل إنسان و العارف يخلق بالهمه (١) ما يكون له وجود من خارج محل الهمه (٢) و لكن لا يزال الهمه تحفظه و لا يثودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفله عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا- أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات (٣) و هو لا يغفل (٤) مطلقا بل لا بد له من حضره يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق (٥) و له هذه الإحاطه ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضره و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضره ما أو حضرات و هو شاهد حضره ما من الحضرات حافظ لما فيها من صوره خلقه انحفطت جميع الصور بحفظ تلك الصوره الواحده فى الحضره التى ما غفل عنها لأن الغفله ما تعم قط لا فى العموم و لا فى الخصوص (٦) و قد أوضحت هاهنا سرا (٧) لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال و هذه مسأله أخبرت عنها أنه

- ١- العارف إما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل و إما العارف بمعنى المقتدر المتصرف فى الوجود و إما العارف بمعنى الجامع للأمرين الفائز بالحسينين صاحب الرياستين و المراد هنا الثانى و الثالث، س ره
- ٢- أى خارج الخيال الذى لنفسه احتراز عن أصحاب السيميا و الشعبه فإنهم يظهرون صورا خارجه من خيالاتهم لكن ليست خارجه من مقام الخيال لظهورها فى خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها نقل عن شرح القيصرى، ه ره
- ٣- أى الحضرات الخمس من اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع و لما كان الكون الجامع الإنسانى نفسه ضابطا و حافظا يكون بدله من الحضرات المضبوطه المرتبه الغيبه التى فوق عالم المعانى و الأعيان الثابته، س ره
- ٤- الواو للاستيناف لا للحال و لا للعطف و إلا لكان منافيا لما قبله كما لا يخفى، س ره
- ٥- إلى قوله يحفظ بعضها بعضا هذا ناظر إلى قوله و قد ضبط جميع الحضرات- كما أن قوله فإذا غفل إلخ ناظر إلى قوله بل لا بد من حضره يشهدها و إنما ظهر فى كل حضره لأن كل ما يوجد فى الخارج لا بد أن يمر على جميع الحضرات العلميه و يتنزل منها و إنما حفطت الصور بعضها بعضا لأن تلك الصوره المحفوظه بالهمه إن كانت فى حضره من الحضرات العلويه فهى عله و روح و معنى للصور السفليه و إن كانت فى حضره من الحضرات السفليه فهى كاشفه عن وجودها فى العلويه إذ المعلول دليل على علته و الصوره حاكيه عن معناها، س ره
- ٦- أى لا فى عموم الخلائق و لا فى خواصهم فإن العوام أيضا مشاهدون مظهرا من المظاهر و إن لم يدروا من الذى هو الظاهر، س ره
- ٧- و هو إيجاد العبد بالهمه أشياء و حفظها و لكن فى عين كونه خالقا لفعله فالخالق بالحقيقه هو الله تعالى لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره



ما سطر أحد في كتاب لا أنا و لا غيرى إلا فى هذا الكتاب فهى يتيمه الدهر و فريده- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضره التى يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذى قال تعالى فيه ما فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ءِ فهو الجامع للواقع و غير الواقع و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا فى نفسه فإن المتقى الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه و لا شبهه فى أنه مما يؤيد ما كنا بصده تأييدا عظيما و يعين إعانه قويه مع اشتماله على فوائد جمه ستقف على تحقيقها و تفصيلها فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى- فأتقن ما مهدنا لك كى ينفعك فى مباحث الوجود الذهنى و الإشكالات الوارده عليه

## فصل (٢) فى تقرير الحجج فى إثباته و هى من طرق

### الطريقه الأولى

أنا قد نتصور المعدوم الخارجى بل الممتنع كشرىك البارى- و اجتماع النقيضين و الجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقى المعدومات- و تميز المعدوم الصرف ممتنع ضروره فله نحو من الوجود و إذ ليس فى الخارج فرضا و بيانا فهو فى الذهن.

و اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كما مر عباره عن الصور الحاصله عن الشىء ء فصوره المعدوم إما أن تكون مطابقه له فيجب أن يكون للمعدوم و خصوصا الممتنع ذات خارجيه تطابقها صورته الذهنيه و المعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقه له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عباره عن صورته مطابقه للمعلوم.

و أجيب عنه بأن المراد بحصول صورته ليس أنه يحصل فى الذهن شبح و مثال له محاكاه عن الأمر العينى مغاير له بالحقيقه بل المراد بالصوره الذهنيه هو حقيقه المعلوم من حيث ظهورها الظلى الذى لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل فى ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا فى الخارج فلا يجرى

الترديد أن هذه الصورة مطابقه للمعدوم أو لا(١) ولا يلزم شىء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم فى الخارج هذا على رأى المحققين و أما على قول من ذهب إلى أن الحاصل فى الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشىء عبارة عن حصول شبح و مثال فى الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود و إلا فهو العلم بالمعدوم فصوره المعدوم غير مطابقه له بالفعل إذ لا ذات له عينيه و لا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة و العلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل و هو ليس بكاف فى المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجرى فى المعدومات التى لها حقائق سوى كونها معدومه و أما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنيه حقيقه المعلوم من حيث وجودها الذهنى و ظهورها الظلى التناقض - إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا و الخفى بما هو خفى لا يكون له ظهور مطلقا و هذا بالحقيقه راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور(٢) و سيايتيك ما ينفعك فى دفعه إن شاء الله تعالى.

### الطريقه الثانيه

أنا نحكم على أشياء لا وجود لها فى الخارج أصلا بأحكام ثبوتيه صادقه و كذا نحكم على ما له وجود و لكن لا تقتصر فى الحكم على ما وجد منه - بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققه و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر

١- إذ لا اثنيه حتى يكون هنا مطابق و مطابق لكن لا يخفى أن هذا الجواب - بالحقيقه إنكار الوجود الذهنى لقوله إن الصورة حقيقه المعلوم بحيث لا مطابق و لا مطابق - و مراد القوم من أن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن انحفاظ الماهيه مع مغايره الوجودين و يتحقق حينئذ المطابقه و يجرى الترديد و قول المجيب من حيث ظهورها الظلى أراد به محض إضافه النفس إلى حقيقه المعلوم إذ لو أراد وجودا آخر و لماهيته أيضا حصص فى الوجودات فلم لا يجرى الترديد فالحق فى الجواب من الاعتراض أن يقال مطابق كل شىء بحسبه و فرده لا بد أن لا ينافى طبيعته فتحقق مطابق المعدوم و ذاته الخارجيه أن لا يتحقق ذات خارجيه وجوديه كما أن مفهومه الذهنى و صورته الظليه أيضا نفى الشىء - و ليس مثل صور ذهنيه آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق فى الوجودى، س ره

٢- أى العلم بالمعدوم قد مضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى فإن المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتا، س ره

و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزه الإنسانيه و إذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه- الأول أنه لا- شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجيه حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا و لو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف و من ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم و أمثاله بل هي قضايا حقيقه موضوعاتها مقدره الوجود و معناها كل ما لو وجد و كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا و الحكم بهذا النحو لا يقتضى إلا وجود الموضوع بحسب التقدير (١) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجى فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثانى لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدره الغير المتناهيه- لأمثال هذه العنوانات على التفصيل فى ذهننا عند هذا الحكم فإننا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد فى ذهننا جميع المثلثات المقدره على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم فى المحصوره على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا- وجود العنوان و إن سلطنا مسلك التحقيق و قلنا إن المحكوم عليه فى المحصوره هو العنوان لكن الفرق بينها و بين الطبيعيه أن الحكم فيها على وجه يسرى إلى الأفراد بخلاف الطبيعيه فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلا و إلا فلأحد أن يقول إن الطباع موجوده بوجود الأفراد (٢) فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

- 
- ١- أقول التقدير أمر واقعى و الطيران بالقوه حكم فعلى فلا بد للموضوع من وجود فعلى، س ره
  - ٢- أقول القضية أخذت حقيقه و هى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الأمر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا أو مقدرًا أو لا- يكون موجودا فيه أصلا فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الأفراد النفس الأمريه لا بد و أن لا يكون مقصورا على الأفراد الخارجيه و إلا لم يؤخذ القضية حقيقه و إذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه فى الخارج ففى الذهن فتدبر، س ره

فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع في المحصوره على وجه مشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئى مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا فى الخارج ضروره.

قيل كما أن الموجود الخارجى مشخص لا- يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى له تعيين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعيين ضروره أن الوجود لا- يعرض المبهم من حيث هو مبهم غايه الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهنى من حيث هو مع قطع النظر عن تعيينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلك فى الوجود العينى لا بد لنفيه من دليل.

و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه (١) و سيجى ء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا و نحكم عليه بحكم خارجى كما أنا نحكم على جسم قد فنى أنه كان صلبا ثقيلًا متحركا فيلزم أن يكون صورته الذهنيه و الشخص الخارجى واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجى لكنه محال بالبديهه و التزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى و تعيينه العينى يوجد فى الخيالات و هذا فاسد جدا فإن الذات الواحده لا يكون لها إلا وجود واحد كيف و الوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول الخارجى أيضا كالموضوع له صورته ذهنيه مطابقه للأمر العينى متحد مع الموضوع الذهنى لكن المنظور إليه فى القضية الخارجيه ليس حال الموضوع و المحمول بحسب وجودهما الذهنى بل حكايه حالهما بحسب الخارج و لا حجر فى

١- أى التحقق فى العقل معتبر بحسب الظرفيه فى نفس الماهيه لا بحسب الشرطيه- و قوله ليس تحققه إلا فى العقل جواب لقوله فليجز يعنى عدم ملاحظه التعيين فى الموجود الخارجى عمل العقل فقبول الاشتراك ليس إلا فيه و لكن مذهبه قدس سره فى كثير من المواضع- أن مناط الكليه و الاشتراك نفس الوجود و لكن الوجود التبعى العقلى و أما نفس الماهيه فلا- كليه و لا جزئيه و لعل قوله و سيجى ء تحقيق ذلك إشاره إلى ذلك، س ره

كون الشئ ء الموجود فى الذهن حكاية عن الأمر الخارجى المحكى عنه لأن المنظور إليه فى الحكاياه ليس حال الحكاياه نفسها بل حال الشئ ء المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاياه

### الطريقه الثالثه

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفه بتعيناتها الشخصيه- أو الفصليه المشتركه فى نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص(١) بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقه المختلفه المتباينه معنى واحدا مشتركاً فيه- و هو الإنسان المطلق الذى ينطبق على الصغير و الكبير و الحيوان العام المحمول على البغال و الحمير مجامعا لكل من تعييناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها الماديه و مقارناتها و هذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضاده و هى التعينات المتباينه و لوازمها المتنافيه فوجوده إنما هو بشرط الكثره- و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه الجبهه إنما هو فى العقل.

فإن قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أن الأجناس و الأنواع و بالجمله الحقائق المتأصله دون الاعتباريات لها وجود فى الأعيان فإنهم قد صرحوا بأن

١- ليس المراد من الانطباق عليها و من أنه هو المنتزع الكلى و من المجامعه للتعينات الحمل عليها لأن مناط الاستدلال هو الكلى العقلى لكن الطبيعه بشرط الكليه و الوجود العقلى لا- يمكن أن يقال هى هى أى عين الأفراد و التجرد المعترف فيه إنما هو بالنسبه إلى العوارض الماديه لا- بالنسبه إلى جميع ما هى غير الماهيه حتى الوجود العقلى- و الكليه إنما هى التجرد المعترف فى الماهيه المجرده أعنى الماهيه بشرط لا و كذلك الكلى العقلى لكونه صرف الحقيقه و صرف الشئ ء واحد و فى عين وحدته جامع جميع ما هو من سنخه فمعنى أن كل واحد منها هو هو أنه الحقيقه و الكل رقائقه و لا سيما على مذهبه قدس سره فى إدراك الكليات. إن قلت فالكلى المحمول على الأفراد ما هو. قلت هو الكلى الطبيعى لأن المعترف فى جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم و هو الطبيعى و المحمول لا- بد و أن يكون ذاتيا فى الموضوع و هو شأن المفهوم المبهم اللابشرطى، س ره

معروضات مفهوم الكلى و النوع و الجنس من الحقائق التى هى معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجوده فى الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون فى الوجود إنسانيه واحده هى بعينها مقارنة للعوارض التى يقوم بها شخص زيد و شخص عمرو و غيرهما من أشخاص الناس و هى مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار و غير متغيره بنفسها و إذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصه بذلك الشخص فقط و أما غير تلك الإنسانيه فهى باقيه غير فاسده و إنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهى ذات واحده مقترنه بعينها بأعراض كثيره و تعيينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانيه ذلك الشخص و كذا الحال فى حقيقه الحيوان بالقياس إلى القيود و الفصول المتباينه- فلا حاجه إلى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفله عن رعايه الحثيات و الإهمال فى جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعيه و الجنسيه ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس و بالجمله الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى (١) أو معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى و الكليه له تحقق فى الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفه فضلا عن الحكماء الأكابر و قد بينوا فى كتبهم و تعاليمهم أن الكلى بما هو كلى مما لا وجود له فى الخارج و للشيخ الرئيس رساله مفرده فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع و الأجناس فى الأعيان هو أن يكون ذاتا واحده بعينها مقارنة لكل واحد من الكثره المحصله المختلفه مطابقه لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائله هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء و كان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

١- ذكر لفظ الطبيعى تطفلى و الأولى حذفه كما فى قوله و قد بينوا إلخ و ذلك لأن الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى هو نفس الطبيعه المعروضه بلا عارض الكليه بل بلا وصف المعروضيه و هى موجوده فى الخارج كما سيصرح به و الحاصل أن المغالطه وقعت من اشتباه الكلى الطبيعى بالعقلى، س ره

فى حقيقه واحده و معنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضوع فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقه الواحده و المعنى الكلى بصفه الواحده و الكليه واقعه فى الأعيان و هو فاسد نعم المعنى الواحد و المشترك- و الكلى و العام و النوع و الجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الأعيان لكن لا بهذه الاعترافات فحقيقه الإنسان مثلا- من حيث هو إنسان موجوده فى الأعيان منصبغه بالوجود لا- من حيث نوعيته و اشتراك الكثره فيه بل من حيث طبيعته و ماهيته- و قد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه و هو الذهن لا الخارج- و قد نص الشيخ فى سائر كتبه أن الإنسانيه الموجوده كثيره بالعدد و ليس ذاتا واحده- و كذلك الحيوانيه لا كثره يكون باعتبار إضافات مختلفه بل ذات الإنسانيه المقارنه لخواص زيد هى غير ذات الإنسانيه المقارنه لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانيه قارنت خواص زيد و إنسانيه قارنت خواص عمرو لا غيريه باعتبار المقارنه حتى يكون حيوانيه واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

فإن قلت كما أن الموجود الخارجى مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى مشخص لا يقبل الاشتراك و لا ينطبق على كثيرين و المنطبق (١) على كثيرين إنما هو الماهيه من حيث هى و هى موجوده فى الخارج أيضا فلا يتم الدليل.

قلت ليس المقصود أن الإنسان الموجود فى الذهن مثلا- ليس شخصا و ليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين و نحضره عند العقل كذلك و معلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس فى الخارج و لا متشخصا بتشخص خارجى أصلا.

و من الاستبصارات فى هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعيه و الصفات المعدومه

١- هذا حق كما قلنا إن المحمول على كثيرين هو الكلى الطبيعى المتحد لإبهامه مع أفراده و مع ذلك يتم الدليل كما ذكره

قدس سره، س ره

فى الخارج و نحكم بها على الأشياء فلا محاله لها ثبوت (١) فثبوتها إما فى الخارج و هو محال لأنها أمور اعتباريه فهى موجوده فى الذهن و هو المطلوب.

و من العرشيات الوارده أن كل فاعل يفعل فعلا- لغايه و حكمه لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغايه و الغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله- و لو كان له تحقق فى الخارج عينى لزم تحصيل الحاصل فلا بد و أن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصه به المطلوبه منه و هو المعنى بالوجود الذهنى.

و مما ينهك على ما نحن بصده كونه الأشياء الوهميه الغير الواقعه فى الأعيان- سببا للتحرىكات و التأثيرات الخارجيه و إن لم يترتب عليها آثارها المخصوصه المطلوبه أ و لا- ترى أن تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث فى بدنك شيئا و تخيلك للحموضه يوجب لك انفعالا و شعيره و لو لم يكن لصوره بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك أعضائك.

و قد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجه بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسمانى دفعه بمجرد تدبيرات نفسانيه و أمور تصوريه باعثه لاشتعال الحراره الغريزيه حتى دفعت الماده.

و بعض النفوس قد يبلغ فى القوه و الشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجودا و ظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العينى فيبرىء المريض و يمرض الأشرار- و يقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا أو يحرك أجساما عجزت عن

---

١- هذا مبنى على ما سيدكره أن الثابت لشيء لا بد أن يكون له ثبوت فى ظرف الاتصاف و أما على مذهب القوم الذين قالوا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له- فى ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا يتم و يمكن أن يقال مراده قدس سره أن الأمور الانتزاعيه و إن كانت غير موجوده فى الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها- إلا أنها أمور لها نفس الأمريه كأبوتك لزيد و مالكيته للفرس و قد دل الدليل على أنها ليست موجوده فى الخارج فنفس أمرتها لا تنتظم إلا بوجودها فى الذهن و لذا قال ثبتوا الحال أنها ليست موجوده و ليست معدومه و هى أحوال و لكن بعد اللتيا و التى هذا داخل فى الطريقه الأولى، س ره



تحريكها نفوس أبناء النوع كل ذلك (١) باهتزاز علوى و تأييد ملكوتى و طرب معنوى.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غايات فى أفعالها الطبيعىة فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العينى لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعره بنتائج أفعالها و نهايه حركاتها مع كونها جرمانيه.

قلنا هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازى على الفلاسفه رادا عليهم حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالیه و السافله غايات طبيعىه و نهايات ذاتيه و أن الغايه عله بماهيتها لفاعليه الفاعل و استكمالها بما يستدعى التوصل إليه فى فعله.

و أجاب (٢) عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها و غايه فى أفعالها غايه ما فى الباب أن يكون شعورها شعورا ضعيفا- و النظر فى إناث النخل و ميلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك و كذا مشاهده ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء فى الأنهار

١- كما قال ع: قلعت باب خبير بقوه ربانيه لا بقوه جسدانيه و قد ذكره صاحب سلسله الذهب بقوله - S\ قدرت و فعل حق از آن زده سر\ Z\ كنده بى خویشن در از خبير\ خود چه خبير كه خبير گردون\ Z\ پیش آن دست و پنجه بود زبون\ Z\، س ره

٢- حاصله أن العلم كالحياه و الإراده و غيرها من الصفات الكمالیه مساوقه للوجود- تدور معه حيثما دار بل عينه و كما أن للطبائع وجودا و إن كان كلا وجود لاشتباكه بالقوه و العدم كذلك لها علم و حياه و إن كانا ضعيفين كما قال تعالى وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و لها إراده و بها يتم سريان العشق إليها فمراد المحقق قدس سره بالشعور العلم البسيط لا أن لها شعورا لمسيا لا أقل و إلا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعنى الحساس المتحرك بالإراده عليها إذ الطبيعىه ما لم تستوف قوى التحريك- لم تخط إلى قوه الحس كما هو مقتضى قاعده إمكان الأخص فى الصعود. و هنا مسلک آخر فى المدفع و هو أن الطبائع فواعل بالتسخير تحت الأنوار القاهره و أرباب الأنواع و الغايات متصوره لها و لا يلزم أن تكون متصوره لتلك الطبائع كما أن طبع المرمى بالقسر فاعل الحركه و لها غايه و ليست متصوره لذلك الطبع بل للقاسر فكذا فى المسخر و المسخر، س ره

و انحرافها فى الصعود عن الجدار و إخراجها الأوراق الكثيره بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات و إحرازها لب الثمار فى الوقايات الصائنه يهديك إلى ما ذكروه و هاهنا لمعات نوريه لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتى بها حين ما قدر الله إتيانه فيه بمنه و كرمه

### فصل (٣) فى ذكر شكوك اعتقديه و فيه فكوك اعتقديه عنها

#### إشاره

قد تقرر عند المعلم الأول و متبعيه من المشاءين و الشيخين أبى نصر و أبى على- و تلامذته و جمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهنى و الظهور الظلى للأشياء فىنا إنما هو قوانا الإدراكيه العقليه و الوهميه و الحسيه فالكليات توجد فى النفس المجرده- و المعانى الجزئيه فى القوه الوهميه و الصور الماديه فى الحس و الخيال فووقت للناس فى ذلك إشكالات ينبغى ذكرها و التفصلى عنها.

#### الإشكال الأول:

#### إشاره

أن الحقائق الجوهريه بناء على أن الجوهر ذاتى لها و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدله الوجود الذهنى يجب أن تكون جوهرأ أينما وجدت و غير حاله فى موضوع- فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهريه موجوده فى الذهن أعراضا قائمه به ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنيه كفيات فىلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينه بالنظر إلى ذواتها مع الكيف فى الكيف.

#### و الجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ-

أن معنى الجوهر الذى صيره جنسا و جعلوه عنوانا للحقائق الجوهريه ليس هو الموجود من حيث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسا لشيء و إلا لكان فصله الذى فرض مقسما له مقوما له ضروره أن الفصول المقسمه للجنس لا يحتاج إلى شيء

منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد و يحصل تحصيلًا وجوديًا لا- تألفيًا- فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصه من الجنس فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه و ماهيته كما سبقت الإشارة إليه.

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسًا للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها.

و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهية لا يتعلق بها جعل و تأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضرورة الأزلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك و النظير علواً كبيراً.

و أما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها و ذواتها عين الاحتياج بمبدعها و فاطرها.

و كذلك قولنا (١) الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية لازماً لها و إلا لكان كل من علم شيئاً هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية- إذا صارت ماهيته موجوده في الخارج كان وجودها الخارجى لا في موضوع و هذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان و حلوله في العقل لا يبطل كونها- بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حاله في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور.

و مما يؤكد ما ذكر أن حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع و الأشخاص المندرجه تحته غير معلل بشيء خارج و أما حمل كونها موجوده بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجوده بالفعل لا في موضوع فلا محاله بسبب و عله خارجه عن

---

١- الفرق بينه و بين سابقه أن السابق كان هو الموجود بما هو موجود و هو الوجود و هذا ماهية له الوجود بالفعل كما أن هذا يمتاز عن الأخير بأخذ الوجود و سلب الموضوع بالفعل فيه دون الأخير، س ره

الماهيه و إذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالى الأجناس و المقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتى الغير المعلل فلم يصير بإضافه معنى عدمى إليه و هو قولنا لا فى موضوع جنسا لشىء منها و إلا لصار بإضافه معنى وجودى إليه و هو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا أولى (١) و هو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم فى كون المعقول من الجوهر جوهرًا.

هاهنا دقيقه أخرى سنشير إلى بيانها فى تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنه لا منافاه بين كون الشىء مفهوم القائم بنفسه و كونه مما يصدق عليه القائم بغيره- على قياس مفهوم العدم و اللاشىء و اللاممكن و شريك البارى و الحرف و الوضع- و الحركة و ممتنع الوجود و اللاتناهى و نظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقوله الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر الذهنى جوهر بحسب ماهيته و عرض باعتبار وجوده فى الذهن فلا منافاه بينهما إنما المنافاه بين المقولات التى هى ذاتيات للحقائق المتخالفه المندرجه تحتها.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلميه من باب الكيف و يلزم منه أن يكون صوره الجوهر فى العقل جوهرًا و كيفًا فيندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحه و تشبيه الأمور الذهنيه بالأشياء الخارجيه لأنه إن أريد بالكيف ماهيه

---

١- أى كون الموجود فى الموضوع و هو العرض جنسا للأعراض التسعه خلاف ما تقرر عند الحكماء من أن المقولات التسع أجناس عاليه فإذا كان العرض جنسا عاليًا لم تكن التسع عاليات. نعم السيد المحقق الداماد قدس سره صرح فى كتبه بأن الجوهر و العرض جنسان قاصيان- لكن التحقيق أن العرض عرضى لها لأن العرض من العروض و هو أمر ثابت لها بالقياس إلى الغير و ذاتى الشىء يثبت له مع قطع النظر عما عداه و بالحقيقه العرض تعبير عن وجودها الرابطى فإن وجودها فى أنفسها عين وجودها لموضوعها فإن الإضافه و إن لم تعتبر فى شيئيات مفاهيم أكثرها عند أكثرهم أو أقلها عند أقلهم لكنها معتبره فى وجود جميعها- فإذا كان العرضيه وجودها الإضافى و الوجود خارج عن الماهيه لم تكن ذاتيه لها، س ره

حقها في الوجود الخارجى أن يكون في موضوع و غير مقتضيه للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسا من عوالى الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شىء من الظروف و إن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا- تمنع بهذا الاعتبار بينه و بين ماهيه الجوهر و كذا بينه و بين ماهيات بواقى الأعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض - فلا- يلزم اندراج الصور العقليه تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم و مرامهم و الحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

و ليعلم هاهنا أن معنى قولهم إن كلييات الجواهر جواهر ليس أن المعقول من الجوهر الذى يوصف بأنه فى الذهن و له محل مستغن عنه أنه قد يزول عنه صور الجواهر العقليه و يعود إليه و يكون تلك الصور بحيث توجد تاره فى الخارج لا فى موضوع و تاره فى الذهن فى الموضوع كالمغناطيس الذى هو فى الكف فإنه بحيث يجذب الحديد تاره كما إذا كان فى خارج الكف و لا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه- فإن هذه مغالطه من باب تضييع الحثيات(١) و إهمال الاعتبارات و أخذ الكلى مكان الجزئى فإن الكلى الذى ذاته فى العقل على رأيهم يستحيل وقوعها فى الأعيان و استغناؤها عن الموضوع و المغناطيس الذى هو فى الكف يجوز عليه الخروج و الجذب للحديد ثم الدخول و عدم الجذب مع بقاء هويته الشخصيه و ليست الصور العقليه كذلك بل المراد بالكلى المذكور فى كلامهم أن كلى الجوهر جوهر الماهيه من حيث هى بلا قيد و شرط من الكليه و الجزئيه و سائر المنضافات الذهنيه و الخارجيه إليها- و يقال(٢) لها الكلى الطبيعى أيضا كما يقال للماهيه المعروضه للكليه الكلى العقلى

١- أى حيثه بشرط لا و حيثه لا بشرط بل اللابشرط القسمى و اللابشرط المقسمى- و أما أخذ الكلى مكان الجزئى فهو تنزيل الكلى مكان المغناطيس، س ره

٢- قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه أن الكلى الطبيعى الذى قال المحققون بوجوده هو الماهيه التى هى مقسم للماهيه المطلقه و المخلوطه و المجرده و أنها أشد إبهاما من المطلقه التى هى من أقسامها كما أشار إليه بقوله يصلح لكثير من القيود المتنافيه و هو المطلق الغير المقيد بالإطلاق و أنها كيف لا- تكون موجوده و من أقسامها المخلوطه و المجرده التى هى تؤخذ ماده و هى موجوده. و أطلق فى كلامهم بعضهم الكلى الطبيعى على المأخوذ لا بشرط المقيد باللابشرط و الإطلاق و أشار إليه بقوله كما يقال للماهيه المعروضه للكليه كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق و معروضه طبيعيا. و فى بعض النسخ كما يقال للماهيه المعروضه كلى عقلى و على هذا فالمعنى واضح، س ره

و الكلى بالمعنى الثانى لا- يصلح للشخصيه و الوجود فى الخارج بخلاف المعنى الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافيه كالحده و الكثره و الحلول- و التجرد و المعقوليه و المحسوسيه فالمعقول من الجوهر و إن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهنى و كونه كليا و لكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته شأنها أن يكون وجودها فى الأعيان لا فى موضوع و أما التمثيل للجوهر العقلى بالمغناطيس حيث وقع فى كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان و لم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسميه الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقه فى الكف و فى خارج الكف مع الحديد بل هو فى كل منهما بصفه واحده- و هو أنه حجر من شأنه جذب الحديد و هذا القدر يكفى فى المناسبه بين الممثل و الممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ فى إلهيات الشفاء و غيرها بأن فصول الجواهر لا- يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها و إن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضيه حتى لا- يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهايه فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقوله الجوهر يلزم أن تكون مندرجه تحت مقوله أخرى- من المقولات العرضيه فيكون حقيقه واحده جوهرها و عرضا فى وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهريه تحت مقوله الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقوله أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا

عاما لازما للمقولات العرضيه إذ لا مانع (١) بحسب العقل و النقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل تحت مقوله من المقولات أصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

### قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور

(٢) و هو كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا كليًا و جزئيًا علما و معلوما أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران أحدهما موجود في الذهن و هو معلوم و كلي و هو غير حال في الذهن ناعتا له - بل حاصل فيه حصول الشىء في الزمان و المكان و ثانيهما موجود في الخارج و هو علم و جزئى و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا إشكال فيه إنما الإشكال من جهه كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا أو علما و معلوما أو كليًا و جزئيًا.

فبقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب إليه الحكماء و المحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شىء واحد علما و معلوما

١- إذ هنا أشياء كثيرة ليست داخله تحت المقولات العشر كالوجودات الخاصه الإمكانيه فإنها ليست بواجبه الوجود و كالفصول البسيطة إما لأنها الوجودات الخاصه - كما هو مذهب المصنف قدس سره و إما لأنها ماهيات بسيطه غير مجنسه بشىء من المقولات - كما هو عند الحكماء بل هنا أعراض غير داخله عندهم في المقولات التسع كالنقطه و الوحده عندهم، س ره

٢- بيان الإشكال الأول قد مر و أما بيان الثانى و الثالث فهو أن الكلى الموجود في العقل من حيث إنه موجود كلى و من حيث إنه فى نفس شخصيه و الموضوع من جمله المشخصات جزئى و كيف يكون شىء واحد كليًا و جزئيًا و أن العلم و المعلوم بالذات عندهم واحد و كيف يكونان واحدا و العلم بالسواد يتصف به العالم و المعلوم لا يتصف به العالم ألا ترى أن العلم بالأشياء عين ذات الحق تعالى و يتصف به بخلاف الأشياء المعلومه. ثم تصوير ما تصوره هذا الفاضل و تمثيل ما تخيله أنا إذا فرضنا شخصا محاطا بمرآه - بحيث انطبع صورته شخصه و جسده فى تلك المرآه فهناك أمران صورته حاصله فى المرآه و ليست قائمه بها و هى الصوره الطبيعیه التى فى ماده الشخص و صورته منطبعه فى سطح المرآه قائمه به فهكذا فى المرآه التى هى فى الذهن فعنده لكل شىء يدرك ثلاث صور الصوره الخارجيه التى هى المعلومه بالعرض و الصوره الذهنيه التى هى حاصله فى الذهن لا قائمه به و هى الأمر الذهني عنده و الصوره الخارجيه القائمه بالذهن - و هى الأمر الخارجى عنده فلكل مقابل موضوع على حده، س ره

و كونه كلياً و جزئياً و أما إشكال كونه جوهرًا و عرضاً فبمجرد ما ذكره لا- يخرج عنه الجواب و إن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق و الوجدان و إحداث(١) مذهب ثالث من غير دليل و برهان أنه قد تقرر عندهم و سنتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صورته مجردة قائمه بذاتها فإنها علم و عالمه بذاتها و معلومه لذاتها و بنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته و علم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات محصله مكوّنه باختيارها لذوات مجردة عقليه علامه فعاله بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن و لا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعاله للجوهر العقلي المستقل الوجود و إن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده و استحالته كيف و النفس قابله للمعقولات بالقوه و إنما يخرجها من القوه إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت إما عله مفيضه لها فكان ما بالقوه بحسب الذات مخرجا و محصلا لما بالفعل بالذات من القوه- هذا محال فاحش و إما عله قابليه لها فهو ينافي ما ذهب إليه لأن قابل الشئ ء يجب أن يكون محلا- له و إن لم يكن شيئا منهما و ليست بغايه أيضا و هو ظاهر و لا هي صورته لها بل العكس أولى فلا- علاقه لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث و التجدد ينافي كون الشئ ء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم و أيضا يلزم على هذا كون المعلوم كلياً و جزئياً باعتبار واحد أما كونه كلياً- فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجيه و أما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولًا استقلالياً من غير قيامه بها يكون متشخصاً

١- و هو الجمع بين المذهبين من المثلثيه و الشبقيه فإن الحاصل في الذهن مثل الموجود الخارجى فى الماهيه و لازمها و القائم بالذهن شبقيه لكونه كيفاً و الموجود الخارجى أعنى ذا الصوره من مقوله أخرى أو إحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين- إذ القائل بالمثلثيه قال بصوره واحده و القائل بالشبقيه أيضا قال بصوره واحده و لم يقل أحد بصورتين، س ره



بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخيص كذلك و تحقيق المقام (١) أن تشخيص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئات و لواحق خارجيه فما لم يحصل الماهية حصولاً آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراه مقشره- عن تلك الغواشى و اللبوسات بتعريه معر و تقشير مقشر لا يوصف بالكلية و الاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهية حصول للشئ المعرى لها من المقارنات المانعه من العموم و الاشتراك إذ تعريه الشئ للشئ لا ينفك عن وجود ذلك الشئ له و لا- بد أيضاً أن يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشئ أى الذى عراها عن الغواشى و إذا كان الوجود التجردى ل ماهيه ما عين وجودها الارتباطى للذهن- الذى من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئيه و تجريدتها عن العوارض الهولانيه فلا- محاله يكون وجودها له على نعت الحلول و القيام لا غير إذ معنى (٢) حلول الشئ فى الشئ أن يكون وجود الحال فى نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر (٣)(٤) أن

١- أى بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل فى الذهن غير القائم به كلياً مجرداً مع أن الكليه و التجرد مما ينوط بالوجود للنفس و يقرر ما ذكره المصنف من أنه لا- بد من علاقه العليه بأن يكون النفس واحده من العلل للأمر الحاصل فيها، س ر ه

٢- لا- يخفى أنه لا- يلزم منه أن يكون كلما كان وجود الشئ فى نفسه عين وجوده للآخر تحقق الحلول إذ الموجه لا تنعكس كنفسيها لكن المراد أن وجود الصورة للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس و لا سيما فى مقام العقل بالقوه قابله قبولاً انفعالياً تجددياً خصوصاً عند القائل كان هذا الوجود الرابطة المخصوص حلولاً، س ر ه

٣- أى الصورة الحاصله فى الذهن و هى ليست فى المادة و لا مغشاه بالغواشى- فينبغى أن يقول الصور الحاصله فى الذهن من غير قيامها به جزئيه محسوسه لا كليه معقوله. قلت منظوره قدس سره إزمام الخلف كما ينادى به قوله و قد فرضنا أنها معقوله إلخ بأن الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجرد بتعريه المعرى معراه و هذا منوط بوجودها للنفس المعراه و قيامها بها و هذا القائل لم يقل به فى الأمر الحاصل كانت الصور باقيه على ماديتها- و التفوه بالكلية و التجرد بمجرد اللفظ، س ر ه

٤- هذا ما اختاره ر ه فى أمر الصور النفسانيه العلميه لدفع عده من الإشكالات المتوجهه إلى القول بالوجود الذهني- و إجماله أن الصور العلميه الجزئيه من المحسوسات و المتخيلات قائمه بالنفس قيام الفعل بالفاعل و هى وجودات مثاليه تنشئها النفس فى المثال الأصغر الذى يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل و الصور الكليه هى العقول الكليه التى تنال النفس وجوداتها الخارجيه و تضيف إليها التردد و تجوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذى يدرك زيد مثلاً إدراكاً بصرياً ضعيفاً ثم يجوز انطباقه على زيد و عمرو و غيرهما و هذه العقول لما كانت أقوى وجوداً من النفس لا- يمكن القول بكونها معلوله للنفس قائمه بها قياماً صدورياً بل النفس مظهر لها فهذا ما ذهب إليه ر ه و من المعلوم أنه مبنى على تجرد الصور العلميه و القول بالخيال المتصل و القول بالمثل العقليه و هو ر ه قائل بها جميعاً. و من الممكن أن يوجه إليه الإشكال من وجهين. الأول أن العليه و المعلوليه و التجرد و الماديه و نظائر ذلك من الشؤون المختصه بالوجود الخارجى الحقيقى و الوجود الذهني العارى من الآثار المترتبه لا يقبل شيئاً من ذلك لكونها آثاراً حقيقه عينيه و يشهد به تصريحه ر ه فى مبحث الجعل أن الجعل إنما هو من شؤون الوجود الخارجى و كذا عده ر ه فى أول المنهج الوجودى الذهني مقابلاً للوجود المجرد و المادى. الثانى أنه ر ه يصرح بأن الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجى و يصرح أيضاً بأن المثال و العقل أقوى وجوداً

من الأمور المادية و لازمه التناقض فى الصور العلميه الجزئيه و الكليه المنطبقه على الأنواع الماديه و أفرادها كصوره زيد المنطبق على زيد الخارجى و صورته الإنسان المنطبق على أفرادها الخارجيه فإن الصورتين حيث كانتا من المثل و العقل فهما أقوى من مصداقهما وجودا و حيث كانتا موجودتين ذهنا فهما أضعف من مصداقهما فهما أقوى و أضعف معا بالنسبه إلى المصداق و هو التناقض. لكن الإشكاليين ناشئان من قله التدبير فى المقام و الإخلال بجهات البحث و يندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام فى الوجود الذهنى بما يرتفع به اللبس. فنقول إن الذى تثبته أدله الوجود الذهنى هو أن هذه الأشياء الموجوده فى الخارج- موجوده بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجيه بعينها و نعى بالآثار كل ما يحمل عليه فى الخارج من ذاتى أو عرضى حملا- شائعا و ذلك كزيد الموجود فى ظرف العلم حيث إنه ليس بجوهر و لا جسم و لا نام و لا حيوان و لا ناطق و ليس معه شىء من الكمالات الثانويه التى لزيد الخارجى و هذا كما ترى وجود آخر للشىء غير وجوده الخارجى الذى هو بحسبه واجد لكمالاته الأوليه و الثانويه و يندفع به جميع الإشكالات- التى مدارها على طلب آثار الماهيه فى وجودها الخارجى منها فى وجودها الذهنى- فالذى تثبته أدله الوجود الذهنى أن جميع الآثار الخارجيه التى تتصف بها الماهيه فى وجودها الخارجى مسلوبه عن وجودها الذهنى و هذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهنى بأحكام وجوديه أخرى تعم مطلق الوجود كالعليه و المعلوليه و التشخص و التميز و التجرد و نحوها فإن الحكم الناشى من جهه القياس إلى شىء غير الحكم الناشى من جهه نفس الشىء فللموجود الذهنى جهتان حقيقتان. الأولى جهه كونه مقيسا إلى وجوده الخارجى و هو من هذه الجهه فاقد للآثار الخارجيه التى له فى الخارج و هذه هى حقيقه حكايته و ليس له إلا- الحكايه عن ما وراءه فقط و هذا هو مورد البحث فى الوجود الذهنى. و الثانويه جهه ثبوته فى نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجى بل من جهه أن هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم و له من هذه الجهه آثار وجوديه مترتبه عليه و من الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجودا من محكيه الخارجى و هو من هذه الجهه وجود خارجى لا ذهنى. و هذه الجهه الثانويه يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين- إحداهما أن هذا الموجود المأخوذ فى نفسه حيث كان موجودا لنا فهل هو كيفيه نفسانيه داخله تحت مقوله الكيف لصدق حده عليه و هو أنه عرض لا- يقبل قسمه و لا نسبه لذاته كما عليه معظم المشاءين أو أنه صورته كماله حاصله لنا أعنى أنه صورته موجود مثالى أو عقلى اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور الماده بالصوره و سيتبين فى محله أن الصوره و الفصل غير داخلين تحت مقوله من المقولات إلا بالعرض و هذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الإفريدوسى أو أنه صورته جوهرية لنفوسنا فى الجواهر و صورته عرضيه و كمال ثان لها فى المدركات التى من قبيل الأعراض و هذه الجهه هى التى يبحث عنها فى مبحث العلم. و ثانيتهما أن معلوم هذا العلم و هو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادى مثلا- و النفس تجرده عن العوارض الماديه بعض التجريد كما فى المدركات الجزئيه أو تمام التجريد كما فى الكلليات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالى أو عقلى تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن الماده فى وجوده و النفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعا من الاتصال بالخارج المادى استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالى أو العقلى فى عالمه- فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورته لنفسها و هذا علم حضورى تجدد به النفس- عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج و يوجب الاتصال الذى بالماده أن تطبقه النفس على الماده- و تدعى أنه هو المصداق المادى من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسولى- هذه هى جهات البحث فاحتفظ بها لثلا يخلت باختلالها أمر البراهين المورده فى الأبحاث المعقوده لها. و يتبين من ذلك أمور أحدها أن المراد بالآثار المترتبه فى باب الوجود الذهنى أعم من الكمالات الأوليه و الثانويه. و ثانيها أن الوجود الذهنى وجود قياسى بذاته يرتفع بارتفاع القياس و أن هذا معنى حكايته عما وراءه. و ثالثها أن كل علم حصولى يكتنف بعلم حضورى معه،





الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالذات جزئية و محسوسة لا- كليه و معقوله لعدم استخلاصها بعد عن الغواشى و اللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس و قد فرضنا أنها معقوله للنفس موجوده بوجود آخر غير وجودها الخارجى الذى يصحبها الأغشيه و الأغطيه الجسمانيه الماديه فتدبر ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن الماده قائما بذاته و النفس أيضا كذلك فما معنى كونه فيها و ما المرجح فى كون أحدهما ظرفا و الآخر مظروفا.

و الظرفيه بين شيئين مع مباينه أحدهما عن الآخر فى الوجود إنما يتصور فى المقادير و الأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوحناك إليه فى صدر المبحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليه و الحسيه أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الإشكالات الوارده على الوجود الذهنى التى مبناهها على أن النفس محل للمدركات و أن القيام بالشىء عبارة عن الحلول فيه.

منها(١) كون النفس هيولى الصور الجوهرية.

و منها(٢) صيروره الجوهر عرضا و كيفا.

و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحار و البروده و الحركه و السكون- و الزوجيه و الفرديه و الفرسيه و الحجريه إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت و تحقق أن قيام تلك الصور الإدراكيه بالنفس ليس بالحلول- بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلا و لا حاجه إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها و هذا فى المحسوسات ظاهريه كانت أو باطنيه.

١- سيأتى هذا الإشكال من وجهين فى مرحله العقل و المعقول من هذا السفر، س ره

٢- إن قلت حينئذ يلزم عكسه. قلت لا- عرض فى الذهن كما سنقول فى علم الله و عالم أرباب الأنواع كيف و الكل موجوده بوجود النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالأولى، س ره

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافه إشراقه تحصل لها إلى ذوات عقلية نوريه واقعته في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميه كنسبه المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيه- على ما هو المشهور(١) إلى تلك الأشخاص بناء على قاعده المثل الأفلاطونيه و تلك الذوات

١- متعلق بالمعقولات أو بها و بالانتزاع على التنازع إذ على مذهبه قدس سره و مذهب أفلاطون الإلهي لا معقولات سوى الذوات العقلية المشاهده في عالم الإبداع عن بعد حتى تكون نسبه الذوات العقلية نسبه تلك المعقولات. إن قلت لم فرق و جعل قدس سره إدراك النفس للخياليات و الحسيات بالإنشاء و للعقليات بالإضافه الإشراقيه و ما هذه الإضافه. قلت لأن أحكام السوائيه و المعلوليه من التقدر و التشكل و التكون و بالجمله المحدوديه على المدركات الجزئيه التي هي مدركات بالذات غالبه و لذا يقول المصنف- كثيرا ما إن إدراكها بالفعاليه و الإنشاء و ربما يصرح بالاتحاد أيضا بملاحظه أنها إشراقاته و ظهوراته و ظهور الشئ ليس شيئا على حياله فالنفس هي عين المعنى و كل المدارك و المدركات صور و عبارات كما قيل في ظهور المبدأ. S الكل عباره و أنت المعنى Z\ يا من هو للقلوب مغناطيس Z\ . و أما المدركات الكليه فأحكام الوحده و التجرد و الإحاطه بالرقائق المثاليه- و الطبيعيه عليها غالبه لكونها مجردة عن الكونين مرتفعه عن الإقليمين فلهذا يقول إدراكها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الإضافه الإشراقيه و العلم الشهودي و الحضورى- لأن العلم الحضورى له موردان الاتحاد و العليه لكن العليه غير مناسبه و إن تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط أو النفس خلاق العقول التفصيليه و العلوم النفسانيه لما ذكرناه و لما ذكره في رد الفاضل القوشجي فبقى الاتحاد. إن قلت ما يقول المصنف في المفاهيم الكليه المعدومه التي لا أرباب لها عندهم- قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجوده في أنها أيضا حكايات عن هذه الأرباب للموجودات إلا- أنها عنوانات غير مطابقه لها كما أن الحدود الغير المطابقه للمحدود- تنحو نحوه عند الحاد. و إن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه و مخالفه كالعدم حتى المطلق منه و الماهيه حتى المخلاه منها عن الوجود بشده التحليل و العمل- فإن درك الوجود الكلي الذي هو أبده و أعم من كل شئ مشاهده عن بعد نور حقيقه الوجود- التي هي أظهر و أنور و أوسع من كل نور و في ء و أما الأعراض فهناك عين الموضوعات- فرائحه المسك و المسك هناك واحده و إلزام القوه. اعلم أن استيحاش العقول عن أن إدراك الكلي مشاهده رب النوع لوجوه ذكرناها في حواشينا على الشواهد معظمها أمران. أحدهما التفاتهم إلى شئيه المفهوم و غفلتهم عن شئيه الوجود و عن أن له وجودا معيا و وحده جمعيه يسع كرسى نوره جميع رقائقه و لذا يكون كاسبا و مكتسبا. و ثانيهما جعلهم إياه مرآه لحاظ الجزئيات و ليعكسوا يفلحوا، س ره

العقليه و إن كانت قائمه بذواتها متشخصه بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها فى هذا العالم بواسطه تعلقها بالجسمانيات الكثيفه لا- يتيسر لها مشاهده تامه إياها- و تلق كامل لها بل مشاهده ضعيفه و ملاحظه ناقصه كإبصارنا فى هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف البصره شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك فى كونه إنسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثل النورى و الصوره العقليه عند النفس و بالقياس إلى إدراكاتها الكليه و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التى هى من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقوليه- أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك و قله النيل كما يكون تاره من جانب المدرك بأن يكون قوته الإدراكيه فى نفسها ضعيفه كعقول الأطفال أو معوقه عن الإدراك التام لمنايع خارجى كالنفوس المدبره للأبدان المتعلقه بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين إما من جهه قصوره و نقصه و خفاه فى نفسه و إما من جهه كماله و جلاله و غايه ظهوره و جلاله فالأول كما فى الأمور الضعيفه كالزمان و العدد و الهولى و نظائرها فلا محاله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقه- و الثانى كما فى الأشياء التى تكون رفيع السمك و بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغايه قوتها و ضعف النفس كالعقول الفعاله و ربما يغلب فرط جمالها و جلاله على القوه المدركه و يجعلها مقهوره مبهوره من شدة نوريتها و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما فى إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه.

و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكليه تشاهد ذاتا عقليه مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من

الدنيا إلى الآخره ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و فى قوله تعالى وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ إشاره إلى هذا المعنى فإن معرفه أمور الآخره على الحقيقه فى معرفه أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف و أحد المتضايفين يعرف بالآخر و كأننا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثه- فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود(١) و هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده كما سنحقق فى موضعه و كل وجود جوهرى أو عرضى يصحبه ماهيه كليه يقال لها عند أهل الله العين الثابت و هى عندنا لا موجوده و لا معدومه فى ذاتها(٢) و لا متصفه بشىء من صفات الوجود من العليه و المعلوليه و التقدم

١- ليس المراد بنحو منه مثل وجود ماء أو نار أو غيرهما من الوجودات المحدوده الطبيعیه- بل المراد أنه وجود آخر لهذه الماهيات صورى نورى لا كهذا الوجود المادى الظلمانى للماهيات الذى لا يصلح للعلميه فأراد قدس سره أن وجود الماهيات فى العقل أى فى آيات الأنفس كوجودها فى آيات الآفاق فكما أن الوجود فى الأعيان فيض الله المقدس و إضافته الإشراقه و ليس بجوهر و لا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس و إشراقه و ليس بذاته جوهر و لا عرض و أما نفس شيئات الماهيات فجوهر و كم و كيف و غيرها بالحمل الأولى لا- بالشائع إذ الفرديه يستدعى الوجود و لا وجود للماهيات بالذات و الوجود الذى لها إنما هو الوجودات المتفرقه و هذا الوجود الذى فى الذهن إنما هو للنفس- و هذا بوجه كوجود الماهيات فى نشأه العلم الربوبى إذ ذلك الوجود الشامخ إنما هو- للعلم الربوبى لا للماهيات المعلومه. ثم إن تقسيم الحمل أمر وقع فى البين لابتناء تحقيقاته عليه ثم خاض فى تميم الجواب بقوله فإذا تمهدت. و كل نظره أو جله على أمرين. أحدهما كون الأشياء فى الذهن هى هى بالأولى لا بالشائع. و ثانيهما كونها كيف بالحقيقه حذرا من إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم- ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهوره و إلا فقد مضى تحقيقات أخرى، س ره

٢- إنما قال عندنا مع أن الكل قائلون إن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى لا موجوده و لا معدومه لأن من قال بأصالة شئيه الماهيه قال فى الحقيقه الماهيه ذاتها موجوده و لو بالانتساب و الحثيه المكتسبه من الجاعل كالوجود عند المصنف قدس سره فهو يقول به لسانا فالمراد أنه لازم مذهبهم و قولهم بها فى قوه القول به. ٢٩٠ و نعم ما قال الإمام الرازى الحق أن عدم مجعوليه الماهيه من متفرعات مسأله الماهيه- من حيث هى ليست إلا هى كما سينقل، س ره



و التأخر و غيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود في نفسه من المحسوسات و المعقولات إنما هي وجودات مادية أو مجردة و لها ماهيات متحده معها موجوده بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطة أى المعلوم للقوى الإدراكية و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسيه أو العقليه أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانيه و مثلها بين يديها في غير هذا العالم بواسطه مظهر لها كالجليديه و المرآه و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها- و اتصالها بها من غير حلولها في النفس و تلك العقليات في ذاتها شخصيه(١) و باعتبار ماهياتها كليه صادقه على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيه و حصول الماهيات و المفهومات العقليه و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي- و وقوع ما يتراءى من الأمثله في الأشياء الصيقله الشبيهه بالوجود في الصفاء و البساطه و عدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صورته الإنسان في المرآه ليس إنسانا موجودا بالحقيقه بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان و النبات و الحركه و الحراره و غيرها هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها- لا ذواتها و حقائقها و مفهوم كل شىء لا يلزم أن يكون فردا له و بالجملة يحصل للنفس الإنسانيه حين موافاتها الموجودات الخارجيه لأجل صقالتها و تجردها عن المواد- صور عقليه و خياليه و حسيه كما يحصل في المرآه أشباح تلك الأشياء و خيالاتها

١- هذا بظاهره ينافي ما حققه أن مناط الكليه نفس الوجود و لكن الوجود العقلي لسعه دائره ذلك الوجود و فسحه رداءه و استواء نسبه إلى رقائقه حتى قال في سفر النفس في بيان تجردها إنه ليس عندنا اعتبار كليه الصوره العقليه غير و اعتبار شخصيتها غير ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كليه و الماهيه من حيث هي لا كليه و لا جزئيه- فالتوفيق أن يقال مراده قدس سره بالكليه هنا هذا الاستواء الذى منشؤه فقدان الذاتى لكل شىء و فرط إبهام الكلى الطبيعى الذى أشار إليه و احتمال الكثره الذى منشؤه المشاهده عن بعد و ضعف الالتفات إلى الذات و باطنيات الذات نسوا الله فأنساهم أنفسهم أو المراد عدم الإباء عن الكليه كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذى هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضى الكليه و ماهيته و إن لم تقتض لكن لا تأباها، س ره

و الفرق بين الحصولين أن الحصول في المرآه بضرب شبيه بالقبول و فى النفس بضرب من الفعل.

و لا تظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح و المثال إذ الفرق بين الطريقتين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا فى الخارج ماهيته و ذاته- و فى الذهن شبحة و مثاله دون ماهيته و نحن نرى أن الماهية الإنسانية و عينه الثابتة محفوظة فى كلا المواطنين لا- حظ لها من الوجود بحسب نفسها فى شىء من المشهدين على ما قررناه إلا أن لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا- فإن مفهومه يتحد أما فى الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات(١) و بنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلى مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون و من سبقه و أما فى الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفسانى غير قابل للقسمة و النسبه حال أو ملكه(٢)

### تحقيق و تفصيل:

اعلم أن حمل شىء على شىء و اتحاده معه يتصور على وجهين- أحدهما الشائع الصناعى المسمى بالحمل المتعارف و هو عبارته عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضية

١- هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان و لكن عليه كلام فإن المقصود من التعريف إما الاطلاع على الذاتيات للمعرف و إما امتيازه عما عداه فقط- و المقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشاره إلى استيفائه مقام المعدنيه مثلا كما أشاروا إلى مقام هيولويته بالجواهر و إلى جسميته بقابل الأبعاد و إلى نباتيته بالنامى و إلى حيوانيته و استيفائه المشاعر الظاهره و الباطنه و المحركه الباعثه و العامله بالحساس و المتحرك بالإراداه و إلى عقله بالقوه و بالفعل بالناطق فالطبيعه ما لم تستوف شرائط النوع الأخص لم تتخط به النوع الأشرف و لو أدرج قولنا له صورته معدنيه مثلا فى قابل الأبعاد فليدرج النامى أو الحساس فيه و هو مناف للعرض الذى هو الاطلاع على الذاتيات و ليس المقصود الامتياز فقط و إلا لتأتى بالاكتهاء بالناطق بل الضاحك مثلا- فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصوره العنصريه و المعدنيه النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق، س ره

٢- هذا على المذهب المشهور و سيأتى الكلام فى كونه كيفا بالعرض، س ره

الطبيعيه أو على أفراده كما فى القضايا المتعارفه من المحصورات أو غيرها و سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات أو عرضيا له و يقال له الحمل بالعرض و الجميع يسمى حملا عرضيا(١).

و ثانيهما أن يعنى به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهيه المحمول و مفهومه- بعد أن يلحظ نحو من التغيرات(٢) أى هذا بعينه عنوان ماهيه ذلك لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد فى الذات و الوجود(٣) و يسمى حملا- ذاتيا أوليا إما ذاتيا لكونه لا يجرى و لا يصدق إلا- فى الذاتيات و إما أوليا لكونه أولى الصدق أو الكذب فكثيرا ما يصدق و يكذب محمول واحد على موضوع واحد(٤) بل مفهوم واحد

١- لأن الهوهويه فى مقام وجود الموضوع و المحمول و الوجود عرضي للماهيه بخلاف الثانى، س ره  
٢- لأن الحمل يستدعى التغيرات بوجه العينيه بوجه فى حمل الحد على المحدود و هو الحمل الأولى الذى مفاده الهوهويه مفهومها و الاتحاد ماهيه التغيرات بالإجمال و التفصيل و هو تغير جلى و فى حمل الشئ على نفسه و هو أيضا أولى نقول مثلا إذا فرض أحد الجعل المركب فقال جعل الإنسان إنسانا و قلنا فى رده الإنسان إنسان فكأننا قلنا الإنسان الذى جوزت سلبه عن نفسه هو الإنسان الذى ثبوته لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال و كذا قول الحكماء الإنسان من حيث هو ليس إلا هو حمل أولى أى الإنسان من حيث هو أى نفسه- إنسان ليس موجودا و لا معدوما و لا غير ذلك مما ليس عينا و جزءا له فكأنهم قالوا الإنسان الذى جوزتم أنه فى ذاته موجود مثلا- هو الإنسان الذى فى ذاته جامع ذاته و ذاتياته لا غير و مما ذكرناه ظهر أنه ليس من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على أن عدم الإفاده باعتبار أن ثبوت الشئ على نفسه ضرورى أى لازم و كذا ضرورى أى بديهى - لا- أنه لا- حمل يصدق هنا فإذا تحقق الحمل و معلوم أنه ليس المقصود أنه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه حمل أولى أى هو هو مفهوما، س ره

٣- المراد بالذات المصداق و هو شئيه الوجود يعنى كلما تحقق الاتحاد فى المفهوم تحقق فى الوجود إذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده و لا- عكس كليا و لكن النظر فى الحمل الأولى إلى الاتحاد فى المفهوم و المراد من الوجود فى كلامه قدس سره أعم من الخارجى و الذهنى البتى و التقديرى فإن قولنا عدم و اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين و أمثالهما من هذا الحمل و لا وجود هنا حتى يقتصر أولا، س ره

٤- كقولنا الضاحك كاتب و ليس بكاتب أى هو هو وجودا و ليس هو هو مفهوما و ماهيه و فيما ذكر فى الترقى بكلمه بل الموضوع و المحمول كلاهما واحد مثل أن مفهوم الضاحك الذى هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالأولى و ليس بضاحك بالشائع، س ره

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئى و اللامفهوم و اللاممكن بالإمكان العام و اللاموجود بالوجود المطلق و عدم العدم و الحرف و شريك البارى و النقيضين و لذلك اعتبرت فى التناقض وحده أخرى سوى الشروط الثمانية المشهوره و تلك هى وحده الحمل فالجزئى مثلا- جزئى بالحمل الذاتى ليس بجزئى بل كلى بالحمل المتعارف و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمه فنقول إن الطبائع الكليه العقلية من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقوله من المقولات (١)(٢) و من حيث وجودها فى

١- المراد بها نفس الطبائع المرسله اللابشرطيه المقسميه و الماهيات من حيث هى التى هى الكليات الطبيعیه كما مر قبل تقسيم الحمل و ليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحه المقابله لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته و لا سيما على مذهبه قدس سره أن الكلى العقلى هو رب النوع المشاهد عن بعد فإنه مندرج فى الجوهر حينئذ اندراج الفرد فى الطبيعه و قد نقلنا منه أن حيثه كليته بعينه حيثه شخصيته و هو قدس سره بصدد نفى فرديه نفس شئيه الماهيه فقوله من حيث كليتها أى إبهامها المفرط كما مر و قوله من حيث عقليتها أى نفس مفهومها الذهنى، س ره

٢- قد عرفت أن مذهبه ره فى الصور الذهنيه أن الجزئيات منها معلوله للنفس و هى مصدر لها و الكليات حاصله لها عن مشاهده نفس المجردات العقلية من بعد و يترتب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين و إبهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر لكونها أقوى وجودا و أصرح فعليه من النفس فقوله ره هاهنا تصير مظهرا أو مصدرا لها إلخ الظاهر أن ضمير تصير راجع إلى النفس و ضمير لها راجع إلى الطبائع العقلية و مراده ره بذلك أن النفس تصير مظهرا للطبائع العقلية إن بقيت على حالها من الكليه و تصير مصدرا لها إن تعينت بتعينات خياليه أو حسيه- ثم هذا الذى وجدت فى النفس وجود صفه لموصوف هو داخل تحت مقوله الكيف بالذات و حيث كانت حيثه معقوليتها الغير الداخله تحت مقوله متحدده الوجود مع هذه الحيثيه الداخله تحت الكيف بالذات فهى كيف بالعرض فالطبائع العقلية من حيث نفسها- جواهر مجردة خارجيه أو هيئات نوريه فيها و من حيث وجودها صفات للنفس و علوما لها- تحت مقوله الكيف و من حيث كليتها و معقوليتها للنفس و هو المبحوث عنه فى الوجود الذهنى غير داخله تحت مقوله من المقولات و إنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها، ط

النفس (١) أى وجود حاله أو ملكه فى النفس يصير مظهرا أو مصدرا لها تحت مقوله الكيف (٢) فإن سألت عنا أ ليس الجوهر مأخوذا فى طبائع أنواعه و أجناسه و كذا الكم و النسبه فى طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- و الزمان كم متصل غير قار و السطح كم متصل قار منقسم فى الجهتين فقط نجيبك يا أخا الحقيقه بأن مجرد كون الجوهر مأخوذا فى تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذى هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما أن كون مفهوم الجزئى و حده و هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا- يوجب كونه جزئيا و كون حد الشئ ع عين محدوده و إن كان صحيحا لكن لا يستدعى كون الحد فردا للمحدود و كذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر و أنواعه و كذا باقى المقولات و إنما يلزم لو ترتب عليه أثره (٣) بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكليه إذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع- و هذا المفهوم بشرط الكليه يمتنع وجوده فى الخارج إذ كل موجود خارجى مشخص- و كذا نقول فى أكثر الحدود و المفهومات فإن حد الحيوان و هو مفهوم الجوهر

١- أى يكون الوجود مبرز الأحكام نفس الماهيات الكامنه و إلا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهرًا و لا عرضًا فكيف يكون كيفًا أو نقول إن الوجود واسطه فى الثبوت- فى اتصاف الماهيات بالكيفيه كالشمس لسخونه الماء أو لسواد الوجه لا واسطه فى العروض كحركة السفينه لحركه جالسها، س ره

٢- أى النفس مظهرا هذا بالنسبه إلى الصور العقليه أو مصدرا هذا بالنسبه إلى الصور الجزئيه، س ره

٣- أقول مبنى تحقيقاته فى أن المفاهيم فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشائع- أن الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعیه اعتباريه محضه و المصادقيه و الفرديه إنما هى بالوجود فمفهوم الجوهر الجنسى أو الجوهر النوعى كالإنسان و كذا مفهوم الكم الجنسى أو النوعى كالخط و غير ذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصه بها لا يصدق على نفسها إلا بالحمل الأولى و على هذا كان يكفى أن يقول نفس المفهوم الذهنى من الجوهر و لا- يترتب عليه الأثر بلا حاجه إلى شرط الكليه كما سيدكر فى مفهومى السطح و الإنسان إلا أنه قدس سره ازداد فى البيان فبين أن الكلى العقلى أيضا لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع بما قاله و أيضا المفاهيم مأخوذه بالوجود أيضا أى العقلى لا تصير أفرادا- لأن ذلك الوجود وجود النفس، س ره

النأى الحساس لا- يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حملة عليه حملا- أوليا فإن قلت إذا لم يكن الطبائع النوعيه مندرجه تحت المقولات بذواتها فى أى نحو كان من الوجود لم يكن المقوله ذاتيه لها و صادقه عليها على أى وجه أخذت- و لم يكن الأشخاص أيضا مندرجه تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقه الشئ ء ليس إلا الماهيه النوعيه له- قلت كون موجود مندرجا تحت مقوله يستتبع أمرين (١) أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقوله مأخوذا فى حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم فى جهتين فقط فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد فى الحد.

و ثانيهما أن يترتب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميته قابلا- للانقسام و المساواه و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضه مشتركه فى الحدود و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعه فى الوجود.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعيه إذا وجدت فى الخارج و تشخصت بالتشخصات الخارجيه يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني و إذا وجدت فى الذهن من حيث طبيعتها و تشخصت بالتشخصات الظليه- يكون تلك الطبائع حامله لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح فى الذهن متضمن لمعنى الكم- لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكميّه أى ليس الحاصل فى الذهن من حيث إنه- موجود ذهني و قائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد- بحيث إذا وجد فى الخارج يترتب عليه آثار الكميّه لذاته و مثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا- لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانيه من الأبعاد بالفعل و التحيز و النمو و الحس و الحركه فى الذهن بل يتضمن

---

١- جعل مناط الفرديه ترتب الآثار و على هذا لم يكن الموجود فى الخيال- أيضا فردا كما لا يخفى، س ره

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار و الأفعال و كذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكه عن الأنواع فى الذهن هى نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل فى الذهن كما و لا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلى مجرد بسيط و إذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا.

قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه و أدله الوجود الذهنى بعد (١) تمامها- لا يستدعى إلا حصول نفس ماهيات الأشياء فى الذهن لا- أفرادها و أنحاء وجوداتها- و قد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخيصات من موطن إلى موطن و ناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشئ .

و بالجمله حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذا فى حدها كأخذ الشئ فى ما هو ذاته أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار- لا يصير فردا لنفسه و لا يصير منقسما لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه فى العقل.

فبجمله ما قررناه ظهر لك أن شيئا من المعقولات الذهنيه من حيث ماهياتها- ليست مندرجه تحت مقوله من المقولات (٢) بمعنى كونها أفرادا لها بل المقولات إما

١- إنما قال ذلك لأنه بصدد إتمامها و تشييد أركانها بعد لا أنها مزيفه عنده، س ره

٢- هذا أيضا دليل على ما قلناه إن المراد نفى اندراج شئيات الماهيات تحت المقولات بنحو الفرديه لا الكليات العقلية فقط. ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم و أما على مذاقه قدس سره فنفس مفاهيمها هكذا فإن التعقل عنده بمشاهده النفس للمثل الأفلاطونيه الشخصيه و عدم فرديتها لكونها مشاهده عن بعد فيحتمل كل واحد منها الكثره. ثم إن ما ذكره يصح فى كليات الجواهر و الأعراض التى فى العقل و أما الصورة الجزئيه التى فى الخيال كالإنسان مثلا- فهو جوهر و إنسان بالحمل الشائع و ناهيك فى ذلك قولهم إن لكل طبيعه أفراد ذهنيه و الفرد مصداق الطبيعه بالحمل الشائع. و الجواب أنه لا يتفاوت الأمر عند المصنف فإن نفس الطبيعه فى الموجود الخيالى أيضا ليس فردا حتى إن الموجود الخارجى أيضا كونه فردا ليس باعتبار نفس الطبيعه و إن كان الفرد نفس الطبيعه أيضا بالعرض فإنها موجوده بالوجود الخاص بها و الوجود عين التشخيص فهو الشخص بالذات و هو الواسطه لعروض التشخيص و الفرديه للطبيعه أيضا و أما الموجود الخيالى مما يعد فردا من الطبيعه فليس موجودا بالوجود الخاص بالطبيعه لأن ذلك الوجود وجود النفس- و لا سيما على قاعده اتحاد المدرك و المدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامه و خاصه بلا انثلام فى وحدتها و بساطتها فكل وجود خيالى إشراق من النفس و ظهور منها- كما فى الوجود الإحاطى الذى الموجود الذى فى العاقله الذى يشمل سعه ردائه رقائقه من كل نوع و بوجه آخر ليست الصور العلميه أفراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس- لا لكونها دونها و قد تكلم قدس سره فى مرحله العقل و المعقول أيضا فى هذه المسأله فانتظر، س ره

عينها أو مأخوذ فيها و إما من حيث كونها صفات موجوده للذهن(١) ناعته له من مقوله الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتى لها و أصل الإشكال و قوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات و هو مما لم يقم عليه برهان- و ما حكم بعمومه وجدان و هو الذى جعل الأفهام صرعى و صير الأعلام حيارى- حيث أنكر قوم الوجود الذهنى و جوز بعضهم انقلاب الماهيه و زعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه و المسامحه فاختر كل مذهباً و طريقه و لم

١- لما فرغ من تصحيح أن المقولات فى الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات- بل بالحمل الأولى فقط ذكر الجزء الثانى من المطلوب و هو أنها كيف بالحمل الشائع- و لما رأى أنه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الإشكال جذعاً قال إنها كيف بالعرض- لكنه قدس سره ما ذكر فى بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن و أن وجودها فى النفس و أنت تعلم أنه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشامله لكل المقولات فى الذهن كما قال المحقق الدوانى و غيره فإن وجودها فى أنفسها كونها و تحققها لا- أمر ينضم إليها و الوجود ليس كيفاً و نفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها فى أنفسها عين وجودها لموضوعها و هو النفس ثم انتسابها إلى النفس إن كان إضافه إشراقه من النفس فالإشراق هو الوجود فكان كإشراق الحق فى كل بحسبه فلم يكن من مقوله الكيف- بل من مقوله المعلوم و لكن بالعرض و إن كان إضافه مقوليه كان المعلومات إضافه بالعرض لا- كيفاً بالعرض ثم ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات- حتى تكون تلك المفهومات الذهنيه كيفيات بالعرض له و الكيف من المحمولات بالضميمه و ليس كالعرض المطلق و لا ضميمه فيها ينتزع منها ماهيه الكيف المطلق و ماهيه الكيف الخاص كمفهوم العلم. و الجواب أن بناءه على طريقه القوم من القيام الحلولى لا الصدورى و لا- الاتحاد- فالمقولات فى العقل مفاهيم جوهر و كم و كيف إلخ و يضاف إليها وجود ناعته عند القوم- و هذا الوجود له ماهيه هى مفهوم العلم و هى كيف بالذات و المقولات كيف بالعرض، س ره



يهتدوا إلى حله سيلا و لم يأتوا بشى ء يسمن و لا يغنى قليلا

### الإشكال الثانى أنا نتصور جبلا شاهقه و صحارى واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها

#### إشاره

و نتصور الفلك و الكواكب العظيمه المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور- فى القوه الخياليه التى ليست جسما و لا متقدره بل كيفيه و قوه (١) عرضت لبخار حاصل فى حشو الرأس و كذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص آخر إنسانيه يحصل فى تلك الكيفيه المسماه بالقوه الخياليه أناس مدركون متحركون متعلقون موصوفون بصفات الأدميين مشتغلون فى تلك القوه بحرفهم و صنائعهم و هو مما يجزم العقل ببطلانه- و كذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فإنه شى ء قليل المقدار و الحجم- و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه و لا يكفى الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهايه فإن الكف لا يسع الجبل و إن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهايه.

#### و الجواب

#### إشاره

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسميه- و الأمثله الجرمانيه فى القوه الخياليه أو الحسيه و لم يبرهنوا ذلك بدليل شاف و برهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم و ليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهده النفس تلك الصور و الأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس و الرواقيين أو أسبابا و آلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال و الآثار فى عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه (٢) و الحاصل أنه لا يرد ذلك

١- إما أن المراد بكليتهما واحد فإن القوه تطلق على المبادئ العرضيه كما يجى ء فى القوه و الفعل و إما أن الكيفيه إشاره إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير من الأطباء و القوه إشاره إلى القول بجوهريتها و أنها كالصور النوعيه الجوهريه، س ره  
٢- و الحاصل أن هناك صوراً ماديه فى خارج المشاعر و لها آثار ماديه فى القوى الحسيه عند اتصال الحواس بالمحسوسات و لا إدراك و لا شعور فى هذه المرحله و يقارنها شعور و إدراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئيه أو على نعت السعه و الكليه و ظرف هذين النوعين من الصور الظاهره للنفس عالمان مجردان عن الماده هما وراء عالم الماده أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر على خلاف فيه و الآخر عالم العقول الكليه و العوالم الثلاث الماده و المثال و العقل متطابقه، ط

نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدرجات الحسيه سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

و بالجمله فإنما يثبت بأدله الوجود العلمى للأشياء الصوريه وجود عالم آخر- و أن لهذه الصور و الأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهره و بذلك الوجود ينكشف و يظهر عند القوى الباطنيه بل ربما يشاهدها النفس المجرده المنزهه عن مقارنه شىء من هذين الوجودين المستعليه عن مخالطه هذين العالمين بمعونه القوى الباطنيه كما يشاهد هذه الأشباح بمعونه القوى الظاهره و بالجمله يستدل النفس المجرده بإدراك القوى الظاهره على وجود هذا العالم و بإدراك القوى الباطنه على ثبوت عالم آخر شبحى مقدارى كما يستدل بإدراك ذاتها و الحقائق العقليه على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأننا ندرک ما شاهدناه مره من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذى شاهدناه أولا من المقدار و الشكل و الوضع به ينتصب عند المدرک و به يتمثل بين يديه بخصوصه- و له وجود البته و ليس فى هذا العالم بالفرض فوجوده فى عالم آخر فذهب أفلاطن و القدماء من الحكماء الكبار و أهل الذوق و الكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمه لا فى مكان و لا فى جهه بل هو واسطه بين عالم العقل و عالم الحس- إذ الموجودات العقليه مجردة عن ماده و توابعها من الأين و الشكل و الكم و اللون و الضوء و أمثالها بالكلية و الموجودات الحسنه مغموره فى تلك الأعراض و أما الأشباح المثاليه الثابته فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى جهه و لا يحويها مكان و نحو تجسم حيث لها مقادير و أشكال.

و خلاصه ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى فى حكمه الإشراق- لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صور المرئى فى العين(١) على ما هو

١- تمهيد لقوله فكذلك صور المرآه ليست فى البصر لتدخل فى الكليه حتى يقول صور المرآه ليست فى كذا و لا فى كذا فيكون فى كذا و هو عالم المثال. ثم اعلم أن تضعيف الوهم هذه الأشباح الخياليه المثاليه سره جعلها مرئى لحاظ الماديات الجزئيه لا ملحوظا بالذات لكونها عنده أرغب و أحب لكن اشتبه عليه أن مرغوبيتها و حسنيته بمدخله البدن فلو لا حراره الكبد لم يكن الماء البارد الجزئى بهذه المثابه من المرغوبيه و هكذا، س ره

رأى المعلم الأول و لا بخروج الشعاع من العين إلى المرئى كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابله المستنير للعين السليمه لا- غير إذ بها يحصل للنفس علم إشراقى حضورى على المرئى فيراه و كذلك صوره المرآه ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير و ليست هى صورتك أو صورته ما رأيتة (١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فصلا عن كونه بانعكاسه و إذ تبين أن الصورة ليست فى المرآه و لا فى جسم من الأجسام و نسبه الجليديه إلى المبصرات كنسبه المرآه إلى الصور الظاهره منها- فكما أن صورته المرآه ليست فيها كذلك الصوره التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليديه بل تحدث عند المقابله و ارتفاع الموانع من النفس إشراقى حضورى على ذلك الشىء المستنير فإن كان له هويه فى الخارج فيراه و إن كان شبها محضا- فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآه فإذا وقعت الجليديه فى مقابله المرآه التى ظهر فيها صور الأشياء المقابله وقع من النفس أيضا إشراقى حضورى فرأت تلك الأشياء- بواسطه مرآه الجليديه و المرآه الخارجيه لكن عند الشرائط و ارتفاع الموانع

١- إنما لم يقل و ليست فى المرآه نفسها أيضا لجريان هذا الدليل فيها أيضا- و اعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الإشراقى قدس سره فإن الشيخ فى البحث المصدر بالحكومته بعد ما أبطل كون الإبصار بخروج الشعاع و بالانطباع فى كلام مبسوط عقد بحثا آخر مصدرا بالقاعده فقال اعلم أن الصورة ليست فى المرآه و إلا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها إلى آخر ما قال فمزج المصنف قدس سره بين البحثين و جعل الأول تمهيدا للثانى و الثانى مثبتا لعالم المثال بل هذه المقالات فى أواسط حكمه الإشراقى و قوله و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فى العين إلخ فى أواخرها و لذا قال المصنف و خلاصه ما ذكره الشيخ. ثم إنه لما كان انطباع العظيم فى الصغير ممتنعا فمن قال ملغزا- S\ كوهى اندر پنبه داني يافتم داني كه چيست Z\ بحرى اندر سرمه داني يافتم داني كه چيست Z\ . أراد به مظهره العين و الدماغ و الجليديه بقدر حب القطن و الدماغ بقدر المكحله، س ره

و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ فإذن الصور الخياليه لا تكون موجوده فى الأذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير و لا فى الأعيان و إلا ليراها كل سليم الحس و ليست عدما و إلا لما كانت متصوره و لا متميزه و لا- محكوما عليها بالأحكام المختلفه الثبوتيه و إذ هى موجوده و ليست فى الأذهان و لا فى الأعيان و لا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانيه لا- عقليه- فبالضروره يكون فى صقع آخر و هو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل و هو الذى ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون- كأفلاطون و سقراط و فيثاغورس و أنبأذقلس و غيرهم من المتألهين و جميع السلاك من الأمم المختلفه فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل(١) المنقسم إلى عالم الربوبيه و إلى عالم العقول و النفوس و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسيه و إلى الصور الشبحيه و من هاهنا يعلم أن الصور الشبحيه ليست مثل أفلاطون لأن هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثال الأفلاطونيه- و هى نوريه عظيمه ثابتة فى عالم الأنوار العقليه و هذه مثل معلقه فى عالم الأشباح المجرده بعضها ظلمانيه هى جهنم عذاب الأشقياء و بعضها مستنيره هى جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين و أصحاب اليمين و أما السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجه العليا و يرتعون فى رياض القدس عند الأنوار الإلهيه و المثل الربانيه

### نقد عرشى:

اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب إليه أساطين الحكمه و أئمه الكشف حسبما حرره و قرره صاحب الإشراق أتم تحرير و تقرير إلا أنا نخالف معه فى شيئين(٢)

١- أى عالم المعنى المنقسم، س ره

٢- لا ريب فى أن النفس لا تنال شيئا من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئيا أو كليا قائما بالنفس و من مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئا إلا فى داخل ذاتها و دائره وجود نفسها و لازم ذلك أن يكون لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم إلا- ما تغيره خصوصيه وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس فى محسوساتها المستند إلى خصوصيات الحاس أو المحسوس- و كالتغير الحاصل للمرئى باختلاف المرائى فى أشكالها من ترييع و تثليث و استطاله و استداره و غيرها و يؤدي إلى مغايره المرآت للمرئى فقولته ره بثبوت مثال خاص بالنفس- غير المثال الأعظم العام مما لا- محيص عنه لكن ينبغى أن يقال بمثله فى العقل فإن ما تجده النفس من الصور العقليه أيضا غير خارج عن عالم نفسها و حيطه ذاتها لجريان ما مر من البرهان فى المثال فيه بعينه، ط

أحدهما أن الصور المتخيله عندنا موجوده (١) كما أوأنا إليه فى صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيله و دعاباتها الجزافيه- و ما يعبث به من الصور و الأشكال القبيحه المخالفه لفعل الحكيم ليس إلا فى العالم الصغير النفسانى لأجل شيطنه القوه المتخيله و أن هذه الصور الخياليه باقيه بقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخيله فى تصويرها و تثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت و زالت لا- أنها مستمره الوجود باقيه لا بإبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه و الفرق بين الذهول و النسيان أن للنفس فى الأول ملكه الاقتدار على تصوير الصور الخياليه من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثانى فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزله كالعلامات الداله.

و الثانى أن الصور المرآتيه عنده موجوده فى عالم المثال و عندنا ظلال للصور المحسوسه بمعنى أنها ثابتة فى هذا العالم (٢) ثبوتا ظليا أى ثبوتا بالعرض لا

١- أقول الواجب على المصنف قدس سره على حذو ما قال فى التعقل أنه بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد أن يقول فى التخيل بمثل ما قال الشيخ الإشراقى قدس سره و الأشكال التى تتراءى قبيحه من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر و جاز مثله فى الكليات العقلية- إذ كثيرا ما يقع المغالطه فيها. و الحق عندى فى التخيل ما قال المصنف قدس سره و لكن فى التعقل أنه بمشاهده النفس النوريه عكوس المثل الإلهيه و أشعتها المتفاوته معها مرتبه فكما أن خياليات النفس عالم مثالها الأصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الأصغر لا علم العقل الأكبر اللهم إلا إذا فنت النفس فى العقل الفعال، س ره

٢- أى لا فى عالم الملكوت ثبوتا ظليا أى حكايات للعواكس و حكايه الشىء و ظلل الشىء ء ليس بشىء فهى كسراب بالنسبه إلى حقائق هذا العالم الطبيعى فهى ظهور الحقائق لا كنه ذواتها و السراب أيضا شىء ء مشاهد إلا أنه حكايه الماء و عكسه و هذا تحقيق حسن مبرهن ببرهان اللم و له غايه محكمه أيضا هى تطابق المثال و الممثل له لأن أكثر تمثيلات المتألهين العكس و الظل و الصدى و ثانى ما يراه الأحوال كقول العارف- S\ هر چیز جز او كه آيد اندر نظرت\ Z نقش دومين چشم أحوال بأشد\ Z . يعنى من حيث إنها ترى ذواتا مستقله منفصله، س ره

بالذات و كذا ثانيه ما يراه الأحوال من الصور و ثانيه الصوت الذى يقال له الصدى- كل ذلك عكوس و ظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسه الخارجيه كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات و ظلال و عكوس حاكيه لها- و حكايه الشئ ء ليست حقيقه ذلك الشئ ء كما فى النظم لبعض العرفاء(۱)

همه عالم صدای نغمه اوست كه شنيد اين چنين صدای دراز

### الإشكال الثالث أنه لو كان للأشياء وجود فى الذهن

#### اشاره

على ما قررتم يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانيه و الأنواع العرضيه(۲) فرد شخصى مجرد

۱- قبله- S\ عشق در پرده مينوازد ساز\Z هر زمان زخمه اى كند آغاز\Z. فالمراد بالنغمه هو الوجود المنبسط و النفس الرحمانى و كلمه كن إلى غير ذلك من الألقاب الحسنى و بالصدى الماهيات التى هى كالعكوس للوجودات و من هذا الاصطلاح ۳۰۴ قال الجامى- S\ يك صوت بر دو گونه همى آيدت بگوش\Z گاهى نداش نام نهى و گهى صدا\Z و قال فى موضع آخر- S\ از ندای تو در افتاد صدایى بحرم\Z خواست صد نعره لبيك ز اهل عرفات\Z و مثل ذلك كثير و فى المصراع الثانى من البيت الذى نقله المصنف إشاره إلى عدم نفاذ كلمات الله تعالى إذ لا يجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائما- ثم هذا الذى ذكره من التطبيق على الوجود و الماهيه مع عدم ملاحظه البيت السابق الذى نقلناه و إلا فدلالته الصريحه على سرىان العشق إذ كما ظهر صنعه و جماله فى كل الحقائق سرى عشقه الحقيقى فى كل عشق فعشقه النداء و باقى العشقات صدا و لو لا اختلاف العنوان لرجع إلى الأول إذ قيل إذا تم العشق فهو الله، س ره

۲- أصل الإشكال لزوم فرد مجرد للطبيعه الجسمانيه و أن يكون للنوع الواحد فرد مادى و فرد مجرد و فرد عرضى و فرد جوهرى لأن التجرد فوق الجوهرية و أما لزوم كون شئ ء واحد شخصيا و كليا فهو مذكور بالتبع و لم يجعله إشكالا على حده- إذ قد دفعه فى مطاوى دفع الإشكال الأول فتذكر، س ره

عن المادة و لواحقها من المقدار و الأين و الوضع و أشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كلياً و نوعاً.

بيان ذلك (١) أن كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم فى الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافه إبهامه أو يصير متشخصاً لا- سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك عن التشخص و وجود المبهم مبهما غير معقول و على الثانى يلزم أن يحصل فى ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم و الكيف و سائر العوارض الماديه إذ لو قارنها (٢) لم يجز أن يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني فى المجرد- لكن التالى باطل بديهيه و اتفاقاً (٣) فالمقدم كذلك.

### و الجواب عنه فى المشهور

أن الموجود فى الذهن و إن كان أمراً شخصياً- إلا أنه عرض و كفيه قائمه بالذهن و ليس فرداً من حقيقه ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا القياس فى تعقل الأعراض الجسمانيه.

و قد علمت من طريقتنا فى دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعيه الخارجيه فى الذهن معناها و مفهومها دون ذواتها و أشخاصها و أما كليه الموجود الذهني و صدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرداً عن التشخصات الذهنيه- و الخارجيه جميعاً (٤) و لا حجر فى كون شىء كلياً باعتبار و شخصياً باعتبار- سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجى و العقلى و إن ألح ملح و ارتكب مرتكب

١- أى بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانيه و هو محذور أصل الإشكال، س ره

٢- و أيضاً لو قارنها لم يصدق على ما لم يتصف بعوارض ذلك الكلى فلم يصدق على كثيرين مع أنه صادق و محمول مواطاه عليها، س ره

٣- ادعاء من المستشكل و كلاهما ممنوع كما سيشير إليه بقوله و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي، س ره

٤- لا يخفى أنه عند حذف المشخصات الخارجيه و الذهنيه المساوقه للوجود- يبقى نفس الماهيه التى هى لا كليه و لا جزئيه و هذا الجواب من غيره و مذاقه قدس سره فى الكليه سعه الوجود العقلى كما كتبناه سابقاً، س ره

أن الإنسانية التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة و هي جوهر أيضا و حاله في الذهن و محلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا.

و العجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعانى الجوهرية الذهنية- قائلا إن الجوهر ماهيه من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع و شنع على القائل بكون صورته الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورته و توهمه ألصق به و ألزم كما يظهر عند التعمق و التدبر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأصناف الجوهرية- التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا و كذا إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهنية كذلك فكذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعانى و حينئذ لا فرق بين القول بكون صورته الذهنية كيفا بالحقيقة و بين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق أن مفهوم الإنسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية(١) يصدق عليها معانيها بالحمل الأولى و يكذب عنها بالحمل المتعارف و دلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول و أتباعه كما هو المشهور و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجردا و بعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهه و لا برهان و لا وقع على امتناعه اتفاق كيف و قد ذهب العظيم أفلاطون و أشياخه العظام(٢) إلى أن لكل

- 
- ١- و ينبغي التنبيه إلى أن كونها كصفات إنما هو من حيث أخذها في نفسها ناعته للنفس و صورته علميه لها و لا قياس حينئذ إلى خارج و أما بالقياس إلى الخارج فإنما هي مفاهيم لا جوهر و لا عرض، ط
  - ٢- و أيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحد و هو في الواجب مجرد عن الماهية و في غيره مقارن لها- إن قلت فما المعتبر في تعريف الإنسان مثلا- قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعي و المثالي و إن كان كظل لازم و من الناطق ما هو أعم مما بالفعل كالعقل بالفعل أو الفعال و مما بالقوه كالعقل بالقوه و العقل المنفعل و من الحس و الحركة ما هو أعم من مبدئهما بالقوه أو بالفعل و من العلم الحضوري الفعلي و من النمو أعم من مبدئه بالقوه أو بالفعل و من التغذية أعم من المثاليه و من وجدان وجود النفس النباتيه بنحو أعلى و أبسط، س ره



نوع من الأنواع الجسمانية فردا فى عالم العقل و تلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع و هى ذوات عنايه بها و الدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك و التفاوت فى وجوداتها بحسب التماميه و النقص و التقدم و التأخر على تقدير تماميته و إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود و موطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين و بحسب المواطنين- و الحق أن مذهب أفلاطون و من سبقه من أساطين الحكمة فى وجود المثل العقليه للطبائع النوعيه الجرمانيه فى غايه المتان و الاستحكام لا- يرد عليه شىء من نقوض المتأخرين و قد حققنا قول هذا العظيم و أشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شىء من النقوض و الإيرادات التى منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم و فقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم و معتمد أقوالهم على السوانح النوريه و اللوامع القدسيه التى لا يعترىها و صمه شك و ريب- و لا شائبه نقص و عيب لا على مجرد الأنظار البحثيه التى سيلعب بالمعولين عليها و المعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها و يتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمه لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء و الأولياء و إن لم يذكروا حجه على إثبات تلك المثل النوريه و اكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحه المتكرره التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه و الجزم بما شاهدوه ثم ذكروه و ليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف و إذا اعتبروا أوضاع الكواكب و أعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيله الحس المثار للغلط و الطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفه المبنيه على أرصادهم العقليه المتكرره التى لا يحتمل الخطاء كان أحرى.

## الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارا

### إشاره

حين تصور الحراره باردا عند تصور البروده معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا- كافرا مؤمنا متحيزا لأن الحار ما حصل فيه الحراره و البارد ما حصل فيه البروده- و كذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و الأمور المتضاده- و بطلانه ضرورى.

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل فى أذهاننا حقائق تلك الأشياء و تحل فيها و الحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا و نعوتا للذهن.

### و الجواب عنه بوجوده.

### الأول و هو من جمله العرشيات-

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أى النفس الناطقه عند إشراق نورها على القوه الباصره(١) يدرك بعلم حضورى إشراقى- ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين- فكذلك عند إشراقه على القوه المتخيله يدرك بعلم حضورى إشراقى الصوره المتخيله الخارجيه المبايه للنفس من غير حلول الصور فيها و اتصاف النفس بها بل كما يرى

١- بل للإضراب لما أجب على طريقه نفسه قدس سره بأن التخيل عندنا بالإنشاء و الفعاليه فقيام الصور الخياليه بالنفس عندنا قيام صدورى و هذا لا- يوجب اتصاف النفس بها أجب على طريقه الشيخ الإشراقى. ثم إنه قدس سره خص البحث بالصور الخياليه مع عموم الإشكال للعقليات أيضا فإن الحراره النوعيه القائمه بالعقل أيضا توجب اتصافه بها لوضوح المرام على طريقته قدس سره- إذ لا قيام للعقليات لاتحاد العاقل بالمعقول و لأن التعقل بانسلاخ النفس و ارتقائها من هذا العالم الأدنى إلى العالم الأعلى و بإضافتها الإشراقيه الشهوديه إلى أرباب الأنواع- و العرض و أن لا فرد إبداعى له فى عالم الإبداع لكن أعراض ذلك العالم متحده الوجود بجواهرها لا يمكن أن يكون مقام وجود الموضوع خاليا عن مقام وجود العرض هناك و بالعكس و إلزم الاستعداد و القوه و ماده هناك هذا خلف و لذا قالوا طعم السكر مثلا و السكر هناك موجودان بوجود واحد فمناطق الجواب عدم الحلول و هو مشترك فلذا لم يتعرض للعقليات فالجواب الأول أخص بالخياليات و الثانى بالعقليات و أما الثالث المذكور فى كتب القوم فمشترك بينهما، س ره

و يحس صور الأشياء الخارجيه بالبصره و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيه- و يشاهدها بحواسها الباطنيه من غير حلولها في ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالفرقه بين المشاهده في اليقظه و المشاهده في النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخياليه قيام حلولى بالنفس نقول إن شرط (١) الاتصاف بشىء الانفعال و التأثير منه دون مجرد القيام فإن المبادى الفعاله لوجود الحوادث الكونيه مع أن لها الإحاطه العلميه على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات و أعراضها الجسميه لأن قيام الصور الكونيه بمباديها العاليه من جهه الفعل و التأثير في تلك الصور دون الانفعال و التأثير عنها و لا نسلم أن مجرد قيام الشىء بالشىء يوجب اتصافه بذلك الشىء من غير تأثر و تغير و لست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر- لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلا

### الوجه الثانى و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا- يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافرا و كذا الحكم فى أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد أعمال رويته فى ذلك التحقيق لينحل منه

١- إن قلت كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلميه و لم تكن هى له ثم كانت و ليس الانفعال التجددى إلا هذا كيف و قد سموا علم النفس انفعاليا و علم المبادى فعليا. قلت المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققه فى عالم الكون المادى أى ذوات الصور المحفوظه الماهيات فى المواطنين و الدليل عليه قدس سره الصور الكونيه و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعليه الصور الماديه فى النفس و منع انفعالها منها و إنما لها أعداد لأن يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم أو من النفس كما هو مذهبه قدس سره- و لو سلم فعندهم الإدراكات الجزئيه فى النفس بفاعليه ذوات الصور فيها و أما على طريقه المصنف قدس سره فصورها تنبعث من ذات النفس و باطن ذاتها فلا عجب فى كون قيام الصور بها حلوليا و ارتساميا و عدم الانفعال عنها و عن ذاتها كيف و معيار الانفعال أن يكون الصور من الغير و أن يكون قبولها بمدخله الماده لا عدم الارتسام كما فى الصور المرتسمه فى المبادى العاليه، س ره

الإيراد بنظائر هذه النقوض.

### الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور فى الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهويه العينييه و غير المتأصل الذى به الصوره العقليه فإن المتصف بالحراره ما يقوم به الحراره العينييه لا- صورتها الذهنيه- فالتضاد إنما هو بين هويه الحراره و البروده و أشباههما لا بين صورتى المتضادين و بالجملة هذه الصفات يعتبر فى حقائقها أنها بحيث إذا وجدت فى المواد الجسمانيه تجعلها بحاله مخصوصه و تؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلا- الحراره تقتضى تفریق المختلفات من الأجسام و جمع المتشابهات منها و الاستقامه حاله قائمه بالخط مما يكون أجزاءه على سمت واحد و قس عليه الانحناء و التشكلات فإذا عقلناها و وجدت فى النفس المجرده حاله فيها لم يلزم إلا- اتصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حاره أو بارده أو متشكله أو غير ذلك لا أن تصير النفس موضوعه لهذه المحمولات الانفعاليه المادييه.

و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجرى فى النقض بلوازم بعض الماهيات و الأوصاف الانتزاعيه و الإضافيات كالزوجيه و الفرديه و الوجوب و العليه و الأبوه و أمثالها مما ليست من الأمور الخارجيه و كذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع و العدم و أمثالهما إذ لا- يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجيه و العليه و الامتناع- من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتباريه عقليه من لوازم الماهيات أو عدميه من صفات المعدومات.

و يمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه فى هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعانى حظا من الوجود(1) فالزوجيه مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل و الخارجى له

١- و سيأتى عن قريب بعد مبحث الوجود الذهنى و حاصل الجواب أن وجود الزوجيه كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجيه فهذا الكون لها بالنسبه إلى الأربعة الخارجيه و الأربعة الذهنيه لا بالنسبه إلى النفس الناطقه فقيام الزوجيه بوجودها الأصيل و هو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها و مصححه الأربعة مثلا لا النفس و هذا القدر يقول به القوم أيضا القائلون بأن وجود الانتزاعيات يعنى وجود منشأ انتزاعها، س ره

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجيه فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا-تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيه بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين و كذا الحكم فى نظائرها و أما العدم و أمثاله فلا صورته لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صورته و عنوانا لأمر باطله و يجعلها وسيله لتعرف أحكامها.

### الإشكال الخامس أن الذهن موجود فى الخارج و الأمور الذهنيه موجوده فيه

#### إشاره

على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشئ ء موجود فى ذلك الشئ ء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت-

#### و الجواب أن الموجود فى الموجود فى الشئ ء

(١) إنما يكون موجودا فى ذلك الشئ ء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز و الكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج- فإن الحاصل من المعلوم فى الذهن صورته لا هويه و الوجود ظلى لا متأصل و من الذهن فى الخارج هويه و الوجود متأصل و معنى فى فى الموضوعين مختلف (٢) و كذا استعمالها فيهما و فى المكان و الزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقه و المجاز لأن كون الشئ ء فى الخارج ليس من قبيل الماء فى الكوز بل معنى كون الشئ ء فى

١- و أيضا نلتزم كون الأمور الذهنيه موجودات خارجيه فإن الموجود الذهني فى نفسه و من حيث كونه هياه الأمر الخارجى و هو النفس خارجى و إنما كونه ذهنيًا بالقياس إلى ما فى الخارج أعنى ما خرج من النفس كما أن لفظ زيد و النقش الدال عليه وجود لفظى و كتيبى لزيد و هما فى أنفسهما موجودان خارجيان، س ره

٢- لما كانت العلوم البرهانيه تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقه معروضه لمحمولاتها الذاتيه أو أمور حقيقه كذلك استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوى عرضى خارج عن ماهياتها و لذلك تختلف الألفاظ المستعمله فى هذه العلوم مع الألفاظ المستعمله فى اللغه و العرف العام فربما كان اللفظ مشتركاً معنويًا فى اللغه و العرف و مشتركاً لفظياً فى هذه العلوم و لهذا ذكر المصنف ره أن لفظه فى فى قولنا المعنى فى الذهن و قولنا الذهن فى الخارج لمعنيين مختلفين و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظى دون المشترك المعنوى، ط

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و كونه فى الذهن هو أن لا يكون كذلك

## الإشكال السادس

### إشاره

أنه يلزم أن يوجد فى أذهاننا من الممتنع الكليه أشخاص حقيقه يكون بالحقيقه أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأننا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذا المعنى متشخصا و متعينا فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع أن بديهه العقل - يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن و الخارج و كذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد فى الخارج أيضا لأنه إذا وجد فى الذهن فرد مشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني و إلا لم يكن شريكا للبارى تعالى.

## و الجواب أن القضايا التى حكم فيها على الأشياء الممتنعه الوجود

(١) عمليات غير بتيه و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعه العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين و شريك البارى و الجوهر الفرد و أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عدم علتة و عدم العدم و مفهوم الممتنع لا- على أن ما يتصوره هو حقيقه الممتنع إذ كل ما يتصور و يوجد فى الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقه الباطله و مناط صحه كون مفهوم عنوانا لماهيه من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

١- نعم يبقى هنا إشكال آخر مهم و هو سابع الإشكالات الستة المذكوره فى المتن - و هو أن لازم ثبوت الوجود الذهني و الظهور الظلي أن يتحقق لكل صورته علميه و معنى ذهنى مصداق واقعى إذ لا معنى لوجود ذهنى لا وجود خارجى وراءه يحكى عنه و لازمته أن لا- تقدر النفس على تصور المحال و المعدوم و كل عنوان بسيط ذهنى لا خارج له يطابقه. و الجواب عنه من طريق الفرض و القضية الغير البتية مصادره فإن نفس الفرض إيجاد ذهنى لما لا خارج له يطابقه و هو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال و حسم هذا الإشكال موكول إلى ما سنبينه إن شاء الله تعالى من كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها و الفرق فى ذلك بين المفاهيم الماهويه و غيرها المسماه بالعناوين الذهنيه فى بحث الماهيات، ط

منها حملا- أوليا و إن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما- و يجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعه باطله الذات مجهوله التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به و باعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن و كونه عنوانا لماهيه باطله يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن و موجود و امتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملا أوليا و باعتبار كونه عنوانا لطبيعه مستحيله من هذه الجهة و من هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود و تشخصه عين ذاته و وحدته مغايره لما يفهم من الوحده فإن الحكم بعينيه التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينيه التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه و هو الحى القيوم جل ذكره و إن تقدر عن أن يتمثل فى ذهن من الأذهان.

فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حمليات غير بديهية(1) و هى و إن كانت مساوقه

١- أى القضايا المنعقدة فى الممتنعات و فى الواجب جميعا بقريته قوله قدس سره حيث لم تكن طبيعه متحصله أصلا أى كالممتنعات أو فى الذهن أى كالواجب تعالى و لكن عدده القضايا التى حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البديهيه غريب جدا- إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع فى الخارج تحقيقا لا تقديرا و ملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديرا لا تحقيقا و واجب الوجود هو حقيقه الحقائق و كل التحقيقات للمتحققات أطلال لتحقيقه و هو أحق بالتحقق من كل متحقق. اللهم إلا- أن يقال لما كان مفاد الهليه البديهيه أن كل فرد صدق عليه طبيعه كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطه بتحقق فرد فى الخارج مصداق للطبيعه و بتحقق الطبيعه فى الذهن لتكون آله لملاحظه الفرد و يسرى الحكم عليها إليه- ففى قضايا الممتنعات و إن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصله فى الذهن لكن لا تحقق لأفرادها- تحقيقا فكانت غير بديهيه و فى قضايا الواجب و إن تحقق الفرد تحقيقا إلا- أنه لا- طبيعه حاصله فى الذهن من ذلك الفرد. إن قلت لو كان استحاله حصول الواجب بحقيقته مناطا لكون القضايا المنعقدة فيه غير بديهيه لكانت القضايا التى حكم فيها على الأمور العينيه و الأفراد الخارجيه غير بديهيه لاستحاله حصولها بحقائقها العينيه فى الذهن إذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن اكتناحه كذلك الوجود العينى الإمكانى لا يحصل فى الذهن و إلا لزم الانقلاب كما تقرر- قلت الوجود العينى الإمكانى و إن كان لا يحصل فى الذهن إلا أن له ماهيه تحصل بكنهها فى الذهن و هى الأمر المحفوظ فى كلتى نشأتى الخارج و الذهن و المشترك بين الوجود الخارجى و الذهنى بخلاف وجود الواجب تعالى إذ لا يحصل فى الذهن و لا ماهيه له حتى تحصل هى فيه محفوظه فى الخارج و الذهن و مفهوم الواجب أو الوجوب و مفهوم الموجود البحت و الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه و عنوان من عنواناته و وجه الشئ ء هو الشئ ء بوجه بعيد بل وجه الشئ ء بما هو وجه الشئ ء و آله لحاظ ليس بشئ ء لا ملحوظا بالذات فهو مرآه لملاحظته فلذا كان مصححا للحكم على الواجب تعالى الشخصى و مفهوم الواجب واجب بالحمل الأولى، س ر ه

للشرطيه لكنها غير راجعه إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تتمه فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعه متحصله أصلاً أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض و تم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعه الموقته أو المقيده ليلزم كون القضية مشروطه في المعنى

#### فصل (٤) في زياده توضيح لإفاده تنقيح

اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكوره في الوجود الذهني و تعسر عليهم التخلص عن الجميع (١) اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها و أظلالها المحاكيه عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان و الوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها و يجرى عليها الأحكام و يخبر عنها- و لا- يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجوده في الذهن لورود هذه الإشكالات- فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم و أنموذج

---

١- قد ينسب القول بالشبح إلى القدماء، س ره



له نوع محاكاة عنه كما حاكاه اللفظ و الكتابه إلا- أن محاكاتها للمعاني بحسب الوضع و محاكاه النقوش الذهنيه بحسب الطبيعه.

و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بأنفسها- وجودا في الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيه و الهيئات الصوتيه- إذ لا- يقول أحد أن كتابه زيد و اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه(١) بخلاف إدراكه و تصوره فإنه يجرى عليه أحكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما و إحداث مذهب ثالث.

و سلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره و ما يرد عليه تشحيذا للأفهام و توضيحا للمقام.

و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمه هي أن ماهيه الشئ ء متأخره عن موجوديتها(٢) بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهيه من الماهيات إذ المعدوم الصرف ليس

١- هذا ممنوع كيف و قد قال جم غير أن الاسم عين المسمى و هذا و إن كان أعلى مصاديقه و معانيه ما قال الحكماء إن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ما قاله العرفاء إن الاسم بالحقيقه هو الوجود المطلق الحقيقى المأخوذ مع تعين من التعينات الصفاتيه العاليه- إلا أنه يجرى هاهنا أيضا بقول مطلق فإن الوجود اللفظى أو الكتبى للشئ ء بما هو وجهه و ظهوره و آله لحاظه ليس أجنبيا منه و لذا يسرى الحكم عليهما إليه فبهذا النظر ليس شئ ء منهما على حiale، س ره

٢- إن قلت كيف يسوغ للسيد قدس سره مع إفراطه فى القول باعتباره الوجود و أن لا فرد له خارجا و لا ذهنا و أن لا قيام له و لو عقلا- بالماهيه بل مناط موجوديه الماهيه- اتحادها مع مفهوم الموجود كما مر أن يقول بتقدم الموجوديه على الماهيه. قلت مراده بالموجود المتقدم هو الماهيه الصادره عن الجاعل و بالماهيه المتأخره نفس شئيه الماهيه من حيث هي التى اعتباريتها اتفاقيه إلا أنه يقول كل ما هو فى الخارج بعد الصدور ماهيه من الماهيات و كذا كل ما هو فى الذهن فما يشار إليه أنه ماهيه نفسها بعد الصدور هي الموجود و ليس مفهوم الموجود فيها حكايه عن أمر ينضم إليها فى شئ ء من المواطنين لأن الوجود نفس كون الماهيه و تحققها لا أنه أمر ينضم إليها- فكما أن المصنف قدس سره ينكر الشئيين إلا بالتحليل الصرف و التعمل البحث و لحاظ شئ ء واحد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجوديه الإنسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقى إذ لا يحاذى شئ ء مفهومه حتى ينافى الاتحاد كذلك يقول السيد قدس سره- لا يحاذى مفهوم الموجود شئ ء سوى نفس الماهيه فهو متحد معها و ليس هنا شئان يحاذيانهما إلا- أن هنا إنسانا و مفهوم موجود و فرسا و مفهوم موجود و هكذا معنى كون الممكن زوجا إذ له وراء مفهوم الموجود ماهيه يمكن كونها محكيا عنها بالموجود أو المعدوم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقه لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم و لا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم. و يؤول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت- إذ لا استواء له بالنسبه إلى الموجود و المعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصه- و لا يخفى عليك بطلان ما ذكره فى الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه و أن حيثه الصدور إن كانت أمرا حقيقيا فليكن هي الوجود الحقيقى و إلا- فلا- يمكن أن يطرد بها العدم و إنما عدده المصنف قدس سره قريبا من التحقيق

لموافقات بينهما فى بعض القواعد- كما مر فى أوائل هذا السفر فتذكر، س ره

له ماهيه أصلا و ليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل و تحقق إما ذهنا أو خارجا لم يكن ماهيه من الماهيات.

فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهيه(١) أما هذه الماهيه فتصير هذه الماهيه موجوده ثم تصير هذه الماهيه و هو ظاهر البطلان أو ماهيه أخرى و هو أفحش - مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا- حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا- فلأن هذا التقدم رتبى لا زمانى- و ارتفاع النقيضين فى المرتبه جائز كما سنبين مرارا(٢) و أما ثانيا فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شىء معين فصار إنسانا حتى يتأتى التريد بأن هذا الشىء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد هو إنسان و موجود فتحققه و حصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهيه الإنسان و أيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا- يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعه على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعه أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا

- 
- ١- المورد توهم من الصيروره هاهنا الصيروره التركيبيه فأورد ما أورد و حق الجواب هو أن المراد من الصيروره هاهنا الصيروره البسيطة و هى صيروره الشىء لا صيروره الشىء شيئا فاعتبر و حاصل الجواب الثانى يثول إليه، ن ره
  - ٢- أى فى مرتبه الموجوديه المطلقه لا- إنسان و لا- فرس و لا- غيرهما من التعينات- و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله فى الجواب الثانى ليس معنى وجد أنه وجد شىء معين، س ره

أو ليس بزواج فيكون الأربعة ليست بزواج ثم تصير زوجا و بطلانها ظاهرا.

إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجوديه الماهيه متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيه أصلا و الوجود الذهني و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن - لا استبعاد أن يتبدل الماهيه أيضا فإذا وجد شىء فى الخارج كانت له ماهيه إما جوهر أو كم أو من مقوله أخرى و إذا تبدل الوجود و وجد فى الذهن انقلبت ماهيته و صارت من مقوله الكيف و عند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيه فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح و يرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصله فى الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقه(١).

قلت ليس للشىء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقه معينه يمكن أن يقال هذه الحقيقه موجوده فى الذهن و فى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث إذا وجد فى الذهن انقلبت كيفا و إذا وجدت الكيفيه الذهنيه فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها فى الذهن وجودها فيه و إن انقلبت حقيقتها إلى حقيقه أخرى فذلك حاصل و إن أريد أنها توجد فى الذهن باقيه على حقيقتها العينيه فلم يبق عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل و فى الذهن ليحكم عليه و لا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد فى الذهن أمر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول و إن انقلبت حقيقته و ماهيته بتبدل الوجود.

فإن قلت إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجيه من الجواهر و الأعراض و بين الكيفيات الذهنيه أى الصور العلميه ماده مشتركه يكون بحسب

---

١- هذا حق طلق للوجود الحقيقى و ليس عنده سوى المفهوم و الماهيه التى هى مثار الاختلاف بأنواعها و أجناسها و غيرها فليت شعري ما هذه الذات بذاته فهى كالماهيه المطلقه و الشئيه العامه من المعقولات الثانيه، س ره

الوجود الظلى كيفا وبحسب الوجود الخارجى من مقوله المعلوم كما قرروا الأمر فى الهىولى المبهمه فى ذاتها حق الإبهام و  
تصير باقتران الصوره تاره ماء و تاره هواء و تاره نارا و ظاهر أنه هناك ماده مشتركه بين جميع الموجودات.

قلت إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر فى صفته كانقلاب الأسود أبيض و الحار باردا أو صورته كانقلاب النطفه  
جنينا و الماء هواء و أما انقلاب نفس الحقيقه بتمامها إلى حقيقه أخرى فلا يستدعى ماده مشتركه موجوده بينهما(١) نعم يفرض  
العقل لتصوير هذا الانقلاب أمرا مبهما عاما هذه خلاصه ما ذكره هذا الحبر العلامه فى تعاليقه.

و اعترض عليه معاصره العلامه الدوانى بقوله لا يخفى على من له أدنى بصيره- أن انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول أن  
ينقلب الماده من صورته إلى أخرى- أو الموضوع من صفه إلى أخرى و ليس لكل أمر يوجد فى الذهن محل أو موضوع- سوى  
الذهن باعتبار حصوله فيه(٢) و معلوم أن الذهن لا ينقلب من الصوره الذهنيه- التى هى عنده كيف إلى الأمر الخارجى الذى هو  
جوهر مثلا و ليت شعرى ما هذا الأمر الواحد الذى زعم أنه بحيث إذا وجد فى الخارج كان ماهيه و إذا وجد فى الذهن كان  
ماهيه أخرى و كيف ينحفظ الواحد مع تعدد الماهيه ثم متقدم

١- أن هذا لشىء عجاب أيها السيد الجليل إذا لم يمكنك إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصرا على أن إحداهما  
هى الأخرى و ما الداعى للإنسان أن يقول السماء هى الأرض و ليس فى نظر عقله منهما شىء أصيل إلا ماهيتهما و هى ليست  
إلا مثارا للاختلاف و البيئونه و تصحح أين أحدهما من الآخر لا الهوهويه و الوجود الذى هو وجهه وحده الماهيات و مصحح  
الهوهويه عنده اعتبارى محض و فى انقلاب أمر فى صفته أو فى صورته لو لم يكن فرضا إلا مجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل  
أحد أن إحداهما هى الأخرى و لما كان فيهما أمر مشترك صحح الهوهويه و قوله نعم يفرض العقل إلخ أعجب من هذا لأن  
ذلك الأمر المبهم مثل الشئيه العامه و نفس مفهوم الأمر المبهم- و غير ذلك من الأمور العامه و هى من المعقولات الثانيه و  
ليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهوهويه فى نفس الأمر و الحقائق المتباينه لا تصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر متحده،  
س ره

٢- وجد فى بعض النسخ زياده العبارة الآتيه بعد قوله باعتبار حصوله فيه كيف و من المعلومات ما ليس له محل أصلا، س ره

الموجوديه غير بين و لا مبين و على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمه كانت أو متأخره لا يغير حقيقه المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقه فلا- بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن - مغايرا بالماهيه للحاصل فى الخارج و هو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى و ما ذكره من أن حصول الماهيه فى الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان- أو ينقلب إلى ماهيه أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد فى الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالماده أو كالجنس مثلا- لم يصدق أن هناك شيئا واحدا- يكون تاره ذلك الأمر و أخرى أمرا آخر و الفطره السليمه تكفى مئونه هذا البحث- و أنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجى فى الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه و أن الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الأمر الخارجى بل هو قائل بذلك و أنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجواهر بل كيفا نفسانيا مثال الجواهر و لو فرض وجود الجواهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس- بل نقول إن الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات النفسانيه فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجى عين الجواهر فلا- يصدق أنه لو وجد فى الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج و ليس جوهرا- و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أى قائما بذاته جواهر فكذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف و الكيف النفسانى القائم بغير النفس ممتنع الوجود و الجواهر من أقسام ممكن الوجود و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس و انقلاب حقيقته إلى حقيقه الجوهريه يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح أيضا انتهى(١).

١- هذا الشق هو المراد و ليس جاريا فى الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائلا بالانقلاب و شبح الشىء ليس عينه و هو نفسه أيضا ليس قائلا بالعينيه بل هو متحاش عنها، س ره

و غايه ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجيه- من الجوهر و الكم و غيرهما إلى الكيف في الذهن إن لكل من الحقائق العينية ربطا خاصا بصوره ذهنيه به يقال إنها صورته الذهنيه و يجد العقل بينهما ذلك الربط- و حقيقه ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه و لا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شىء وجود كل شىء آخر (١) لأنه فرق بين أن يقال لو وجد ألف مثلا في الخارج- و انقلبت حقيقته إلى حقيقه ب كانت عين ب أو يقال لو وجد ألف في الخارج كان عين ب قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنيه كان كيفا نفسانيا لا- جوهرنا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط- لا- مع انخفاض كونه كيفيه نفسانيه فإن وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته- إذ الحقيقه الذهنيه مشروطه بالوجود الذهنى و الحقيقه الخارجيه مشروطه بالوجود الخارجى و بالجمله فوجود الأمر الذهنى في الخارج عباره عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقه الخارجيه أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه و يمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق و أبعد من المفاسد المذكوره- و هو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتيه التى هى مبادئ تعرف الذاتيات و امتيازها عن العرضيات كالجسميه المعبره فى مفهوم الشجر المقترضه للتحيز و قبول الأبعاد و الصوره النباتيه المقترضه للنمو و التغذية و إذا حصلت تلك الحقائق فى الذهن كانت صوراً علميه ناعته للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما و صارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانيه (٢) فعلم أن الحقائق الكليه من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى أثبتها

١- صحه هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب يستدعى أمرا مشتركا بين ا و ب- و لكن الكلام فى أنه إذا لم يكن أمر مشترك فلا مصحح للانقلاب و لا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون أمر باق فى الحالين فلم يكن فرق بين القولين و إليه أشار قدس سره بقوله فيه ما فيه و أما جريان ما ذكره فى القول بالشبح فمدفوع بما ذكرناه فى الحاشيه السابقه، س ره

٢- فيه أنه قياس مع الفارق فإن الهيولى بحسب التحصل الصورى لا- متعينه و أما ماهيتها و مقولتها فمتعنتان بخلاف تلك الحقائق الكليه المدعاه فى المقام و الماهيات الإمكانيه التامه أو الناقصه أى النوعيه أو الجنسيه أو غيرهما كلها جائزه الاكتناه للعقل- و ليت شعرى ما تلك الحقيقه الكليه و الطبيعه المرسله المحفوظه بين الحقائق التى هى كحخصها فما ذلك الماء مثلا المشترك بين الماء الذى هو جسم بارد رطب و بين الماء الذى هو عرض و كيف نفسانى فإن كانت تلك الحقيقه الكليه المحفوظه جزءا خارجيا لها كانت البسائط الخارجيه كالأعراض و كالعقول مركبات خارجيه و كانت لإمكانها تحت مقوله من المقولات و إن كانت الحقيقه جزءا عقليا كانت جنسا و مراتبها أنواعا لها فتحقق قدر مشترك بين الموجود من الأجناس العالیه البسيطه و بين صورتها الذهنيه فلم تكن بسائط و لا- أجناسا عوالى هذا خلف و إن كانت عرضيه محموله بالضميمه لم تكن المراتب متحده إذ اشتراكها فى أمر عرضى لا ذاتى مع أن هذا القائل أيضا يدعى أنه يقول بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن و إن كانت عرضيه بمعنى مجرد خارج محمول كالمعقولات الثانيه فبالطريق الأولى لا يصحح النفسيه و الهوهويه و المصنف قدح حيث يقول بأصالة الوجود يمكنه أن يقول فى الإنسان مثلا- أصل محفوظ بين مراتبه من الإنسان اللاهوتى و الجبروتى و الملكوتى و الناسوتى بل وجوده اللفظى و وجوده الكتبى و هو الوجود الحقيقى الذى هو جهه الوحده و الهويه و المفهوم العام و هو مفهوم الإنسان اللابشرط المقسمى و الماهيات الخاصه فيها اعتباريه و أما هذا السيد الجليل فليس على رأيه إلا الماهيات التى هى مثار للاختلاف و عدم التصالح كما مر غير مره فأين الزند من العرار و السراج من الشمس فى وسط النهار و لن يصلح العطار





المعلم الأول و أتباعه من حيث إنها ليست متعينه أصلا و ليست لها حقائق متحصله- بها تدخل من حيث هي تحت مقوله من المقولات بل هي مبهمه غايه الإبهام إنما يتحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقه المائيه إذا لوحظت- من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلًا و إذا وجدت في الذهن و قامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسانيه و هي بنفسها لا- يتحصل بشىء منها و لا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمه المأخوذه مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم.

فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم و لا يظهر صحته أيضا لأن الشىء لا ينفك عن ذاته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى و أيضا على هذا التقدير لا- يكون لشىء واحد وجودان ذهنى و عيني- قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهيه و هو الذى ساق

عندنا إليه البرهان فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجى أو الذهنى و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقه أصلا لا جوهرية و لا عرضيه و لا مبهمه و لا معينه فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرًا و إلا لكان عرضا و كذا بالنظر إلى وجوده الذاتى إن كان قابلا للأبعاد كان جسما و إن كان مقتضيا للنمو و التغذى كان ناميا و قس عليه الحساس و المتحرك و الناطق و الصاهل - فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات فى الخارج تحقيقا أو تقديرا و إذا لم تلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضيه من العلم و الكيف و أمثالهما - و إن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظه خصوص أحد الوجودين (١) لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقه من الحقائق و لا يحيط بها تعبير الألفاظ - و تأدى العبارات و تحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف و اللاتعين البحث - فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات و عدم انفكاك الذاتى عن ذى الذاتى فى الوجودين (٢) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنيه العرضيه لا من حيث وجودها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها العينى الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا و جسم و نام و يحكم عليها

١- حقيقه الوجود المطلق البسيط النورى لم يصلح لأن يشار إليها لأن الإشاره تنال المتعينات و تلك الحقيقه بذاتها لا تعين لها و إن كانت عين الهويه و ليس الكلام فيها بل الكلام فى الماهيه المطلقه المبهمه المأخوذه معها و قد علمت أن المتعينات منها اعتباريه فضلا عن المطلقه المبهمه التى هى من المعقولات الثانيه ففرق بين ما لا يقبل الإشاره و لا يحيط به العبارة من لا شئيه و بين ما لا يقبلهما من فرط الشئيه - و التحصل و النوريه فقله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضيه موجهه و لا وجود لموضوعها،  
س ر ه

٢- هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتى إذ قد ظهر أولا أن معناه انحفاظ الماهيه المطلقه التى لوحظت بشرط مطلق الوجود و قد ترقى هاهنا بإثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقه الخارجيه التى هى مرتبه من الماهيه المطلقه فى الحقيقه الذهنيه بأخذها آله لحاظ الخارجيه فيجربى على الذهنيه أحكام الخارجيه و ذاتياتها كما يسرى إلى الخارجيه أحكام الذهنيه فالماء الذهنى مثلا جوهر بجوهرية الماء الخارجى و هكذا جسميته و سيلانه و نحوهما، س ر ه

بما يقتضيه حقيقته العينية و ينتزع عنها الذاتيات الخارجيه مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما و لا سيالا و لا ربنا و لا- ثقيلًا- بل هو كيفيه نفسانيه لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجوده مشخصاتها و عوارضها اللاحقه لوجوده حصلت له قوه و بصيره روحانيه(١) ينظر إلى حقيقه واحده هي مبدأ المياه الجزئيه و كوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآه لتعرف أحكامها و أحوالها الخارجيه و كذلك يستتبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا و على هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحه كشفيه- و مباد قويمه إلهاميه بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقيه- و على الذائعات المقبوله دون المقدمات البرهانيه و لذلك من رام منهم إفاده تحقيق أو زياده تدقيق إنما جاء بالحقاق منع و نقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعته من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون و ما ظلمهم الله و لكن كانوا أنفُسهم يظلمون

### فصل (٥) في بيان مخلص عرشى في هذا المقام

و هاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الوارده على القول بالوجود

١- هي الوجود الواسع المحيط للماء العقلي الذي هذه المياه الجزئيه رقائقه- و المفهوم الكلى المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته- لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود فذلك المفهوم يحمل بهو هو على هذه الماهيات- التى للجزئيات و الرقائق و ذلك الوجود الواسع أيضا هو هذه الوجودات لكونه جامعا لها بنحو أعلى و أبسط فى مقام ذاته الشامخ و تلك الوجودات أيضا هي هو لكونها ظهوراته فهي حاكيه إياه بنحو الضعف و هو حاك إياها بنحو التمام هذا ما يلائم مذاق المصنف قده و لا يستقيم على مذاق السيد كما لا يخفى، س ره

الذهنى من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق و ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم و الصورة النفسانيه من باب المجاز و التشبيه- بل مع التحفظ على قاعده انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات و كون الصور العلميه كفيات حقيقه(١) و هو أنا نقول إن للنفس الإنسانيه قوه بها ينتزع المعقولات الكليه من الأعيان الخارجيه و من الصور الخياليه و الأشباح المثاليه- و لا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المتزع يتأثر بكيفيه نفسانيه هي علمها به- فيعلم حينئذ أن للنفس هناك كيفيه حادثه عند انكشاف هذا المعنى و الحكماء قالوا- إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصور فتلك الكيفيه النفسانيه هي هذه الصور العقلية فهي قائمه بها ناعته لها فلهذا فسر العلم بالصوره الحاصله من الشئ ء عند العقل و لما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينيه لا- من حيث وجودها العينى فى الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقوله من تلك المقوله فاستشكل الأمر و اشتبه الحق.

و تحقيق الحق(٢) فيه أنه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلا و يوجد معه صفاته و أعراضه و ذاتياته كالأبيض و الضحاك و الماشى و الجالس و النامى و الحيوان

١- هذا إلى قوله و تحقيق الحق إحقاق لكون العلم كيفا حقيقيا بالوجدان و بيان للإشكال، س ره  
 ٢- الملاك فى حل الإشكال أن تثبت فى الصور العلميه وراء ماهياتها و وجودها فى الذهن ماهيه أخرى لها وجود آخر منضمه إلى ماهيات الصور المعلومه حتى يكون هنا كيف حقيقى و أنى له ذلك كما قالوا إنا إذا فتشنا إلى آخره فبمجرد جعل العلم أو الكيف تاره عرضا و تاره معروضا مع أنه لا انضمام هنا لا ينحل الإشكال و قياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق فإن الأبيض أو الضحاك مثلا محمول بالضميمه فإن نحو وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع و العرض تركيب اعتبارى بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا وراء الصوره التى هي من مقوله المعلوم شئ ء- و ما يقال العرض و العرضى واحد معناه أن العرض إذا أخذ لا- بشرط صار عرضيا محمولا- على المعروض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود أى يلاحظ البياض اللا بشرط مثلا مرتبه من وجود المعروض و غير مباين عنه بل معدودا من صقعه لا أن مرتبه واحده من الوجود وجود لهما و إلا لطوى بساط المقولات العرضيه لأن موجودا واحدا لا يكون جوهرًا و عرضًا، س ره

و الناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا بل عين زيد وجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك و الكاتب و الحيوان و الناطق و لا يلزم (١) من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات و كون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر ذاتيا للكاتب و الضاحك و الناطق فكذلك الموجود الذهني فإن من جملة الحقائق الكليه العلم و إذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقه المعلوم كما أن الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكما متشكلا متحيزا ناميا أو جمادا و عنصرا أو فلكا و بها يتعين حقيقه هذا الجسم كذلك العلم إنما يتعين و يتحصل - إذا اتحد بحقيقه المعلوم فكان العلم جنسا قريبا و الكيف المطلق جنسا بعيدا (٢).

و تحصل العلم و تعينه إنما هو بانضمام الحقيقه المعلومه إليه متحده معه - بحيث يكون في الواقع ذاتا واحده مطابقه لها فهذه الذات الواحده علم من حيث جنسها القريب و كيف من حيث جنسها البعيد و من مقوله المعلوم من حيث تحصلها و تعينها كما أن زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب و جوهر من حيث جنسه البعيد و من مقوله الكم و الكيف و غيرهما من حيث تشخصه و تعينه - و يكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح أن العلم من مقوله الكيف و الكيف ذاتي له من حيث إنه علم و هو في الواقع بعينه حقيقه المعلوم.

و على هذا لا يتوجه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس و جب أن يكون من مقوله الكيف و من حيث إن حقيقه المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقوله المعلوم فيلزم أن يكون حقيقه واحده من مقولتين.

لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقوله الكيف بالذات لكون تلك المقوله جنسه و مفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا و وجودا في الذهن و من تلك

١- عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا و فيما نحن فيه الوجود متحد كما ذكرناه، س ره

٢- لا- يخفى أنه مصادره لأنه حيث لا يكون هنا حيثه تقييده انضماميه لا يكون مصحح لحمل الكيف لكونه من المحمولات بالضميمه و قس عليه قوله في موضعين آخرين مما يأتي اللهم إلا أن يبني على مذهب القوم و على القيام الحلولى، س ره

المقوله بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقوله الجوهر و من حيث (١) إنه أب و ابن من مقوله المضاف و قد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض و العرضى مطلقا متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار (٢) فإن الأبيض و البياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شىء أو بشرط لا شىء كما أن الصورة و الفصل واحده بالذات متغايره بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول فى ذلك و على هذا لا غبار على ما ذكرناه و لا يشوش الأفهام وساوس الأوهام

- 
- ١- لما كان الكيف من الأعراض المتقرره فى المحال فالمثال السابق أعنى زيدا و الأبيض و نحوه أطبق بل الإضافة أيضا لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده- على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقوله الإضافة، س ره
  - ٢- قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضيه و هو مراد المصنف قده و السيد لا ينحو نحو هذا فمذهب المصنف يصح و يصح الكيفيه و الجوهريه لكن لا ضميمة هنا كما مر و مذهب السيد فى الاتحاد لا يصح فى نفسه، س ره

## المرحلة الثانية فى تتمه أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم

### فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

#### إشاره

فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط(١) ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا فى الهليات المركبه فيلزم للمحمول

١- ملخص ما يفيد صدر الكلام فى هذا الفصل مع العطف إلى ما مر فى بعض الفصول السابقه من تقسيم الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره أن من الموجود ما ليس له استقلال نفسى بوجه من الوجوه أصلا و ذلك كالنسب الموجوده الرابطه بين الموجودات- فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطا رابطا طرفا مربوط إليه هذا خلف- و إذ كان كل وجود خارجى لا يخلو عن استقلال ما معه أنتج ذلك أن الوجود الرابط لا- يتحقق إلا مع وجود نفسى يتقوم به و لا ينحاز عنه أى أنه لا يوجد خارجا عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما- و تحقق كليهما فى ظرف النسبه كيفما كان كما سيشير رحمه الله إليه فى ذيل الفصل التالى- و أنتج أيضا أن الوجود الرابط و النفسى مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوما- فالوجود الرابط لا يوضع لشىء و لا يحمل على شىء و لا تتصف بكليه و لا جزئيه و لا عموم و لا- خصوصا إذ لا- نفس له هذا كله بحسب صدر البحث. لكن الذى ذكره ذيل- من حديث كون الوجودات الممكنه روابط بالنسبه إلى الوجود الحق جلت عظمته و أنه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت- يعطى أن الماهيه من حيث هى لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لا عدمه- و إنما الأمر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها فالماهيه الواحده بعينها ربما صارت بنظر ماهيه تامه و معنى اسميا و ربما صارت بنظر آخر غير تامه و معنى حرفيا و هذا أصل نافع مثمر فى مباحث التشكيك و مسأله علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه، ط

وجود (١) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه (٢) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع و هكذا إلى غير النهاية.

فيفك عقده التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط فى القضايا- ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا أى ثابتا لغيره و كثيرا ما يقع الغلط فى إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطه التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظه بالذات و تارة بمعنى أحد قسمى مفهوم الوجود- الذى بمعنى التحقق و كون الشىء ذا حقيقه سواء كان لنفسه أو غيره و هو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه و لا مفاده هو وجود ب فى نفسه و لكن للموضوع كوجود الأعراض و الصور لموضوعاتها و محالها- حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل إنما هو اتصاف ألف و ب أى الرابط بينهما- فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عدمى مما له ثبوت بنحو من الأنحاء و إن لم يكن فى الخارج بل فى الذهن و قد علم أن اللانهايه الحاصله من تضاعيف لحظات الأفهام- و خطرات الأوهام غير ممتنع لانبثاته بانباتات الملاحظه إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم و لم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآه لتعرف حال ألف و ب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت- بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللائبوت فإنه فى حكمنا بأن ألف ب

١- إذ لا- يكون مفاد الهليه المركبه ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك كما توهمه من لا خبره له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شىء لشىء كما يقول به المحققون، س ره

٢- سيأتى أن المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد أن ثبوت الشىء للشىء ليس فرع ثبوت الثابت و أيضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذى فى الهليه المركبه فى ورود هذا الإشكال كما لا يخفى فلهذا الوجود للغير الثابت للموضوع وجود فى نفسه ثم إن ثبوت هذا الوجود فى نفسه و لكن للموضوع لكونه ناعتيا ثابت أيضا للموضوع و هكذا- و حاصل الفك أن المغالطه هنا من باب اشتباه الرابط و الرابطى فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود و ثبوت لا ثابت، س ره



نسبه محضه و النسبه بما هي نسبه لا تكون منسوبه نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا إليه بالقصد و قد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين- و استصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت و ربط آخر و حينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآه لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إليه و قلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض و انتقلنا إليه و نسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه و كذا إذا توجهنا إليه بتصويره أحد طرفي الحكم حصل رابع و كذا يوجد خامس و سادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات و الملاحظات الحاصله منا بالإراداه و الاختيار فتقطع به السلسله.

و ما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمه أن المحمول بما هو محمول- ليس وجوده في نفسه إلا- وجوده لموضوعه(١) ليسوا عنوا بذلك أن وجوده في نفسه- هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض و الصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا أنه لا- يوجد نفسه و إنما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه و وجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع و فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض- و بين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه فإن الأول يستلزم الوجود دون الثاني هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهليه المركبه و أما أن حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر.

ثم لا- يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمه الحكمه الدينيه و أكابر الفيلسفه الإلهيه أن وجود الطبائع الماديه في نفسها هو بعينه وجودها لموادها

١- أي ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع و بهذا المعنى يقال إن مسائل العلم هي المحمولات المنتسبه إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط، س ره

و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالى المحيط بجمله السافلات فقالوا إن الممكنات طراً مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو فوق الجميع و وراء الجملة و هو الواجب تعالى.

و لا- يسع لأولئك الأكابر و لم يتيسر لهم إلا- هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثانى فى الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق(١) لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه فى مترقب القول و مستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبه إلى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى- و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لثلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

#### وهم و تنبيه:

إن بعضا من أجله العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج و أولياء الحكمه المتعاليه فقال فى رسالته المسماه بالزوراء المعقوده لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم أعنى أنه هيئه الجسم كان موجودا و إن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما- و الثوب إن اعتبر صورته فى القطن كان موجودا و إن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثيه فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى

١- لقولهم بأصالة الماهيه فانقسمت دار التحقق إلى سنخين أحدهما الوجود و الآخر الماهيه أو لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشاءين فثبت للممكن نفسه و ليس رابطا محضا و أما المصنف قده فلما قال بأصالة الوجود و اعتباريه الماهيه- فالمنسوب أى ما هو كالمضاف الحقيقى المصطلح و النسبه إليه جميعا هو الوجود بمراتبه- من الوجود المقيد و الوجود المطلق و الوجود الحق فالمنسوب ربط محض و فقر بحث و تعلق صرف، س ره

قول من قال الأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود و أنها لم تظهر و لا تظهر أبدا و إنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه و قد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها فى القوه و المتانته- أقوى من معنى هذا الكلام فى هذا المقام.

و إنى لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحه الواهيه فإن الخبط و الخلط فى هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب فى الصناعات العلميه- أو لم يقع فيه وضع أحد معنى الوجود الرابطى موضع الآخر فإن الأسود فى قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً- فى الهليه المركبه لا- وجود له إلا- بمعنى كونه ثبوتاً للجسم و هذا مما لا- يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهليه المركبه وجود و إن كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قوله و إن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً إن أراد بالذات المستقله الحقيقه الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقه الجوهرية ممتنع الثبوت للأعراض- لكن التردد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضيه لها اعتبار غير اعتبار كونها صفه لشيء بل باعتبارها فى نفسها إذ لا شبهه فى أن الإضافه إلى الموضوع خارجه عن نفس ماهيتها المأخوذه بما هى هى و إن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذه بنفسها فالحكم بكونها معدومه غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجوداً فى نفسه كذلك للعرض وجود فى نفسه (١) إلا- أن وجود الأعراض فى أنفسها هى بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود فى نفسه لنفسه و للعرض وجود فى نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائماً بغيره

١- هذا الذى ذكره رحمه الله من أن للعرض وجوداً فى نفسه كوجود الجوهر فى نفسه لا- ينافى القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و قد صرح به المصنف رحمه الله فى بعض كلامه و استفدناه فى الحاشيه السابقه من البحث فى معنى الوجود الرابط- فإن معنى وجود العرض فى نفسه أن الماهيه التى يعقلها العقل للعرض لا- تحتاج فى انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و إن كان وجوده فى نفسه هو عين وجوده لغيره بخلاف الوجود الرابط فإن انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل، ط

## فصل (٢) فى أن الوجود على أى وجه يقال إنه من المعقولات الثانيه و بأى معنى يوصف بذلك

### إشاره

إن كثيرا ما يطلق المعقول الثانى على المحمولات العقليه و مباديها الانتزاعيه الذهنيه و من هذا القبيل الطبائع المصدريه و لوازم الماهيات و النسب و الإضافات- و قد يطلق على المعانى المنطقيه و المفهومات الميزانيه التى هى فى الدرجه الثانيه و ما بعدها من المعقوليه و هى المحمولات و العوارض العقليه التى تكون مطابق الحكم و المحكى عنه فى حملها على المفهومات و انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهنى على أن يكون المعقوده بها من القضايا ذهنيات و هذه هى موضوعات حكمه الميزان بخلاف الأولى فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته و ذاته(١)

١- هذا تأكيد و إلا- فمعلوم أن الحقيقه البسيطه النوريه من الوجود ليس من شأنها أن يكون معقولا- أولا- فضلا عن أن يكون معقولا- ثانيا إنما هى مصداق للمفهوم. ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدرى أى العنوان معقولا ثانيا شىء غريب- فى بادىء النظر على القول بأصاله الوجود فإنه كما أن مفاهيم الإنسان و الفرس و الماء- و النار و البياض و السواد و نحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجيه- كذلك مفهوم الوجود له معنون كالوجودات الخاصه من وجود الواجب تعالى و وجودات الممكنات بل المعنونات أولا و بالذات له لاعتباريه الماهيات و إن كانت متحققه بالعرض- و قد بينا سابقا وجود الكلى الطبيعى و لذلك كانت الماهيات أيضا معقولات أولى فتذكر. و الجواب أنه فرق بين المقامين فإن الأفراد الخارجيه للطبائع الذهنيه أفراد ذاتيه لانحفاظ الماهيه فى موطن الذهن و موطن الخارج بخلاف أنحاء الوجودات الخارجيه فإنها ليست أفرادا ذاتيه للوجود العام إذ ليس بينهما ماهيه مشتركه و قد مر فى أول الكتاب أن الوجود العام اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده. و أما التفرقه بين الوجود بالمعنى المصدرى أى الموجوديه و بين مفهوم الوجود العام بأن يقال مراده قدس سره أن الموجوديه معقول ثان فهى و إن كانت لها وجه إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدرى و بين العلم بمعنى الصوره الحاصله لفرق بين هستى و هست بودن فى الفارسيه كما بين سفيدى و سفيد بودن إلا أنه لا طائل فى جعله مسأله علميه مع أنه لم يفرق بينهما فى كثير من المواضع فيقال الوجود العام المصدرى و إن شئت فارجع إلى مباحث أصاله الوجود عند نقله عبارات الشيخ و بهمنيار على سبيل الاستشهاد. ثم المراد بالشيئيه التى هى من المعقولات الثانيه مصدر الشىء بمعنى المشىء وجوده أى الماهيه بمعنى ما يقال فى جواب ما هو و إنما كانت الماهيه المطلقه بهذا المعنى من ثوانى المعقولات لأنه ليس فى الماهيات الخاصه التى كالإنسان و الفرس- و البقر و البياض و السواد و غيرها أمر وراء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهيه المطلقه و إلا- فإما أن يكون ذاتيا مشتركا بينها فلم تكن عوالى الأجناس أجناسا عاليه و أيضا لم يذكر فى حد من حدود الماهيات و إما أن يكون عرضيا مشتركا محمولا بالضميمه فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصه و الماهيات المتعينه شيئا إلا عند عروض تلك الضميمه كما ليس الجسم مستحقا لحمل الأبيض مثلا إلا فى المقام الثانى بضميمه البياض و هذا باطل بالضروره و أما الإمكان و الوجوب الذى هو كيفيه النسبه فقد مر بيان اعتباريتهما، س ره

و كذا الشئيه و الإمكان و الوجوب و كذا المحمولات المشتقه منها من المعقولات الثانيه بالمعنى الأول المستعمل فى حكمه ما بعد الطبيعه لا- بالمعنى الأخير المستعمل فى الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانيه هى ما يكون مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى فى الذهن على أن يعتبر قيده لا شرطاً(١) فى المحكوم عليه و هذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانيه مستنده إلى المعقولات الأولى و الوجود و كذا الشئيه و نظائرها ليس من هذا القبيل.

و ليعلم أن النظر فى إثبات نحو وجود تلك الثوانى و أن وجودها هل فى النفس أو فى الأعيان و أن لها صلاحية الإيصال أو النفع فى الإيصال من وظائف العلم الكلى إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلى قد يكون نوعاً و قد يكون جنساً أو فصلاً أو خاصه أو عرضاً عاماً فالكلى بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلاً أو نافعاً فى الإيصال يصير موضوعاً لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

---

١- الأولى أن يقال لا- شطراً و أما شرطيه الوجود الذهني لعروض المعقول الثاني كالكليه للإنسان مثلاً فغير محل بل عرف المعقول الثاني بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فى عروضه كما فى الشوارق و لعله قدس سره يرى أن معروض المعقول الثاني المنطقي نفس الطبيعه و الوجود الذهني معتبر فى العروض بنحو الظرفيه البحتة- على أن يكون العقد قضيه حينه لا- أن يكون قضيه مشروطه، س ره

و الأعراض الذاتيه يثبت فى المنطق و الجهات أيضا كالوجوب و الامتناع و الإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانيه أو الثالثه موضوعه لعلم المنطق فإنه إذا علم فى العلم الأعلى أن الكلى قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا و قد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرائط موضوعا للمنطق و قس عليه سائر الموضوعات فى أن إثباتها مع حيثه كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها و أما تحديدها و تحقيق ماهياتها فيكون فى العلم الأسفل لا فى العلم الأعلى(١) و هذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشئ ء متقدم على ماهيته و أن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيه على ما نحن بصدده

### تبصره: إن من الصفات ما لها وجود فى الذهن و العين جميعا

سواء كان وجوده انضماميا كالبياض و هو ما يكون لها صورته فى الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفه و صورته كل شئ ء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات فى الأعيان و نفى مجعوليتها بل الواقع فى الأعيان بالذات- منحصر فى الوجود و لاحظ لغير حقيقه الوجود من الكون فى الأعيان و كون الماهيات فى الأعيان عبارته عن اتحادها مع نحو من حقيقه الوجود(٢) لا على الوجه الذى

١- هذا خلاف ما تقرر عندهم إذ المطلوب فى كل علم أسفل العوارض اللاحقه لموضوعه و مقومات الموضوع من مباديه لا من لواحقه ألا- ترى أن مباحث الهيولى و الصوره معدوده من العلم الإلهى و لا- يبحث عنها فى العلم الأسفل الذى موضوعه الجسم الطبيعى إلا- على سبيل المبدئيه. اللهم إلا- أن يكون المراد تحديدها و تحقيق ماهياتها من حيث هى قبل إثبات هلياتها البسيطة و إن كان تحديد ماهيتها الموجوده من وظائف العلم الأعلى- و الماهيه و مقوماتها مؤخره عن الماهيه الموجوده أى عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشئ ء متقدم على ماهيته و لذا قالوا إن الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقه، س ره

٢- فإن فى إسناد الوجود إلى الكلى الطبيعى و ساطه فى العروض من قبيل ما فى حركه السفينه و حركه جالسها و عبارته أخرى وصف الطبيعى بالوجود وصف بحال متعلقه أى موجوده فرده و هؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين فى شقاق فهؤلاء فى طرف تفريط كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهيه فى طرف إفراط و الحق هو الأمر بين الأمرين من كونه موجودا بنحو العكسيه و الظليه للوجود و باتحاد مفهومه من لا شئيه حيث لا يحاذيه شئيه وجود على حده مع نحو من حقيقه الوجود كما قال قده- و نحن قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه كون موجوديته حقيقه بحكم العقل الجزئى- و مجازا عرفانيا برهانيا و معنى و ساطه العروض فى الوجود لتحقيقه و أن أيه أنحائها تناسب ما نحن فيه فتذكر، س ره

ذهب إليه النافون للكلية الطبيعي و من الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلاً إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعيه للإنسان و الجزئية للأشخاص (١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أن الجزئية لها صورته خارجيه قائمه بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا في الخارج - بما هو في الخارج جزئي في ملاحظه العقل (٢).

و المعقولات الثانيه بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنيه - إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقه بما هي هي لا - بما هي معقوله في الذهن و لا - بما هي واقعه في العين كإلزام الماهيات و إن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقه كقولنا الماهيه ممكنه و الأربعة زوج و المعقولات الثانيه في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانيه بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنيه كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفه فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقه و ذهنيه صرفه.

- 
- ١- المراد الجزئية المنطقية العارضة للجزئي الطبيعي و هو الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصه و قد يطلق الجزئية على التشخيص الذي هو نحو من الوجود و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنيه و المعقولات الثانويه، س ر ه
  - ٢- بل معناه أن زيدا في ملاحظه العقل جزئي في ملاحظه العقل لأن الجزئية المنطقية التي من المعقولات الثانيه مانعيه نفس تصور المفهوم عن الشركه و معلوم أن هذا المعنى العقلي إنما يعرض لزيد العقلي أي لتصوره و ليست الجزئية مطلق المانعيه عن الشركه حتى يقال هي أو الاتصاف بها في الخارج فغايتها أنه معقول ثان فلسفي لا ميزاني فكيف يبحث المنطقي عنها، س ر ه

### ذكر تنبيهي و تعقيب تحصيلي:

إن رهطا من القوم قد جوزا كون الصفات عدميه مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر و بين بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج- هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفه عليه و هو مصداقه و لا شك أن هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم- و لا يقتضى وجود الصفه فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لا حظه العقل صح له انتزاع تلك الصفه عنه و قس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإن مصداق الحكم بكليته الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص- يصير مبدء الانتزاع العقل الكليه منه ثم الحمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه (١) و فيه محل أنظار كما لا يخفى.

و الحق (٢) أن الاتصاف نسبه بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

١- أحدها قلب الدليل الذى ذكره كما سيقول المصنف قده و ثانيها أنه من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه فإن هذا معنى الاتصاف عندكم و أما عند خصمكم فمعناه أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف و بضميمه الصفه مطابق حمل تلك الصفه و لا- شك أن هذا المعنى يقتضى وجودهما جميعا و ثالثها أنه لا يبقى حينئذ فرق بين القضايا الصادقه و الكاذبه فإن قولنا زيد أب صادق و لا وجود للأبوه في زيد- فليصدق الجدار أب أيضا و رابعها أنه لا يبقى فرق بين العرضى و الذاتى و قد كتبنا سابقا ما يتعلق بالمقام فتذكر، س ره

٢- هذا القول عندى ليس بحق إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكميه بل لا يفتى نفسه قدس سره بهذا في كثير من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحموله و مثل أن الإضافه لا وجود لها و إلا فإما لها وجود استقلالى جوهرى و هو ظاهر البطلان و إما وجود عرضى مثل البياض و السواد فيعرضها الحلول في الموضوع و الحلول إضافه- و المفروض أن الإضافه موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر و هلم جرا فيتسلسل- بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها و كانت اعتباريه فينقطع بانقطاع الاعتبار و مثل أن عدم الملكه لو كان له وجود في خارج الذهن و بغير وجود منشأ انتزاعه أى موضوع كان تقابله مع الملكه تقابل التضاد و القوم حيث يقولون إنها موجودات فالموجود عندهم قسمان أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحذائه و الآخر الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه و ما قال قدس سره أن الاتصاف نسبه حق لكن النسبه ربما يكفيها في أحد الطرفين شيئيه الوجود و فى الآخر و هو الصفه شيئيه الماهيه- أ ليست الماهيات نعوتا ذاتيه للوجودات كما مر فى أول هذا السفر أن الماهيات أعراض ذاتيه للوجود و الإمكان صفه للوجود و ما ذكره بعض الأجله فى بيان المطلب ضعيف- و إن كان المطلوب حقا و الدليل المحكم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل- و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و الاتحاد إنما يستقيم إذا كان الوجود واحدا و لأحد الطرفين و هو الموضوع و لذا قالوا المعبر فى طرف الموضوع هو الذات و فى طرف المحمول هو المفهوم و هذا لا يستدعى الوجود للمحمول بل عدمه و لو كان له وجود فمن مقتضى آخر على أنه لا بد أن يعتبر حينئذ لا بشرط ليحمل فإذن المعبر فى الاتصاف و حمل المحمول ليس



إلا- المفهوم فالوجود غير معتبر إلا في المثبت له لا في الثابت- على أنه يمكن ادعاء البدهاه في عدم استدعاء الانصاف وجودا  
في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن و غير ذلك، س ره

الاتصاف (١) فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذى يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة فى الموجوديه و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفه من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (٢).

و لا فرق فى ذلك بين صفة و صفة فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض و صفا مطابقا لما فى نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

---

١- هذا هو الحق الصريح الذى لا- مريه فيه و قد تقدم أن لازم كون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفيه و فيهما أن يتحقق الطرفان معا فى ظرف تحقق الرابط- فلا معنى لتحقيق قضيه أحد طرفيها ذهنى و الآخر خارجى أو أحد طرفيها حقيقى و الآخر اعتبارى مجازى، ط

٢- فالإضافاف وجودها بنحو الربط و النسبيه لا بنحو الاستقلال و الظرفيه- و الباقى بنحو القوه و للقوه أيضا وجود و إن لم تكن كالفعليات فإن قوه الشىء وجود ضعيف و ظهور ظلى منه و لعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر، س ره

أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ و التحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفة إن كانت معدومه فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا- يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات و الأعدام و القوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها و بإزاء مرتبه وجودها سلب و رفع لها يمنع عن الاتصاف بها و ربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى و أكد من حظ الموصوف بها منه- و ذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسميه و الطبيعيه بل اتصاف كل ماده بالصوره كما ستقف عليه فى بابہ إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم و التقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفة فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره.

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت و عدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

### تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان

فى الكمال و النقص و تحصلات الأشياء فى القوه و الضعف و المتانہ و القصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمه و أئمه العلم و تميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق و هو أنهم عرفوا الحكمه بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجيه- على ما هى عليها فى الواقع و عدوا من جمله الحكمه معرفه أحوال المعقولات الثانيه

و أحوال المقولات السبعة النسبيه بأن تذكر ما أصلناه(١) من أن الوجود لكل شىء من الأشياء له مرتبه خاصه من الظهور و درجه مخصوصه من الفعلية و الحصول و غايه المجد و العلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعلية محضه مقدسه عن جميع شوائب القوه و الإمكان و النقص و القصور و ما سواه مصحوب بالقصور و الإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها و تباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود و الوجود كان قصوره أشد و إمكانه أكثر إلى أن ينتهى الوجود إلى غايه من النزول و الخسه يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصوره الحاله فيه و فعليتها محض القوه و الاستعداد و وحدتها الشخصيه بعينها كثرتها الانفصاليه تاره و وحدتها الاتصاليه أخرى و إذا علمت هذا النحو من القصور فى الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهى نحو وجوداتها فى الوهن و الخسه بحسب مراتب إمكاناتها الذاتيه و الاستعداديه فقد انتهت الأ-عراض فى الخسه إلى عرض نحو حقيقتها و وجودها- نفس التشوق و الطلب و السلوك إلى عرض آخر كينى أو أينى أو وضعى على سبيل التجزى و التدرج و المهله فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركه من الوجود العينى فإذا ثبت للحركه وجود فى الفلسفه الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف و إثبات نحو آخر من الوجود و هو القار لها هو الجهل المضاد للحكمه

١- و مع قطع النظر عما أصله قدس سره أيضا يندفع عنهم بأن النسب و إن كانت انتزاعيه لكن ليست كأنياب الأغوال لأن لها منشأ انتزاع و وجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشأ انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجيه و كذا المعقولات الثانيه صفات للموجودات الخارجيه فإن الكليه مثلا- صفه الإنسان المعقول و هو ماهيه عين الإنسان الخارجى و أيضا الموجودات الذهنيه موجودات خارجيه فى ذواتها و كونها ذهنيه بالإضافة كيف و النسبه مرغوبه مسخره للنفوس و الإيصال إلى المجهول أثر خارجى مترتب على المعقولات ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمه- و أما على مذهب غيرهم فلا إشكال، س ره

### فصل (٣) فى أن الوجود خير محض

فصل (٣) فى أن الوجود خير محض (١) هذه المسأله إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول- الذى من أجلى البديهيات الأوليه مصداقا فى الخارج و حقيقه و ذاتا فى الأعيان و أن حقيقتها نفس الفعلية و الحصول و الوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنها نفس حقيقه الوقوع و ما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أى نفس الوجود أو وقوع شىء آخر هو الماهيه و أما من لم يضع للمفهوم من الوجود- عند العقل حقيقه و ذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لأن (٢) معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء

١- هذه مسأله عمدته نافعته كثيرا سيما فى التوحيد و ادعوا فيها البداهه و بعضهم برهن عليه و هو مذكور فى شرح حكمه الإشراق و فى إلهيات هذا الكتاب فبطل قول من أورد على الحكماء أنهم لم يبرهنوا هذه المسأله مع شموخها و ذلك لبدايتها كما علمت، س ره

٢- إشاره إلى برهان المسأله من طريق تحليل معنى الخير و هو أن الطلب و الإراده لا تتعلق بشىء إلا بعد ترجحه على غيره بمرجح على ما سيتبين و المعنى الذى هو ملاك الترجح هو المسمى بالخير و به يتحقق اختيار المراد و يستوجب تعلق الإراده و الشوق فالخير ما يؤثر على غيره و يشتاق إليه و يطلبه الموجودات و الخير إما خير مطلوب لذاته أو لأمر آخر مرتبط به و ينتهى إلى ما يطلب لذاته فهناك ما هو خير بالغير و ما هو خير بالذات أى ذاته عين المطلوبه لغيره و هو الذى يطلبه كل شىء و ينتهى إليه كل غايه- و ليس إلا- وجودا فإن العدم لا ذات له و الماهيه غير أصيله فالخير هو وجود و إذ كان لحوقه للوجود من دون حيشه تقييده أصلا كان منتزعا من نفس حقيقه الوجود فالخير هو الوجود و الوجود هو الخير بالذات و ليس الشر إلا العدم. و من هنا يظهر أن للخير مراتب مختلفه بحسب مراتب الوجود المختلفه و يتبين بذلك مسألتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل أعنى أن الوجود خير و العدم شر و أن الخير ذو مراتب بحسب مراتب الوجود و أما المسأله الثالثه و هى أن الوجود قد يكون شرا بالقياس فهى التى بينها بقوله ثم اعلم أن الوجودات إلخ و يتبين به أن الشر بالقياس إنما يتحقق فى عالم الماده فقط لا فيما وراءه و أما ما أشار إليه من مسأله دخول الشر فى القضاء بالعرض فسيتبين فى الإلهيات بالمعنى الأخص، ط

و يشتاق إليه الأشياء و يطلبه الموجودات و يدور عليه طبعاً و إرادته و جبهه و بين أن الأشياء ليست طالبه للمعنى المصدرى و لا يكون مبتغاهاً و مقصودها مفهوماً ذهنياً و معقولاً- ثانويًا و هذا فى غايه الظهور و الجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانيه من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الرويه.

فإذا تحقق أن وجود كل شىء هو نحو ظهوره بإفاضه نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود- فالخير بالحقيقه يرجع إلى حقيقه الوجود سواء كان مجرداً عن شوب الشريه- التى هى عبارته إما عن قصور الوجود و نقصانه فى شىء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأساً أو لا يكون فالشر مطلقاً عدمى إما عدم ذات ما أو عدم كمال و تمام فى ذات ما- أو فى صفه من صفاته الكماليه الوجوديه فالشر لا ذات له أصلاً(١).

و أما الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته فى العقول فهى فى حدود أنفسها لا يوصف بخيريه و لا شريه لأنها لا موجوده و لا معدومه باعتبار أنفسها و وجودها المنسوب إليها على النحو الذى قررناه مراراً خيريتها و عدمها شريتها.

فالوجود خير محض و العدم شر محض فكل ما وجوده أتم و أكمل فخيرته أشد و أعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات و الحثيات حيث يكون وجود بلا عدم و فعل بلا قوه و حقيه بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص و بقاء بلا تغير و دوام بلا- تجدد ثم الوجود الذى هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافيه و هكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد و الأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى أقصى مرتبه النزول و هى الهيولى الأولى التى حظها من

---

١- إن قلت سيأتى فى ذوقيات مباحث العله و المعلول أن إهمال شيئيه الماهيه لا يجوز لإرجاع الشرور و النقائص إليها فكيف التوفيق- قلت إرجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافى إرجاعها إلى الأعدام إذ لو لا الماهيه لم يمكن إسناد العدم إلى ممكن إذ الوجود لا- يقبل العدم لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول و المقابل لا- يجتمع مع المقابل الآخر فالبياض لا يقبل السواد و بالعكس- فاحتيج إلى موضوع تقبلهما و الاتصال لا يقبل الانفصال و بالعكس فاحتيج إلى هيولى تقبلهما فكذا الوجود و العدم فاحتيج إلى ماهيه قد تقبل هذا و قد تقبل ذاك، س ره

الوجود عريها في ذاتها عن الوجود و فعليتها هي كونها قوه وجودات الأشياء و تمامها نقصانها و شرفها خستها و فعلها قبولها و تحصلها إبهامها و فصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور و الأعدام و معدن النقائص و الآلام- على أنها شبكه بها يصطاد النفوس الناطقه التي هي طيور سماويه لها أقفاص عنصريه(١).

ثم اعلم أن الوجودات باقيه على خيريتها الأصلية و العرضيه أيضا ما دامت هي غير نازله إلى عالم التصادم و التضاد و لم ينته سلسلتها إلى حيز المكان و الزمان و أما إذا انجرت سلسله الوجود إلى عالم الأجسام و الظلمات و مضائق الأكوان و الازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات و بالعرض بحسب ذاته- و بالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه و هو ما يناسبه هذا الوجود و يلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشربه لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضى البتة و الشر الغير الحقيقي مقضى بالعرض للزومه- لما هو خير حقيقي و مقضى بالذات و هو الوجود بسنخه و طبيعته و قد مر أن لوازم الماهيات غير مستنده إلى الجاعل و الشرور منبعها قصورات الآليات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم و الجمال الأعظم

#### فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له

##### اشاره

فصل (٤) في أن الوجود لا ضد له و لا مثل له(٢) تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

١- إن قلت القوه المحضه كيف تكون محل نظر الطيور السماويه ليصطادوا بها- قلت إنها ما به التحول و ما به يحصل اللذائذ الجديده و لولاها لم تصر العناصر أجنه قابله لتعلق النفوس ألا ترى أن الصور المثاليه لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى هذا إن كانت الباء سببيه و إن كانت ظرفيه فالأمر واضح، س ره

٢- كيف و لا ثاني لحقيقه الوجود و من فروعاته الشامخه أنه يمتنع عليها العدم بعلاوه ما مر في الحاشيه السابقه من الإباء الذاتى و أن المقابل لا- يقبل المقابل و ذلك لأن عدم ماهيه الضد بطريان الضد الآخر على موضوعه فالسواد يعدم البياض و البروده الحراره و الافتراق الاجتماع و قس عليها، س ره

كما سيأتى فى مباحث التقابل و الوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد و أيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف و ليس بين وجود و وجود بما هو وجودان كذلك و لا أيضا بين طبيعه الوجود المطلق و شىء من المفهومات القابله للوجود كذلك و إذ لا طبيعه أعم من الوجود يندرج هو تحتها و يشاركه غيره فيها و فى لوازمها فلا يتصور لطبيعه الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعانى و المفهومات التى هى غير حقيقه الوجود قد يقع فيها التضاد و التماثل فالوجود بما هو وجود لا- ضد له و لا- مثل له كيف و الضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان و موجوديه الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أصدادها و تحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شىء و به يتحقق الضدان و يتقوم المثان بل هو الذى يظهر بصوره الضدين و يتجلى فى هويه المثلين و غيرهما و هذه الحثيات إنما هى باعتبار التعينات و التنزلات و أما بحسب حقيقه الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحثيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجوديه المتقابله أو المتشابهه مستهلكه فى عين الوجود فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل.

و أما ما يتمسك فى ذلك بأن اشتراك طبيعه الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا- لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل (١) أو بالإمكان و عروض أحد الضدين أو المثلين للآخر فليس بشىء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم (٢) لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق فى وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعده شامله ففات ما ادعى

١- أى لو تحقق له لزم الأول و لو أمكنا له لزم الثانى، س ره

٢- إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى التجريد و يأتى عن قريب هنا، س ره



إثباته (١) ثم عروض الشيء لصدده غير ظاهر الفساد.

#### تتمه:

فطبيعه الوجود مخالفه بحسب مفهومه للمفاهيم غير منافية لها كيف و ما من مفهوم إلا و له تحقق في الخارج أو في العقل - و الصفات السلبية مع كونها عائدته إلى العدم راجعه إلى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغائره و الحثيات المتنافيه لها رجوع إلى حقيقه الوجود و عدم اجتماعها في الوجود الخارجى الذى هو مرتبه من مراتب الوجود و نشأه من نشأته لا ينافى اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود و أما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفاهيم فإنه بهذا الاعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعانى العقلية و المفاهيم الكليه فى إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتى - و طبيعه العدم أو المعدوم بما هى معروضه لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا و ليس هى شيئا من الأشياء و لا مفهوما من المفاهيم بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا - و يحكم عليه بالبلاتن و الفساد لا - على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا - فى الذهن - هذا فى العدم المطلق - و كذا الحال فى العدميات الخاصه إلا أن هناك نظرا آخر حيث إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى له حصه من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود و لهذا حكم بافتقاره إلى

١- سيجىء فى مباحث التقابل و غيرها أن القوم عرفوا المتضادين بأنهما أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غايه الخلاف و اعتبار التعاقب على موضوع واحد ينافى عروض أحد الضدين على الآخر على أن اعتبار دخولهما تحت جنس قريب - ينافى تحقق التضاد بين الموضوع و عرضه إذ لا - جنس قريب بين الجوهر و العرض - و الموارد التى يقال فيها بعروض عرض لعرض إما موارد لا - يجمعهما فيها جنس قريب - كعروض الكيفيات المختصه بالكميات و عروض الإضافه لسائر الأعراض أو موارد لا ينحصر فيها الجنس القريب فى نوعين كالجسم التعليمى و السطح و الخط العارض بعضها على بعض و من الشرط فى المتقابلين أن لا يزيدا على اثنين على ما صرحوا به لكن المصنف يخالف القوم فى غالب ما ذكرناه و سيجىء تمام البحث فى محله إن شاء الله تعالى، ط

موضوع كما تفتقر الملكة إليه.

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأى نحو من الأنحاء و طور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات و قد يجتمعان لا- باعتبار التقابل- كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار مع أن هذا الاعتبار بعينه نحو وجود و هذا الانسلا ب بذاته نحو انتساب و هذا التعري فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما- و التصور وجود عقلى فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شمول نور الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعانى حتى على مفهوم اللاشئ و العدم المطلق و الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنيه لا بما هى سلوب و أعدام- و قد ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الأولى و العرضى الصناعى و به يندفع إشكال المجهول المطلق و ما شاكله فى هذا الموضوع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه (١)

١- لا- يذهب عليك أن ليس المراد من قوله للعقل يتصور جميع المفهومات إلخ أن لمفاهيم العدم و المعدوم المطلق و غير ذلك مما عدته ثبوتا فى نفسها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها فإن ذلك خطأ و لو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجيه و قد عرفت فى بعض تعليقاتنا المتقدمه أن الثبوت النفس الأمري بمعنى ثبوت المفهوم فى نفسه لا يلائم القول بأصاله الوجود و بمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعال- لا يدفع إشكال حاجه المفهوم إلى المصداق و بالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت فى خارج العقل أصلا بل العقل أى الذهن هو الصانع لها الجاعل إياها لكن لا بمعنى جعلها أمورا مستقلة فى نفسها أفعالا له و إلا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابله الصدق على شئ بل على أنها مفاهيم حاكيه عما وراءها فلها أمر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهويه و لذلك توقعها على الخارج و ما هو فى حكمه نقول زيد موجود فى الخارج- و عمرو معدوم فى الخارج و هكذا و إذ ليست فى الخارج تحقيقا فهى فيه فرضا و تقديرا و هذا معنى قوله ره بعد عدده أسطر كل ذلك على سبيل إيجاب قضيه حمليه غير بتيه فى قوه قضيه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين إلخ و قد قدمنا فى مباحث الوجود الذهني أن لازم براهين الباب أن كل ما حيثيه ذاته عين حيثيه ترتب الآثار كالوجود العيني أو حيثيه ذاته حيثيه البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحل الذهن- لاستحاله سلب الآثار عن القسم الأول و عدم الآثار فى القسم الثانى فهذان المفهومان أعنى مفهومي الوجود و العدم و جميع ما يلحق بهما من العناوين المجعوله الذهنيه غير متزعه من خارج محقق بل الذهن تختلقها بنحو من الفرض و التقدير. و توضيح ذلك أن الفرض و التقدير هو إعطاء الذهن مفهوم شئ لشيء أو حكم شئ لشيء آخر كفرض أن الفرس حيوان ناطق فيكون إنسانا و فرض أن الفرس إنسان فيكون متعجبا ضاحكا و هكذا و للإنسان من جهة ما تعود ذهنه حمل شئ على شئ أن يفرض أمرا نسبتبه إلى ثان كنسبه ثالث إلى رابع و يحصل بذلك مفهوم جديد- غير مأخوذ من الخارج محققا و بلا واسطه فللعقل أن يفرض شيئا نسبتبه إلى الماهيات الخارجيه نسبة النور إلى الشئ الواقع فى الظلمه فى أنه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسببه و يظهر به أفعاله ثم يسميه وجودا و للعقل أن يفرض شيئا نسبتبه إلى الماهيه الموجوده أو إلى الوجود نسبة رفع الشئ عن محله الذى استقر فيه أو نزع اللباس عن المتلبس به أو نسبة الغيبه إلى الشئ الغائب عن النظر و هكذا و هو مفهوم العدم و على هذا القياس فى جميع المفاهيم الاعتباريه فافهم ذلك. و اعلم أن الفرض العقلى الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب و العامل المحرك لذلك على قسمين. أحدهما ما سببه ثابت دائم و هو

الذى لا ينفك عن إدراك العقل و لا فى حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحده و الكثره و نحو ذلك مما يمكن أن يقام عليه البرهان. و ثانيهما ما سببه جزئى اتفاقى و على تقدير دون تقدير كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتباريه الاجتماعيه كمعنى الرئاسه و المرءوسيه و السيادة و غير ذلك و من هذا الباب جميع الاستعارات و التخيلات الشعريه و نحوها و للكلام ذيل طويل سيمر بك بعضه فى ما سيأتى من مباحث الماهيه و غيرها إن شاء الله تعالى، ط

و عدم العدم و المعدوم المطلق و المعدوم فى الذهن و جميع الممتنعات و له أن يعتبر المجهول المطلق و مفهوى النقيضين و مفهوم الحرف و يحكم عليها بأحكامها- كعدم الإخبار فى المجهول المطلق و نفى الاجتماع فى النقيضين و عدم الاستقلال فى المفهوميه فى الحرف لا- على أن يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق و حقيقه النقيضين و فرد الحرف و شخص العدم المطلق و شريك البارى إذ كل ما يتقرر فى عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانيه و المعانى الملحوظه بالذات بحسب الحمل الشائع و لكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولى فقط فلم يحمل على شىء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق و شريك البارى مثلا بالحمل الشائع

العرفى لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة فى عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذى له يقدر و يفرض أن شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصلاً أو الإخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجاب قضيه حمليه غير بتيه- فى قوه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحه الإخبار عنه و إن كان بعدم الإخبار عنه و إن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً.

و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه- بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله فى الذهن لغايه الفساد و البطلان أو لفرد التحصل و الحقيقه مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينه على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل و كذا المرتسم من صفاته الحقيقه ليس إلا مفهوماتها لكن عينه العلم و غيره من الصفات القدسيه غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعنى الحقيقه المتعاليه عن الحصر و الضبط فى عقل أو وهم.

و سبيل ما أشرنا إليه سابقاً فى هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتباراً لكون الشيء منسلاً عن جميع أنحاء المعلوماتيه ففى هذه الملاحظه معرى عن كافه أقسام المعلوماتيه حتى عن المعلوماتيه بهذا الوجه و هذا هو مناط امتناع الإخبار عنه و حيث إن هذه الملاحظه نحو من أنحاء معلوماتيه هذا الشيء فكان هو مشوباً بالمعلوماتيه فى ضمن سلب المعلوماتيه و هذا هو مناط صحه الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كذا نقول ملاحظه مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارته عن تعريه الشيء عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً و حيث إن مطلق اعتبار الشيء و تصوره و إن كان فى ضمن عدم الاعتبار و عدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفاً بالوجود فى هذا الاعتبار و بحسبه و هذا

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم و سلبه و إليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال- رفع الثبوت الشامل للخارجي و الذهني يتصور بما ليس بثابت و لا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور و لا يصح من حيث هو ليس بثابت و لا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين و لا مانع من أن يكون شىء قسيما لشيء باعتماد و قسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن و إما غير ثابت في الذهن- فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمه لا إلى الموجود و من حيث إنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

### فصل (٥) في أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومه بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرا بسيطا(١) ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف و امتياز و تحصل إلا من جهه ما يضاف إليه- و ليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمائزه في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغايره في معدوميتها و لا حصص من السلوب متكثره لمسلوبات متعدده بل كل ما يقع في بقعه العدم و كتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات- و كما أن المعدوم في ظرف ما ليس بشىء فيه فكذلك العدم(٢) و إنما التمايز في

- 
- ١- مقتضى ما قدمناه في هامش الفصل السابق أن يكون مفهوم العدم و سائر المفاهيم الاعتباريه مركبات بحسب الحقيقه لا بسائط لكن الذى ينفيه المصنف ره هو التركيب من الأجزاء الذاتيه و الذى قدمناه هو التركيب في المصداق و المسمى دون المفهوم و الاسم كالتركيب في مصداق مفهوم الجمله و الكلام و العشره و الكثره فلا تغفل، ط
  - ٢- لما كان لا شئيه المعدوم متفقا عليها و عدم الإخبار عنه و الإشاره إليه مجمعا عليه جعله مشبها به و لأن المعدوم أعم إذ يطلق على العدم أيضا كما يطلق على ماهيه لها العدم، س ره

الأعدام باعتبار الملكات (١) فالعقل يتصور أشياء متمائزته في ذاتها أو في عوارضها- كالعلة و المعلول و الشرط و المشروط و الضد و الضد و يضيف إليها مفهوم العدم- فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول و مختصا من جملة الأعدام بالعليه له و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافى وجود المشروط- و كذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر و أما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و معدوم و معدوم و الوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر و لو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفه غير متناهيه مرات لا متناهيه.

و أما تجويزهم التسلسل في العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهيه فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللايقفي (٢) و غير المتناهيه فيه بالقوه أبدا و ما يخرج إلى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبه من التناهيه بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا و عدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء و ذلك الجزء و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الوجداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبه و على المجموع بالطبع فكذلك يصح

١- إياك أن تتوهم أن المراد هو أن الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الأعدام الخاصه بإضافه مفهوم العدم المطلق إلى ملكه ملكه حتى يحصل الأعدام الخاصه- فإن تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه إلى حضور أفراد منه ينتزع منها بل الذى ذكره ره- إنما هو بعد ما يتهيا عند الإنسان أعدام خاصه و عدم مطلق ثم إذا أراد ثانيا تصور الأعدام الخاصه حصله بالإضافة المذكوره نظير ما تتصور أولا- من طريق الحس مثلا زيدا و عمروا و بكرا ثم تنتزع منها الإنسانيه ثم إذا أردنا تفصيل الإنسانيه قلنا إنسان طويل إنسان قصير فنميز الإنسانيه بأمر خارج عنها. فالحق أنا نجد الكثره من الموجودات كزيد و عمرو و غيرهما ثم نقيس بعضا إلى بعض مثل أنا نتصور زيدا ثم إذا تصورنا عمروا لم نجد زيدا عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجودان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو و عدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الأعدام الخاصه بمنزله الأفراد الكثره ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلى من أفرادها، ط

٢- كما فى لا تنهى العدد و ليس كلا تنهى وجودات الحوادث فإنه تسلسل تعاقبي و ليست باعتبار المعبر فإن خارجيه العدم عدم خارجيه الوجود، س ره

الحكم بالتقدم و التأخر بين تلك العدمات بالعليه و المعلوليه و كما أن اللانهايه فى أجزاء المتصل بحسب القوه بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمة الأجزاء بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل فى الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعليه لا بمعنى ترتب أمور غير متناهيه فالعدم ليس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلا و ليس فى نفس الأمر شىء هو عدم و لذلك لا يجاب عنه بشىء إذا سئل عنه بما هو و لا يجاب به إذا سئل عن شىء بما هو فإذا رجع عليه العدم إلى عدم عليه الوجود و مرجع عروض العدم لشىء - إلى عدم عروض الوجود له و عدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصه من العدم

### فصل (٦) فى كيفية عليه كل من عدمى العله و المعلول للآخر

اعلم أن العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا (١) لكن العقل الإنسانى من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوما و يجعل ذلك المفهوم عنوانا و كما يضع لأنحاء الوجودات الخارجيه معانى ذاتيه هى ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للآمور الباطله الذوات (٢) مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديره

١- فإذا علم الإنسان ذلك علم أن جميع ما فى الخارج و ما فى الأذهان العالیه و السافله مصداق الوجود و لا مصداق لما ينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالحمل الأولى فقط و علم أنه إذا لم يتخلل فى الواقع منافى حقيقته فيها لم يتكرر بوجه و لذا ترى الحكماء كالمصنف قدس سره و غيره بذلوا جهدهم فى البحث عن العدم و استكشفوا عن حاله، س ره

٢- كمفهوم اجتماع النقيضين و المثليين و مفاهيم الدور و التسلسل و الخلا و غيرها- و كمفهوم نفس العدم الصادق عليها و على أعدام الممكنات و بالمفهوم يتصحح النفس الأمريه للعدم و يتصحح الإمكان المقتضى للطرفين و النفس الأمريه فى معنونه عدم المعنون الوجودى فحقيقه الباطل و معنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان- فإن كل مصداق لا بد أن لا ينافى طبيعته و إلا ارتفع الموضوع من البين و ظهر الخلف- ألا ترى أن مصداق الحركه لو كان أمرا قارا لم يكن حركه هذا خلف و على هذا القياس، س ره



لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدمية و الأمور الذهنيه الصرفيه التى ليست لها ذوات خارجيه ليس لها تنوع و تحصل إلا بما يضاف هى إليه فالعدم المقيد بشىء ما إنما يعقل و يتحصل فى العقل بسبب ذلك الشىء و يصح لحقوق الأحكام و الاعتبارات به من حيث هو معقول و ثابت فى العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليه و المعلوليه(١) و غيرهما من الأحكام و الأحوال فيقال عدم العله عله لعدم المعلول و لا يقال عدم المعلول عله لعدم العله و إن علم من عدم المعلول عدم العله على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العله إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعليه من جهتين من جهه أن وجود عدم العله فى الذهن و مثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعليه و إن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعليه على الوجه الذى أوأنا إليه و المحكى عنه بها هو ما يطابقه أعنى رفع العله بما هو رفع و بطلان لا بما هو صورته عقليه و مفهوم علمى فالمحكى عنه بالعليه على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعله و إن كانت الحكايه عنه ما وقعت إلا- حين حضور مفهومه و صورته عند العقل و من جهه أن نفس حضور عدم العله فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- و أما عليه عدم المعلول لعدم العله فليست إلا- من الجهه الأخيره فعليه أحد العدمين للآخر- يكون فى كلا الطرفين العلم و العين و عليه الآخر له فى أحدهما و هو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلول و إن كان الحكم عليهما بالعليه و المعلوليه على الوجه المقرر فى مرآه العقل و أما صورتاهما العقليتان فكل واحده منهما سبقت إليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما أن إثبات العله سبب لإثبات المعلول و إثبات المعلول دليل

١- أى الإعداديه لأن وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها و ليس بين وجوداتها إلا- العليه الإعداديه ثم الإعداداد أيضا فى الأعدام اللاحقه المقابله و أما فى السابقه المقابله فلا و أيضا الأعدام مطلقا لاحقه أو سابقه ليست كأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبدية لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزليه لا ترتب بينها و لأن كلا منها أزلى يناقض بها المقدمه القائله بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و يجاب بأن المراد كل وجودى ثبت قدمه، س ره

على إثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول و عدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة و به- و العلة عدمها مع عدم المعلول لا به

### فصل (٧) فى أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره و يصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم فى الخارج فإن اشتبه عليك أن العدم المضاف إلى أى شىء كان يكون نوعا من العدم و مقابلا لمعرضه و ما يضاف إليه فإذا أضيف إلى نفسه و صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية و التقابل و هما متدافعان إذ النوعية يوجب الحمل بهو و التقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضيه و المعروضيه(١) بين العدم و معرضه فى الحقيقه- ليست إلا- بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلية الثابت للعدم كاشف عن بطلان معرضه فما يضاف إليه العدم و يعرضه بما له صورته عقليه قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيده به نوعا من العدم و بما هو عنوان(٢) لأمر عرض له الفساد و الهلاك بسبب عروض طبيعه العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية و التقابل مختلف كيف و النوعية من أحوال

- ١- و يتضح ذلك بما قدمناه من كيفية الفرض العقلية و تقديره فى هذه المفاهيم الاعتبارية فالعقل يفرض نفس العدم و يعطى ذلك ثبوتا كثبوت الماهيات ثم يجرى عليه أحكامها الثبوتية من نوعيه و جنسيه و عروض و قيام و تقابل و غير ذلك كما أنه يفرض معنى الوجود و يعطيه أحكام الماهيات من عموم و كليه و عروض و غير ذلك، ط
- ٢- حاصله أن الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية و معنونه مصحح التقابل- و الأولى أن يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه فعدم العدم نفسه لا نوع منه و لا مقابله كما أن وجود الوجود نفسه نعم عدم الإنسان مثلا يقابله- كما أن وجود الإنسان يخالفه مفهومها، س ره

المعقول بما هو معقول كسائر المعانى المنطقيه من ثوانى المعقولات و التقابل من الأحوال الخارجيه للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقده مما هو المسطور فى أرقام أهل التدقيق من الآخرين

## فصل (٨) فى أن المعدوم لا يعاد

### اشاره

العدم ليس له ماهيه إلا رفع الوجود و حيث علمت أن الوجود للشئ ء نفس هويته فكما لا يكون لشئ ء واحد إلا هويه واحده فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها و لا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا- يتجلى فى صورته مرتين (١) فإذن المعدوم لا يعاد بعينه- كيف و إذا كانت الهويه الشخصيه المعاده بعينها هى الهويه المبتدأه على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحده الهويه عين وحده الوجود و قد فرض متعدددا هذا خلف و يلزم أيضا أن يكون حيثه الابتداء عين حيثه الإعاده مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حاله الابتداء و حاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثانى و الثالث من الرابع و هكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهيه لعدم تعين مرتبه من المراتب إلا متناهيه للوقوف عندها فى الاستيناف دون

١- و كذا قولهم لا تكرر فى التجلى إن كل تجل منه جديد و كل يوم هو فى شأن هذا بمقتضى الصور القابله و أما بمقتضى المعنى و إسقاط إضافته عن القوابل- فلا تكرر فى التجلى لأنه واحد بسيط ليس فيه مضى و استقبال و لا حدوث إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث إن الوجود ساقط الإضافه عن الماهيات ليس جوهرها و لا- عرضا كيفما أو كما و إذ لا- كم له فلا زمان و لا دثور و لا حدوث و لا أجزاء مقداريه فلا تغير و لا تبدل و الكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات فهذا روح هذه المسأله و باطنها و لا خصوصيه لها بالدنيا أو الآخره، س ره

غيرها بعد تسويغ ذلك أولا و هو مستبين الفساد و قس عليه حال تكرر عدم شىء واحد بعينه.

فإن قلت كثير من الحوادث الزمانيه كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدما لذات واحده فإذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود أيضا كما اعترفت به.

قلت قد مر أن معنى عروض العدم لشىء ليس إلا بطلانا صرفا للذات و ليسيه محضه لها و ليس فى الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا و يضيف إليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل إلا بتكثر الملكات (١) فلا ذات قبل الوجود و لا بعده حتى يقال إنها واحده أو متعدده متماثله و إنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده و بعد وجوده.

و حاصل كون الشىء كان معدوما قبل وجوده و سيكون معدوما بعد وجوده - انحصار وعائه الوجودى و ضيق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقا و لاحقا - فالعدم ليس إلا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق و اللحق بل إنما يتصور العقل (٢)

١- و إذ لا ذات قبل و لا بعد و قد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملكات فلا تعدد له، س ره  
 ٢- و هذا هو المراد من العقل فى قوله و إنما كان ذلك التصور وهما لأنه أخذ فيه الماهيه المطلقه مكان الهويه لأن نفس الماهيه النوعيه لزيد كانت ممكنه قبله و بعده لا- ماهيته الشخصيه لكن هذا هو المصحح لإطلاق العدم المقابل الماضى و الاستقبالى عند المتكلمين و غيرهم لأن الشأنيه أعم من شأنيه الشخص و النوع إذ النوع تمام الذات المشتركه و لأن الوهم طمع و ترقب من تلك الهويه الدوام فجاء العدم و صار بزعمه - بئس البدل فى أغلب أوقات وجوده و لم يعلم أن كل موجود زمانى مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب و أجل. و أيضا إن عدم الشىء نقيضه و الوجود فى زمان و العدم فى زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان فالعدمان السابق و اللاحق لم يطردا وجود الواقعى و لا ماهيه و لا هويه له فى حال العدم حتى يكون العدم طاردا له و وجوده الواقعى قد طرد العدم فلا أقول فى تجليه سبحانه و لا تغير فى عمله و لا هلاكه فى وجوده و قد ورد: يا من لا ينقص من خزائنه شىء و منشأ انتزاع الأعدام السابقه و اللاحقه الوجودات السابقه و اللاحقه و كون كل وجود مظهرا للأحد الذى ليس كمثل شىء و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد- و لا عدم لوجود بما هو وجود بل كما ذكرناه فى الحاشيه السابقه لا ماهيه للوجود فضلا عن الكم السيال فلا ماضى و لا آتى و لا أقول و لا دثور لأصل المعنى و الوجود إنما هى للصور و الماهيه بما هى ماهيه فمن قصر نظره على الوجود و المعنى و غمض بصره عن الصور و الماهيات لا يبقى عنده صباح و لا مساء لأن النفس فى غايه اللطافه إذا جعلت شيئا قبله توجهها و نصب عين بصيرتها تتزيا بزيه و تتصور بصورته معنى كان أو صورته،  
 س ره

بقوته الوهميه للحادث الزمانى عدما أزليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين و وسط حتى إن الأوهام العاميه يتخيل أن العدم يطرأ على شىء و يرفع وجوده الخاص عن متن الواقع و يحكك هويته عن صفحه الأعيان و ذلك لذهولهم عن أن وجودات الأشياء إنما هي عباره عن تجليات المبدأ الحق و أشعه نور المبدأ الأول و شئونه الذاتيه لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره (١) لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطه بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود و جاء غيره حل فى مقامه و هكذا و لم يتفطن بأن طريان العدم على الشىء الثابت فى الواقع - لا يخلو إما أن يكون فى مرتبه وجوده و فى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبه واحده أو فى زمان واحد بعينه و إما أن يكون فى غير مرتبه وجوده و وعاء تحققه فالشىء يستحيل أن يكون له وجود إلا فى مرتبه وجوده و طرف فعليته و ظهوره فإن لكل شىء نحو خاصا من الوجود و مرتبه معينه من الكون مع توابعه و لوازمه من الصفات و الأزمنه و الأمكنه اللائقه به الغير المتعدى عنها إلى غيرها- فإذا استحال أن يكون لكل شىء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقه و شرائطه المتقدمه المنبعثه عن وجود المبدأ الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم و يرفعه عن ساهره الأعيان أو يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المفروض له.

و أما ما يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العدم و لو حين الوجود فمعناه أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و أنحاء تجليات الحق الأول و كون الحقائق الوجوديه من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهيه

١- فإذا كان الأمر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث الحادثات إلى انبساط نور الوجود و عدمها إلى انقباضه و البسط و القبض ليسا بوجود شىء لو لم يكن و عدم شىء كان تثبت فيه فإنه أمر عجيب غريب قل من أدركه، ن ره

كل من الطبائع الإمكانية و المفهومات العقلية لا يأبى مفهومها و معناها عن لحوق شىء إليها و زواله عنها مما هو غير ذاتها و ذاتياتها من الوجود و العدم و غيرهما و ذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة فى الواقع فلا يأبى العدم و لو فى زمان انصباغها بصنع الوجود و ظهورها بنوره و أما بالنظر إلى إفاضه الحق و تجليه فى صور الأسماء و الصفات و إبقائه للحقائق إلى غايه معلومه عند علمه المحيط بكل شىء على ما هى عليها فهى ممتنع العدم مستحيله الفساد فتجوز العدم على شىء باعتبار مرتبه من التحقق و درجه من الوجود من أغاليط الوهم و أكاذيب المتخيله هذا تحقيق الكلام فى هذا المرام- على ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإيقان

### و هاهنا استبصارات تنبيهيه

#### إشاره

ذكرها شيوخ الفلسفه العاميه و رؤسائهم فى زبرهم- يناسب أهل البحث و يكفى لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفه من العصبية و اللجاج بل الحكم بامتناع إعادته المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس و استحسنته الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع إلى فطرته السليمه- و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد عقله الصريح بأن إعادته المعدوم ممتنع-

### الأول منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه

فيكون هو قبل نفسه قبله بالزمان و ذلك بحذاء الدور الذى هو تقدم الشىء على نفسه بالذات- و اللازم باطل بالضروره فكذا الملزوم.

و رد بمنع ذلك بحسب وقتين فإن معناها عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده و اتصاف وجود الشىء بالسابق و اللاحق نظرا إلى وقتين لا ينافى اتحادهما بالشخص.

و أنت تعلم سخافه هذا الكلام بتذكر ما أصلناه من أن وجود الشىء بعينه هو يته الشخصيه فوحده الذات مع تعدد الوجود غير صحيح و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأن الذات المستمره وحدتها باقيه و التكثر بحسب تحليل الذهن ليس فى الحقيقه إلا- للزمان بهويته الاتصاليه الكمييه فينحل فى الوهم إلى الأجزاء- و تكثر أجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعه فيها المنحفظه وحدتها

الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ء و نفسه بل بين متاه الأول و متاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمره في جميع إفاضاته المتجدده الزمانيه.

### الثاني لو جاز إعادته المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينيه فجاز إعادته الوقت الأول

#### إشاره

لأنه من جملتها و لأن الوقت أيضا معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقه بين الزمان و غيره في تجوير الإعادته أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأى لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشئ ء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الوجود في وقته و فيه مفسد ثلاثه جمع بين المتقابلين و منع لكونه معادا لأنه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول- و رفع للتفرقه و الامتياز بين المبتدأ و المعاد حيث لم يكن معادا إلا من حيث كونه مبتدأ و الامتياز بينهما ضرورى.

و هذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات فإنه غير صحيح بل يكفى كونه من الأمور التي هي أمارات التشخص و لوازم الهويه العينيه التي لها أمثال من نوعها واقعه في الأحياز و الأوضاع و الأزمنه.

فإن قيل لا نسلم كون الوقت من المشخصات بأى معنى كان فإنه قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطه.

قلنا معنى كون الزمان و الحيز و الوضع و غيرها من العوارض المشخصه أن كل واحد منها مع سعه ما و عرض ما من لوازم الشخص و علامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدى امتداد شئ ء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصى الذى يكون للكيفيات المزاجيه و هذا لا ينافى قولهم إن اجتماع المعانى الغير المشخصه لا يفيد التشخص لأن ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور و هو الذى ليس مناطه إلا نحو من أنحاء الوجود و كلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل الماده مستعده لفيضان الهويه الشخصيه ذات التشخص بالمعنى الأول و التشخص بهذا المعنى يكون لازما إياها علامه لها و يجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضيه عد من جملتها الوقت.

و اعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم أن ما يوجد فى الوقت الأول يكون مبتدأ البته و إنما يلزم لو لم يكن الوقت معادا أيضا ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايره بين المبتدأ و المعاد بالماهيـهـ و لا بالوجود و لا بشىء من العوارض و إلا لم يكن له إعادته بعينه بل بالسابقه و اللاحقيه(١) بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم و يتسلسل.

### دفع تحصيلي:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق و الابتداء و اللحق و الانتهاء- من المعانى الذاتيه لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته و بالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتيه له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتى لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد و كذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقى الأجزاء- فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدأ- كونه مبتدأ عين هويته و ذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته و ذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقه لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان و انفسخ الجوابان

١- لا- يقال لم لا يجوز أن يكون المغايره بينهما بالسابقه و اللاحقيه اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل- لأننا نقول إن كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين و المفروض اتحادهما فى الماهيه- و إن كانت الماهيه مقوله بالتشكيك و السابقه ذاتيه لمرتبته من ماهيه الزمان- و الذاتى لا- يتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبه حيث كانت مبتدأه فى عين فرضها معاده لأن الابتداء و السابقه ذاتها فرضها فلم تكن معاده هذا خلف فبقى أن يكون الامتياز بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيتسلسل. ثم الإيراد الذى أشار إليه قد غير وارد على هذا الدليل لأنه يقرر بأن الزمان المعاد زال مبدئيه و إنما هو معاد صرف و هذا لا يضر بالدليل لأنه إما معاد بمعنى أنه وجد فى الزمان الثانى فيكون للزمان زمان و يتسلسل و إما معاد بمعنى أنه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدأ بنفس ذاته فلم يعد بعينه، س ره



### الثالث لو جاز إعادته المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله

فى الماهيه و جميع العوارض المشخصه لأن حكم الأمثال واحد و لأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جمله الممكنات و اللازم باطل لعدم التميز بينه و بين المعاد- لأن التقدير اشتراكها فى الماهيه و جميع العوارض و اعترض عليه بوجهين - أحدهما أن عدم التميز فى نفس الأمر غير لازم كيف و لو لم يتميزا لم يكونا شيئين و عند العقل غير مسلم الاستحاله إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع.

و ثانيهما أنه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم و يلزم عدم التميز و حاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادته المعدوم.

أقول و الجواب أما عن الأول فبأن التميز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا- ينفك عن التخالف فى العوارض الشخصيه فإذا لم يكن لم يكن و قوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب أخذ المطلوب فى بيان نفسه لأن الكلام فى أنه مع تجويز الإعادة لشيء و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع أن أحدهما معاد و الآخر مبتدأ.

و أما عن الثانى فبأن فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان و إن كان رفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعى بمجرد وضع الإعادة.

لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلًا قبل دون الآخر.

لأننا نقول هذا الامتياز هو الذى يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين أن العدم هو بطلان الذات و ليس للمعدوم بما هو معدوم ذات و لا تمايز بين المعدومات بما هى معدومات ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئًا واحدًا لعدم انحفاظ وحده الذات فى العدم بل ليس إلا اثنييه صرفه فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد إن كان من جهة الذات حال العدم

و كونها رابطته بين الوجودين السابق و اللاحق فالمعدوم لا ذات له و إن كان لأنه كان موجودا أولا دون المستأنف فهذا عين النسبه التي يقع النظر في إمكانها و كونها منشأ الامتياز بينهما و هما متساويان في استحقاق ذلك و الكلام في أنه مع فقد الاستمرار الموقع للثبوتيه الصرفيه كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

و ليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفه بمنزله ثبوت المعدومات عند المعتزله في تصحيح الأحكام الثابته للأشياء المعدومه فليكن هذا المقام من جملتها فالذات و إن عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصيه بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعه عن التغير. (١) لأننا نقول قد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود و الوحده الشخصيه غير متصور مع تبدل الظروف و الأوعيه (٢) إنما ذلك شأن ماهيات كليه يكون أنحاء الوجودات و أطوار الشخصيات من لواحقها الخارجه عن معناها و حقيقتها فالموجود في الذهن هويه مكتنفه بالمشخصات الذهنيه و اتحادها مع الموجود الخارجى ليس في نحو وجوده و تشخصه بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهيه المقرونه بالتشخص و لوازمه- إذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

١- كعلم الله سبحانه أو اللوح المحفوظ مثلا- و ليتحفظ بتلك الشخصيه- و هؤلاء قد فات منهم أن العلم الحسولى و حصول الماهيه على نعت عدم ترتب الآثار في وعاء من الأوعيه يتسحيل تحققه فيما وراء النفوس كذات الواجب تعالى و غيره من المجردات العالیه و سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى، ط

٢- لازم ذلك أن يكون كل صورته ذهنيه من حيث نفسها كليه و هو كذلك- فإن الصوره الذهنيه بأى خصوصيه تصورت يجوز العقل بالنظر إلى ذاتها إن تصدق على أزيد من واحد من المصاديق و إنما يأبى العقل عن تجويز الكثره أحيانا لدليل آخر وراء الذات كاستحاله اجتماع المثليين و نحو ذلك و على هذا فإذا وجدت الصوره الذهنيه في الخارج أولا ثم وجدت ثانيا كان الثانى غير الأول شخصا لعدم حافظ الشخصيه- و أما شخصيه الصوره المحسوسه أو المتخيله فإنما هى من جهه اتصال الذهن بالخارج من جهه الحس أو من جهه الفرض و الاتصال معا كما في الخيال فإنك إذا تخيلت صورته زيد المتوفى من قبل ثم توهمت أنك غافل عما تعلمه من أنه كان حيا فيما مضى و أمعنت في نفس الصوره و جدتها تقبل الصدق على كثيرين في الخارج، ط

## الرابع أن إعادته كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شىء من أجزاء علتها التامه

### إشاره

المقتضيه لها و استعداد المادة لها بخصوصه و غير ذلك من متمات العله و مصححات المعلول و نقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها و استعداد استعداد مادتها- و هكذا إلى المبادئ القسوى و العلل العليا و سينكشف لك إن شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمه معلوم بأدنى التفات من العقل كيف و لو لم يكن الاستعداد و العله هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعاديا بل إنما يكون استينافيا مماثلا- للابتدائي السابق و يتوهم أنه أعادى فيذن إنما يمكن إعادته الهويه الوجوديه لو عادت الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكيه و الأوضاع الكوكبيه برمتها و جمله ما سبقت فى النظام الكلى بجميع لوازمها و توابعها حتى فى كونها ابتدائيه و الفطره الصحيحه غير متوقفه فى تكذيب هذا الوهم.

### إهانته: القائلون بجواز إعادته المعدومات جمهور أهل الكلام

المخالفين لكافه الحكماء فى ذلك ظنا منهم أن القول بتجويز الإعادته فى الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانى الناطق بوقوعه ألسنه الشرائع و الكتب الإلهيه النازله على أهل السفاره و أصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين.

و لم يعلموا أن أسرار الشريعه الإلهيه لا- يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلاميه و الآراء الجدليه بل الطريق إلى معرفه تلك الأسرار منحصر فى سبيلين إما سبيل الأبرار من إقامه جوامع العباده(١) و إدامه مراسم العداله و إزاله وساوس العاده

١- كالصلاه و لذكر الله أكبر و مراسم العداله هى العفه و الشجاعه و السخاوه و الحكمه و بالجمله طريق الأبرار إصلاح العقل العملى بالشريعه و طريقه و طريق المقربين و الأخيار إصلاح العقل النظرى و أما الإصلاح للعقل العملى الذى أشار إليه- بقوله و تصقيل مرآت النفس الناطقه إلخ هنا فبالتنزيه و التخليه يعنى سلب الأعمال السيئه و الأخلاق الرديه و الاجتناب عن الآراء المعوجه التى للفرقه المجادله و سيأتى فى سفر النفس أن هذه الآراء أحد الحجب الخمسه و العلم الذى هو حجاب أكبر كما قال العرفاء هو هذه و إنما اختير هنا التخليه فقط و هناك التخليه و التحليه كالتاهما إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظرى بالذات و العقل العملى بالعرض و التخليه سلبيه يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف بخلاف التحليه فإن مزاوله أفعال الشجاعه و السخاوه مثلا مانعه و حجب نوريه عن تحصيل المعارف الإيمانيه الحقيقه، س ره

و إما سبيل المقربين من الرياضات العلمية و توجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس و تصقيل مرآة النفس الناطقه و تسويتها لثلا- يتدنس بالأخلاق الرديه و لم تصدأ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام و لم يتعوج بالآراء الفاسده- فإنها حينئذ يترأى صور الحقائق الإيمانيه و يشاهد الأمور الغائبه عن حواسها و تعقلها بصفاء جوهرها فأما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئه أو صدأت بالأخلاق الرديه أو اعوجت بالآراء الفاسده و استمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبه عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانيه عاجزه عن الوصول إلى الله تعالى و يفوتها نعيم الآخره كما قال الله تعالى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ فمن أراد أن يصل إلى معرفه الله و صفاته و أفعاله و معرفه إرساله و إنزال كتبه- و كيفيه النشأه الآخره و أحوال الإنسان بعد الموت و سائر أسرار المبدإ و المعاد بعلم الكلام و طريق المناظره فقد استسمن ذا ورم و إذا جاء حين أن ينبسط القول فى معاد النفوس و كيفيه رجوعها إلى بارئها فى العالمين و وصولها إلى قيومها فى الإقليمين- تبين لك كيفيه الحشر الجسمانى و ارتجاع النفوس كلاءه الأجساد بإذن ولى الإبداع و الإنشاء فى المبدإ و المعاد على ما وردت به السنه الشريفه و نطقت به ألسنه الشريعه- ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم فى إعاده الجواهر اختلفوا فى الأعراض فقال بعضهم يمتنع إعادتها مطلقا لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى(١) و إلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعريه و قال الأكثرون منهم بامتناع إعاده الأعراض التى لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات(٢)

١- أى بصفه لىتميز عن المبتدأ فيكون هذا مبتدأ و ذاك معادا فيلزم قيام العرض بالعرض، س ره

٢- و هى زمانيه بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص فإذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزمانى فلا يعاد بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان و لا اختصاص له به و لم يكن مقدورا للعبد، س ره

و قسموا الباقيه إلى ما يكون مقدورا للعبد و حكموا بأنه لا يجوز إعادتها لا للعبد و لا للرب(١) و إلى ما لا يكون مقدورا للعبد و جوزوا إعادتها و ذكروا فى بيان كل واحد منها أدله واهيه شحنوا بها و بسائر هوساتهم الكتب و الدفاتر.

و أكثر آرائهم الفاسده فى الفضيحه و القباحه من هذا القبيل كتعدد القدماء و إثبات الإراده الجزائيه و نفى الداعى فى فعله و إبطال الحكمة فى خلقه و كونه تعالى محل الكلام النفسى و الحديث الخيالى و ثبوت المعدوم و الجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك و تفكك الرحى و الطفره إلى غيرها من المموهات و المزخرفات.

كل ذلك لرفض الحكمة و معادات الحكماء و هم بالحقيقه أهل البدع و الضلال- و قدوه الجهله و الأردال شرهم كلهم على أهل الدين و الورع و ضرهم على العلماء- و أشدهم عداوه للذين آمنوا من الحكماء و الربانيين هذه الطائفه المجادله المخاصمه- الذين يخوضون فى المعقولات و هم لا- يعرفون المحسوسات و يتعاطون البراهين و القياسات و هم لا يحسنون الرياضيات و يتكلمون فى الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات.

و أكثر ما يجادلون به من المسائل المموهه المزخرفه التى لا حقيقه لها و لا وجود إلا فى الأوهام الكاذبه لا يصح لمدع فيها حجه و لا لسائل عنها برهان و إذا سئلوا عن حقيقه أشياءهم مقرون بها عند أكثر الناس لا يحسنون أن يجيبوا عنها- فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها و جحدوها و يأبون أن يقولوا لا ندرى- الله أعلم و رسوله نعم عباراتهم فى غايه الفصاحه و ألفاظهم فى نهايه الجوده و الملاحه- فيوردون تلك الهوسات الفاسده و العقائد الرديه بأفصح العبارات و يكتبونه بأوضح الخطوط فى أصح الأوراق و يسمعون الأحداث و العوام و يصورونها فى قلوبهم

١- و لعل وجهه أنه لو أعيد و لزم أن يوجد بواسطه العبد لأنه من مقدوراته و لم يجز للرب مباشرته و لا- سيما على قاعده الاعتزال لزم أن يفعل العبد مره أخرى الشرور و السيئات و أن تكون تلك الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فجوز عليه إعادته و الأولى حذف هذه الأقوال، س ره

و يمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلا.

و مع هذه الدواهي و المحن كلها و المصيبة على أهل الدين يدعون أنهم- بهذه العقول الناقصة و الأفهام القاصر ينصرون الإسلام و يقوون الدين و إلى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم و لا نصرانيا أسلم و لا مجوسيا آمن- بل تراهم بأديانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادله أعلق و أوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين و إفسادهم على المؤمنين.

و من عجيب الأمر أيضا أن بعضا من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعه فذره في بقعه الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان و لعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضروره لأحد الطرفين عند العقل عن الإمكان الذاتى الذى هو سلب ضروره الطرفين عن الشىء بحسب الذات فحكم بأن الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان فأثبت بظنه المستوهن أن إعادته المعدوم ممكن ذاتى و تشبث بهذا الظن الخبيث الذى نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه.

فيقال له و لمن تبعه إنكم إن أردتم بالأصل فى هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه و وجوبه ممكنا غير ظاهر و بعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الأقل و إن أريد به معنى ما لا يعدل عنه إلا لدليل على ما هو المستعمل فى صناعتى الفقه و أصوله فهو فاسد ها هنا إذ شىء من عناصر العقود ليس أصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهيه الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله و ما قاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لا برهان على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغى أن ينكر وجوده و يعتقد امتناعه بل يترك فى بقعه الإمكان أى الاحتمال العقلي لأنه يعتقد إمكانه الذاتى كيف و من أقواله أن من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطره الإنسانيه

## فصل (٩) فى أن العدم ليس رابطيا

## إشارة

الفلاسفة المتقدمون (١) على أن النسبة الحكمية فى كل قضية موجه كانت أو سالبة ثبوتية و لا نسبه فى السوالب وراء النسبه الإيجابية التى هى فى

١- محصل ما يفيدده ظاهر كلامه رحمه الله و الظاهر أنه ينسبه جميعا إلى القدماء- أن أجزاء القضايا تختلف عنده بحسب اختلاف الهليات بساطه و تركيبا و إيجابا و سلبا- أما الهليات البسيطة الموجهه فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و الحكم و لا نسبه حكميه فيها لأن مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا- ثبوت شىء للموضوع و أما الهليات البسيطة السالبة فأجزاؤها اثنان الموضوع و المحمول و لا- حكم فيها بل مفادها نفى الحكم و رفع ثبوت الموضوع و لا مطابق للرفع و العدم فى الخارج و أما الهليات المركبه الموجهه فأجزاؤها أربعة الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و هى نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم المتعلق بالنسبه الحكميه و أما الهليات المركبه السالبة فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و لا حكم فيها كما تقدم فى الهليه البسيطة السالبة هذا بالنظر إلى أصل العقد. و أما بالنظر إلى لحوق المواد بها أعنى الضروره و الإمكان و الامتناع فلازم ما ذكره فى الأجزاء أن تكون المواد كفيات النسب التى فى الموجبات فيكون الحكم واردا عليها فيها و أما السوالب فالسلب و هو رفع الحكم و ارد على المادة لا أن المادة كيفيه السلب إذ لا نسبه سلبيه تتكيف بالماده بل السلب سلب للنسبه المتكيفه- بالكيفيه الكذائيه فالسالبه الضروريه تفيد رفع ضروره ثبوت المحمول للموضوع لا- ضروره رفع ثبوت المحمول للموضوع و لو لا- ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا لأن التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ارتفاع ثبوته دون التقابل الواقع- بين ثبوت الحكم و ثبوت رفع الحكم فإنه من التضاد دون التناقض و كذلك القول فى الحكم بضروره الثبوت و ارتفاع ذلك الحكم فهما المتناقضان دون الحكم بضروره الثبوت و الحكم بضروره عدم الثبوت أو الحكم العدمى بضروره الثبوت فافهم ذلك. و أما المتأخرون فظاهر كلام الأكثر منهم أن القضايا سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه موجهه أو سالبه فلها أربعة أجزاء الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و الحكم و أن هناك نسبه سلبيه كالنسبه الإيجابيه و أن فى القضايا السالبة حكما كما فى القضايا الموجهه و تعويلهم فى ذلك على أن ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات فإن المعقول من قولنا الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع أى جعل وجوده له كما أن المعقول من قولنا الإنسان كاتب هو ذلك أيضا من غير فرق فى ذلك بين الإيجاب و السلب- فإن قولنا لا شىء من الإنسان بحجر بالضروره نعقل منه انسلاب الحجرية عن الإنسان انسلابا ضروريا لا سلب ثبوتها الضرورى للإنسان حتى يرتفع التناقض بين قولينا- الإنسان حجر بالإمكان و ليس الإنسان بحجر بالضروره. و الحق ما ذهب إليه القدماء إلا أن هناك أمرا يجب التنبه إليه و هو أن الحكم- أعنى التصديق كما ذهب إليه المصنف رة و بينه بما لا- مزيد عليه فى رساله مفرده معموله فى التصور و التصديق ليس داخلا فى شىء من المقولات العرضيه و لا هو من التصورات الذهنيه و إنما هو فعل النفس فعلا خارجيا بمعنى جعلها الموضوع هو المحمول و هذا أمر لا يحتاج فى تحققه إلى تصور النسبه الحكميه و لذلك يتم الحكم فى الهليات البسيطة- بمجرد تصور الطرفين من غير حاجه

إلى تصور النسبه الحكميه كما ذكره المصنف ره- فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقق نسبه حكميه هناك و لا أن التصديق مختلف فى الهليات البسيطه و المركبه لا- نوعا و لا- بالشده و الضعف حتى يختلف حكمه فى الموارد من حيث الحاجه إلى النسبه الحكميه و عدمها فالحق أن تصور النسبه الحكميه لازم مقارن للقضيه غير داخل فى قوامها نظير اللازم بالقصد الضرورى و يشهد به ما نشاهده من أذهاننا أنها تستعمل النسبه الحكميه فى الهليات البسيطه و فى السوالب أيضا كما تستعملها فى الهليات المركبه الموجهه و هو ظاهر. فقد تحقق بما قدمناه أن القضايا الموجهه سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه- ذوات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم و السوالب كائنه ما كانت ذوات جزءين- الموضوع و المحمول و أما النسبه الحكميه فإنما هى تصاحب القضايا من جهه كون المحمولات فى الهليات المركبه موجوده للموضوعات فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك إلى عامه القضايا غلطا منه و بعباره أخرى مفاد القضيه الموجهه هو الحمل و جعل وجودهما واحدا و مفاد القضيه السالبه سلب الحمل أى إن الذهن لم يأت بفعله الذى هو الحكم و توحيد الموضوع و المحمول وجودا لكن لما كان وجود المحمول فى الهليات المركبه وجودا غيريا أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع و هو النسبه الحكميه فافهم ذلك. و أما ما استدل به المتأخرون على أن فى السوالب حكما و ماده و أن فى الهليات البسيطه نسبه حكميه و هو أنا نعقل ذلك فى الجميع من غير فرق فقد أجاب عنه المصنف ره بقوله بعد أسطر و ما يتوهم أن العنصر الثابت إلخ، ط مده



الموجبات و أن مدلول القضييه السالبه و مفادها ليس إلا رفع تلك النسبه الإيجابيه- و ليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط و إنما يقال لها الحملية على المجاز و التشبيه(١) و أن لا ماده فى السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك

---

١- و كذلك الاتصال و الانفصال و غير ذلك المستعمله فى السوالب إنما هى بتشابه الموجبات و السر فى ذلك أن الماهيه التى قد تخطت بخطوه إلى الوجود إذا كانت حكاية للوجود ذاتها و أحكامها فما ظنك بالعدم الذى هو نفى محض فدار الأعدام و الشرور و الظلمات و الديجور بل دار الدنيا و نشأه الغرور و ما يرسمها من الزمهير و الحرور و غيرها من مظاهر القهر كلها مجعوله بالعرض و ليست متأصله كبودى الماهيات و وهاد الإمكانات، س ره

لا- تختلف المادة في الموجه و السالبة بحسب النسبه الإيجابيه و السلبيه خلافا لما شاع بين المتأخرين و المتفلسفين من أن في السالبة نسبه سلبيه هي غير النسبه الإيجابيه و أن المادة كما يكون بحسب النسبه الإيجابيه كذلك يكون بحسب النسبه السلبيه و أن ماده النسبه السلبيه مخالفه لماده النسبه الإيجابيه و لا يخلو شىء منهما من المواد الثلاث إلا أن المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها و شرفها و لانخراط ما يعتبر في السوالب فيها(١) فإن واجب العدم ممتنع الوجود و ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أن المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه و هي في مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوه الوجود و وثاقه التجوهر أو ضعف الذات و سخافه الحقيقه أو بطلان التحقق و فساد ماهيه لا حال المحمول في نسبته إلى الموضوع- و ثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره و في الهليات المركبه هي حال المحمول- في نسبته إلى الموضوع و ثبوته له باعتبار وثاقه النسبه أو ضعفها أو فسادها و ليس في السالبة إلا انتفاء الموضوع في نفسه أو انتفاء المحمول عنه على أنه ليس هناك شىء أو ليس شىء شئنا لا أن هناك شئنا هو الانتفاء أو له شىء هو الانتفاء فليس فيه شىء يكون مكيفا بإحدى الكيفيات الثلاث فالماده التي تسمى عند الأوائل بالعنصر- هي حال الموضوع في نفسه بالإيجاب في التجوهر من استحقاق دوام الوجود(٢).

- 
- ١- هذا مقلوب عليهم فإن واجب الوجود ممتنع العدم و ممتنع الوجود واجب العدم و ممكن الوجود ممكن العدم، س ره
  - ٢- هذا تعريف بالأعم في الأولين لأن الدوام أعم من الضروره و تعريف بالأخص في الثالث لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص لكن لما كان التعريف لفظيا كما مر أن المواد الثلاث بديهيه جاز فيه ذلك، س ره

و دوام اللاوجود أو لا استحقاق دوام الوجود و دوام اللاوجود أو حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع.

و كون نسبه الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبه نقص إلى تمام و نسبه ضعف إلى قوه و فتور إلى وثاقه إنما يتبين حق التبين في هذا الكتاب و على فلسفتنا- كما يقع إليه الإشاره في عده مواضع و لو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهه- و قد يكون العقد ذا جهه تخالف العنصر إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر و الجهه بحسب البيان و التصريح به بالفعل(١).

فقد بان(٢) أن السالبه توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبه الإيجابيه بعينها فإن محموله عند الإيجاب يكون له استحقاقه أحد الأمور المذكوره- و إن لم يكن أوجبت.

و ما يتوهم أن العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولاً غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطه يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطه.

منفسخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضيه موجبه و عن الغفله من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلبياً لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم إلى إيجاب سلب الوجود و القضيه إلى موجبه سالبه المحمول فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فأى مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبه الإيجابيه لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك و لا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكماً إيجابياً بل يجب أن يعنى به انتفاؤه في نفسه و سلب ذاته في وجوده لتكون القضيه من سوابل الهليات

- 
- ١- أى بحسب البيان اللفظي أو العقلي حتى يشمل جهه القضيه المعقوله ثم ما ذكره من المخالفه إنما هو في الكواذب، س ره
  - ٢- فالضروره من قولنا لا- شىء من الإنسان بحيوان بالضروره هي كيفيه النسبه الإيجابيه قبل ورود السلب أى الإنسان حيوان بالضروره ثم ورد عليها كلمه النفي، س ره

البيسيه لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبه الإيجابيه و لا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبه و من لم يفرق بين مفاد الهليتين- و ظن أن طبيعه العقد مطلقا يستدعى ثبوت شىء لشىء أو سلب شىء عن شىء لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلا يفيد تحقق ذات الإنسان- لا تحقق أمر له هو وجوده و كذلك قولنا عدم الإنسان يعطى بطلان ذاته لا انسلاب صفه عنه هي الوجود و أما قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان يعطى ثبوت صفه له هي الكتابه و كذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفه عنه هي الكتابه و عدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعه الإنسانيه و أمراضها التي يجب إزالتها و التدبر في خلاصها لثلا يضطر إلى استثناء(١) المقدمه الكليه القائله بفرعيه وجود الثابت لوجود المثبت له في جمله الهليات البيسيه كما سبق ذكره في أوائل الكتاب

### تمه تحقيقيه:

و إذ قد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب و الامتناع و الإمكان فقد دريت أنه لا يكون نسبه سلبيه مكيفه بضروره أو دوام أو فعليه أو إمكان أو غير ذلك بل إنما يثول معنى ضروريه النسبه السلبيه إلى امتناع النسبه الإيجابيه التي هي نقيضها(٢) و معنى دوام النسبه السلبيه سلب تلك

١- أى استثناء فيها، س ره

٢- هذا الذى ذكره ره من رجوع ضروره السلب إلى امتناع الإيجاب و أن دفع الإشكال ظاهرا لكن مع عطف النظر إلى ما ذكره من أن المواد الثلاث كيفيات النسب- يعود الإشكال من رأس فإن المواد حينئذ تكون معانى ربطيه حرفيه أى خصوصيه للنسب المقيده بها و يصير الامتناع حينئذ عدما رابطيا و هو ره يبطله و يؤيد ذلك ما تقدم منه ره فى أول مباحث المواد الثلاث أن الماده فى الحقيقه هي الوجوب و الإمكان و أن الامتناع يرجع إلى ضروره العدم و وجوبه. فالحق فى الجواب ما قدمناه فى الحاشيه السابقه أن تكيف القضايا السلبيه بالضروره و غيرها ممكن بحسب التصور لكنه من تعاملات الذهن بفرضه العدم و السلب شيئا كالوجود و الإيجاب ثم حكم بتكيفه بالماده و هو من أوهام الذهن و تعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل و لعل ذلك هو مراد المصنف فى جوابه- و لا سيما بالنظر إلى ما سيذكره فى الفصل التالى، ط

النسبه الإيجابيه فى كل وقت وقت على أن يعتبر ذلك فى الإيجاب و يجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب أى جزء فرض من أجزاء الأوقات فإذن ليس فرق بين السالبه الضروريه و سالبه الضروريه أو بين السالبه الدائمه و سالبه الدائمه مثلاً- لا على ما اشتهر فى الحكمه العامه بل على طريق الحكمه النقيه الملخصه و كذلك قياس سائر الموجهات و قياس المطلقه التى هى مقابله لها لأن الإطلاق عدم التوجيه- و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه (١) فإن السالبه المطلقه هى بعينها سالبه المطلقه و لا سبيل لصاحب التأييد العلمى إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق- و إطاله الكلام فى بيانه خارج عن طور هذا الكتاب إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق و كيفيه السير إلى الله و إنما كفالتة إلى صناعه الميزان

### فصل (١٠) فى أن الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه

#### اشاره

إن محمول العقود الحملية سواء كانت موجبه أو سالبه قد يكون ثبوتيا و قد يكون عدميا فى الخارج و أما فى الذهن فلا بد و أن يكون حاضرا موجودا- لاستحاله الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس و أما موضوعها سواء كانت موجبه أو سالبه فلا بد و أن يكون له وجود فى النفس لاستحاله الحكم على ما لا يكون كذلك و أما فى الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالإيجاب بحسب ظرف الخارج- لاستدعاء الحكم بحسب أى ظرف وجود الموضوع فيه لأن ثبوت شىء لشىء فى أى موطن كان يتفرع على ثبوته فى نفسه اللهم إلا إذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم فى الخارج أو شريك البارى ممتنع فإنه و إن نسب إلى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكأنه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى

١- بخلاف المطلقه العامه التى هى إحدى الموجهات فإنها مع أية منها أخذت- كانتا خلافتين لا متقابلتين فضلا عن تقابل العدم و الملكه لاجتماعهما حيث إنها أخص من الممكنه و أعم من سائر الموجهات و الأعم و الأخص مجتمعان، س ره

الخارج و إذا كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم و السلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعه السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعه عن النفس الإنسانيه.

فقولهم إن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجهه المعدوله أو السالبه المحمول ليس معناه أن موضوع السالبه يجوز أن يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجهه إذ موضوع الموجهه أيضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا شريك البارى ممتنع و اجتماع النقيضين محال و لا- أن موضوع الموجهه يجب أن يتحقق أو يتمثل فى وجود أو ذهن دون موضوع السالبه إذ موضوع السالبه أيضا كذلك- بل بمعنى أن السلب(١) يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلا على أن للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار فى السلب و يأخذ موضوع السالبه على هذا الوجه بخلاف الإيجاب و الموجهه فإن الإيجاب و إن صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا- يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما(٢) لأن الإيجاب يقتضى وجود شىء حتى يوجد له شىء آخر.

و لهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشىء و لا له من هذه الحثيه شىء بل من حيث له وجود و تحقق فى ظرف ما و أيضا يجوز نفي كل(٣)

١- حاصله أن السلب خفيف المئونه فالسالبه لها اعتباران اعتبار أنها سلب و هى بهذا الاعتبار لا تستدعى وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت و اعتبار أنها قضيه و حكم من الأحكام و هى بهذا الاعتبار لا يصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع فلا- مورد يصح فيه السلب إلا و يصح فيه إيجاب العدول أو إيجاب سلب المحمول فليس كما هو المشهور يصح السالبه عند انتفاء الموضوع فى نفسه دونهما إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبه فى الأذهان العاليه و السافله حتى تصح و تستقيم فإذن تصح و تستقيم الموجهه المعدوله و الموجهه السالبه المحمول أيضا فى ذلك المورد بعينه، س ره

٢- أى و إن كان تقديريا كما فى الحملات الغير البتية مثل شريك البارى محال، ن ره

٣- كالعدم و الامتناع فإنه يصح أن يقال ليس المعدوم البحث له العدم و ليس الممتنع له الامتناع لأن المعدوم ليس له ذات و حقيقه حتى يثبت له شىء فاللاشىء المحض يصح سلب ذاته و أحواله حتى العدم و الامتناع عنه و من هنا يقال سلب الشىء عن نفسه فى حال العدم جائز. إن قلت إذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود. قلت سلب العدم شىء و إثبات الوجود شىء آخر و المغالطه نشأت من اشتباه الحمل الأولى بالشائع فعدم العدم نفسه بالأولى و إن كان وجودا بالشائع و أيضا لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضيا له بل إنما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقيضين بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود و كما ليس له الامتناع ليس له الإمكان مثلا إذ ليس هنا شىء حتى يثبت له شىء، س ره

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف إثبات كل ما يغيره عليه من تلك الحيشه بل إثبات شىء مما يغيره عليه من تلك الجبهه اللهم إلا إذا كان أمرا عديميا أو محالا فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضا (١) مستدعيا لوجود الموضوع كما أنه يستدعيه من حيث النسبه الإيجابيه- فلذلك اشتهر أن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه و هو غير صحيح إلا أن يصار إلى ما قدمناه و يراد بالعموم ما سيجىء ذكره و ليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبه معدوما فى الخارج دون الموجبه.

و أما ما قيل إن موضوع السالبه إن كان أعم من موضوع موجب المعدول أو السالبه المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما و إن لم يكن أعم زال الفرق.

فنقول هو أعم بالاعتبار المذكور و لا- يلزم منه تغاير الأفراد إذ العموم بمعنيين- و الأعميه بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض و نفى الأعميه بحسب الأفراد لا- يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبه أعم اعتبارا و إن لم يكن أكثر شمولا و تناولا

#### تذکره: فالموجه بحسب الموضوع أخص من السالبه

مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابته (٢)

- ١- كلمه أيضا فى غير موضعه لأنها مشعره بأنه لا يستدعى من حيث النسبه الإيجابيه- و هو مناف لقوله كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغيره فكلمه أيضا متعلق بقوله و أيضا يجوز نفي إلخ، س ره
- ٢- هذا أحد معانى نفس الأمر عندهم و سيجىء منا كلام فى منع تحقق المفاهيم- التى هى علوم حصوليه فى ما فوق مرتبه النفوس من مراتب الوجود فانتظر، ط

فى المبادئ العالیه و لاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراکی إذ المجهول مطلقا لا حکم علیه بنفى أو إثبات و الشبهه به علیه مندفعه باستعانه ما ذكرناه من الفرق بين الحملین إذ الشئ ء قد يكذب عن نفسه بأحدهما و يصدق علیه بالآخر على أن الفرق لا یجرى إلا- فى الشخصیات و الطبيعيات (١) لاشتمال المحصورات على عقد وضع إيجابی- هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فإن قولنا كل ج ب ليس معناه الجیم الكلی و إلا لكانت طبيعیه أو کلیه أو كله (٢) و هو ظاهر بل معناه كل ما یوصف ب ج ذهنا أو عینا دائما أو غیر دائم محیثا به أو لا فهو ب.

### إعضالات و انحلالات:

#### و من التشکیكات الواقعه فى هذا الموضوع

التي ربما تراحم السائر إلى الله تعالى فى سيره و تعوقه عن السلوك إليه تعالى- أن السالبه المعدوله المحمول أعم من الموجهه المحصله لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجهه و قد يكون نقيض المفهوم مما لا- يصدق على شئ ء ما بحسب الواقع كاللاشى ء و اللا-معلوم و اللا-ممکن العام و سائر نقائص المفهومات الشامله فلا ینتظم الأحكام المیزانيه لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم علیه إذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض (٣) و كذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه فى نفسه و تزلزل بذلك قاعده تعاكس الأعمیه و الأخصیه فى نقيضى الأعم و الأخص و ینتلم الحكم بتساوى نقيضى المتساويين و انعكاس الموجهه

- ١- لأن مفاد عقد الوضع فى المحصوره أن كل ما وجد و صدق علیه عنوان كذا فهو كذا و فى الطبيعیه ليس الحكم على المصداق و فى الشخصیه ليس الموضوع إلا المصداق، س ره
- ٢- لما كان احتمال الكلی المنطقى سخيفا فالمراد بكليه الجیم الكلی العقلى- ليستقيم الترديد كما أن المراد بالجیم الكلی هو الكلی الطبيعى لكن لا من حيث التحقق فى ضمن الأفراد، س ره
- ٣- فبعض اللاجوهر الذى هو المعدوم المطلق إذ ليس موجودا لا يصير موضوع الإيجاب ليصدق كل لا جوهر لا حيوان و يكون نقيض الأخص أعم و نقيض الأعم أخص- بخلاف السلب فإنه صادق مع انتفاء الموضوع فى نفسه فإذا صدق النقيض أعنى ليس بعض اللاجوهر لا حيوان كذب العين، س ره



الكليه كنفسها عكس النقيض و غيرها مما فى القاعده الميزانيه بنقائض المعانى الشامله.

و أجابوا عنه فى المشهور بأن أخذوا الربط فى السوالب (١)(٢) على أنه إيجاب لسلب المحمول و فصلوا الموجه السالبه المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع و ألحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء له (٣) و خصصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامه و جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء- من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم و العرفان.

و سبيل الحكمة فى فك ذلك العقد ما أشرنا إليه سابقا أن أعميه السالبه عن الموجه فى باب استدعاء الوجود للموضوع و عدمه ليست بحسب الشمول الأفرادى- بل بحسب التناول الاعتبارى أى لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أن إحداهما تصدق على شىء باعتبار لا تصدق عليه الأخرى بذلك الاعتبار و إن كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم أن يكون موجودا بنحو من الأنحاء و إن الإيجاب سواء كان عدوليا أو تحصيليا- يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه ففى مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا أو عقليا أو تقديريا و ما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله- و بذلك تنحسم ماده الشبهه فتصدق تلك الأحكام حقيقه و اللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض و التقدير و مطابق الحكم و مصداق العقد فيها إنما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق فى شىء أو صدق عليه (٤) تحقق فيه أو صدق عليه المحمول

١- فى بعض النسخ فى السوالب المحمول،

٢- الأولى كما فى الأفق المبين فى العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر فى مباحث الإمكان منا ما يتعلق بهذا المقام، س ره

٣- هذا الإلحاق غير جيد لأن السالبه المحمول باعتبار سلب الربط المعبر فيها أولا و إن لم يقتض وجود الموضوع إلا أنها باعتبار ربط السلب المعبر فيها ثانيا- يقتضيه كما لا يخفى، س ره

٤- الأول فى العموم و الخصوص أو التساوى بحسب التحقق كما فى الحياه و النطق أو الإنسانيه و النطق و الثانى فيما بحسب الحمل كما فى الحيوان و الناطق و الإنسان و الناطق. و حاصل تحقيقه فى الجواب أنه يصدق مثلا- كل لا- شىء لا ممكن بالإمكان العام إيجابا إذ كل مفهوم و لو مثل النقائض الشامله له وجود و لو فرضا بمعنى تقدير العقل- و إن لم يكن بمعنى تجويز العقل فيمكن عقد الإيجاب العدولى أو إيجاب سلب المحمول- أو إيجاب سلب الموضوع أو إيجاب سلب الطرفين و قد علمت أن أعميه السالبه عنده قد بحسب الاعتبار فقط، س ره

و إنما يلزم الوجود الخارجى أو الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع فى العين أو فى العقل على البت و ليس هكذا و العموميه بين المفهومين - ليس معناها و مقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد فى ماده وجد الآخر فيها كليا دون العكس و المساواه كونهما كذلك من الجانبين كليا و ليس فى ذلك لزوم الاجتماع - فى ماده ما بحسب الواقع بالفعل و لا شبهه لرجل منطقى أن الأمر فى تلك الطبائع الشامله على هذه الشاكلة كيف و الكلى الذى يجرى عليه هذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له فى العين أو فى النفس و كذا حاله مع عروض تلك النسب و أحكامها له بالقياس إلى كلى آخر فى عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام فى شىء من الأوعيه و المواطن

### و منها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام

و هذا ظاهر و صدق أيضا قولنا كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات و كل منهما ممكن عام - فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقا أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمه الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و صار صغرى للمقدمه الثانيه - ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و أنه تناقض مستحيل و كذلك يلزم الثانيه كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص و صار صغرى للأولى ينتج أيضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و إنه تناقض.

و أجاب عنه الحكيم الطوسى ره بأن الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا للجمع و الخلو (1) و إذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا

١- القسمان ضروره أحد الطرفين من الوجود و العدم و لا ضرورتهما و لا شك أنها منفصله حقيقه لكونها نقيضين لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما و فى الأفق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قده هما مانع الخلو دون الجمع و قوله فسلبه يكون خارجا عن النقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده و على ما فى الأفق المبين هما سلب ضروره العدم كما فى الواجب تعالى و سلب ضروره الوجود كما فى الممتنع فجواز اجتماع السلبين كما فى الممكن بالإمكان الخاص كما أشار إليه بقوله دون الجمع و معنى كون سلب الإمكان العام خارجا عن النقيضين أنه لما كان سلب ضروره كل من الوجود و العدم أعم من ضروره الآخر و لا ضرورته كان سلب سلبها مساوقا لسلب الضروره و اللا ضروره جميعا لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص فلزم من سلب الإمكان العام سلب ضروره الوجود و لا ضرورته و سلب ضروره العدم و لا ضرورته، س ره

عن النقيضين و إذا تقرر ذلك فنقول القياس الأول من القياسين المذكورين و هو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الأوسط مكرراً لأن المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا و فى الكبرى ما هو داخل فى أحدهما و أما القياس الثانى و هو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص و كل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبه لأن عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه أن كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و المراد منه ما هو خارج عن النقيضين- لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى أحدهما فأعيد القول فى السؤال بأن الخارج عن النقيضين الذين يعبر عنه بليس (١) ليس بشىء أصلاً فلا يمكن أن يحمل عليه شىء حتى يكون أخص من شىء فإذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه- فأفاد الجواب مثنى بأن ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشىء أصلاً الذى يعبر عنه بأنه ليس و مع الداخلى فى طرفى النقيض أى الواجب بذاته و الممتنع بذاته- و لا يراد بكونه أعم إلا هذا (٢).

١- كذا فى النسخ الأسفار و الصواب ما فى الأفق المبين الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشىء و كذا فى ما بعد أعنى الذى يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام و مع الداخلى، س ره

٢- و الحاصل أن العموم و الخصوص بحسب التحقق لا- بحسب الحمل حتى يقال لا- يمكن أن يحمل عليه شىء حتى يكون أخص عن شىء و القرينه عليه استعمال كلمه مع فى الموضوعين دون على، س ره

و بعض ساده أعظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام فى هذا المقام قائلا- بأن الإمكان العام هو ما يلزم سلب ضروره عدم الشىء فإنه سلب الضروره عن الجانب المخالف و الجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلك الإمكان أعنى النسبه- إن كان الإمكان جهه أو عدم ذات الموضوع أعنى انتفاءه فى نفسه إن كان الممكن هو المحمول و ضروره عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم فالإمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له و هو النسبه و على التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع و جمهور الناس(١) يضعون أن الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود و العدم فالمخالف فى الواجب هو العدم و فى الممتنع هو الوجود و الممكن يقع عليهما فإن أريد بالممكن العام المعنى الأول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام و إن أريد ما يوضع عند الأكثرين- فيقال إما أن يعتبر فى كل من الواجب و الممتنع ضروره أحد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما إلى ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ضرورى الطرفين- فلا يصح حينئذ أن ما هو ضرورى الطرفين مسلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه- و إما أن يعتبر فى كل منهما ضروره أحد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضروره الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح(٢) أن كل ممتنع مسلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه إذ ضرورى الطرفين ممتنع و ليس يصح فيه ذلك.

و صاحب دره التاج أراد مناقضه قولهم كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص- فهو ممكن بالإمكان العام بأنه لا يصدق على الماهيه من حيث هى هى الممكن بالإمكان الخاص و لا يصدق عليها من تلك الحثيه الممكن بالإمكان العام أيضا.

١- من المنطقيين و الأول من العامه و قد مر تفصيل ذلك عند البحث عن معانى الإمكان، س ره

٢- أى إذا كان تعريف الممتنع هكذا يصدق الممتنع على ضرورى الطرفين- و ليس داخلا- فى الكليه أعنى قولهم كل ممتنع مسلوب الضروره فيكون هذا منافيا لكلامهم و إلا فعلى فرض كون الممتنع ضرورى أحد الطرفين لا بشرط لا بد أن يصدق كل ممتنع ضرورى أحد الطرفين لا بشرط و ضرورى الطرفين أيضا كذلك، س ره

و هذه المناقضة غير مرضيه إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر و إن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيه فى نفس الأمر من الاعتبارات العقلية

### فصل (١١) فى أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

#### إشاره

المشهور من أقوال الحكماء أن بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقه الواجبيه و ذلك مما لا ينافى كونه واجب الوجود بالذات كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرج عن حد الإمكان الذاتى و لا ينافيه بل يؤكد و يقرر إمكانه و كذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن - مما لا يأبى عنه طبيعه الممكن و مفهوم الإمكان و كذا امتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود أ و لا يرى أن أنحاء الوجودات الإمكانيه - مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و كذا الوجود الحادث و الوجود الزائل و الوجود الجسمانى و الوجود الحلولى و العرضى و بالجملة الوجود اللاحق و إنما ذلك لخصوصيات القيود النقضانيه و الأوصاف العدميه و أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات و بعضها على الجميع أما الثانى فكالوجود الواجبى على الجميع و أما الأول فكالوجود الجوهرى على الأعراض و الوجود المفارقى على المادى و الوجود القار على الغير القار و كذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهيه أن يكون له عدم سابق على وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده - قبله و بعده مقدره زمانيه لا اجتماع بحسبهما بين القبل و البعد و إن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه و كذا العدم (١) الذى هو رفع الوجود المتحقق فى وعاء

١- فإن ذلك الوجود بما هو واقع فى الدهر أو بما هو تجلى الحق أو علمه الذى لا يتغير ممتنع الارتفاع ما عندكم ينفذ و ما عند الله باقٍ؟ يا من لا ينقص من خزائنه شىء و قد مر ذلك فى بحث امتناع إعاده المعدوم و فى مباحث الإمكان فى البحث المعنون له، س ره

الواقع بعد اعتبار وقوعه و تحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات و الاعتبارات الزمانيه و المكانيه و الوصفيه ممتنع على كافه الممكنات امتناعا و صفيًا لا ذاتيًا.

### نقد و تلويح:

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور و النقص فمما لا شبهه فيه و أما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف و الوجود بما هو وجود طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا- من جهه التمام و النقص و القوه و الضعف و النقص و الضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبه من مراتب الوجود يكون دون المرتبه الواجبه فهى ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود و اعتبار عدم بلوغه إلى الكمال و نزوله عن الغايه فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و بالأخر يجب أما الأول فظاهر و أما الثانى فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر.

و أيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعه الوجود- مع قطع النظر عن خصوصيه قيده العدمى لزم أن يتحقق فى ذاته جهه امتناعيه بالقياس إلى طبيعه الوجود بما هو وجود مع الجهه الوجوبيه التى كانت له فيلزم تركيب الجهات (١) و الاعتبارات فى ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا.

لا يقال هذا النحو من التكثر و الاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه- مستلزما للتركيب فى ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتى وجوب الوجود و امتناع العدم.

١- إن قلت العدم و لا- سيما شدته و هى الامتناع نفى محض و باطل صرف فكيف يتحقق التركيب- قلت هذا سؤال عامى إذ التركيب يستدعى سنخين و أى سنخ أبعد عن الوجود من العدم بل لا تركيب إلا حيث يكون وجود و عدم أو وجدان و فقدان إذ فيما عداهما كوجود و وجود يتحقق أصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه و لو كان كثره فمرجعها إلى الوجود و العدم بالحقيقه و الماهيه أيضا راجعه إلى العدم و التركيب الذى يؤخذ محذورا فى قاعده البسيط كل الوجود ليس إلا هذا و سنوضح ذلك بوجه أبسط، س ره

لأننا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصددده و الفرق بين القبيلين متحقق لأن حيثيه وجود الوجود هاهنا هي بعينها حيثيه امتناع العدم بلا تغاير و اختلاف لا في الذات و لا في الاعتبار- لأن ذاتا واحده بحسب صرافه وحدتها و بساطتها مصداق لصديق هذين المفهومين- بخلاف ما نحن فيه فإن ذاتا واحده بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضروره من الفطره الإنسانيه(١) و هذا الأصل من جمله الأصول التي تقرر ما نحن بصددده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات- و فيوض و رقائق للوجود الإلهي و تجليات و شؤونات للحق الصمدي.

و أما كون بعض أنحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فإن العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر- بل ربما كان هذه الأوصاف العدميه مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجوديه على سبيل الاستتباع و الاستجرار.

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق على شىء امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقيه لا تنفك عن السابقيه و إذا اتصف اللاحق بالشىء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحق به فيكون امتناع العدم أى عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض.

### و هاهنا شك مشهور

استصعبوه و قد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعه الوجود مطلقا و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعه الوجود كذلك على الوجه الذى بيناه و ذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق و اللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب

١- فإن هذا و إن كان أصل البسيط كل الوجودات و هو الكثره فى الوحده إلا أنه مستلزم للوحده فى الكثره التي عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهي- و كيف لا يستلزمها و السنخيه معتبره بينه و بين الوجودات و هو معطيها و معطى الوجود ليس فاقدا له و هو أصلها و منه بدؤها و إليه عودها، س ره

بالذات عن التغير علوا كبيرا.

و أجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذى يمتنع عليه جميع أنحاء العدم- و الزمان ليس كذلك إذ لا استحاله فى أن يكون منعدا بالكلية أزلا و أبدا.

و هذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم و صرحوا بأن الوجود الإمكانى يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا(١) أن الوجود الذى يكون للزمان فى مقابل العدم السابق و اللاحق يلزم أن يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العله فى استمرار وجوده و من أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العله فى وجوده الحدوثى- يحتاج إليها فى وجوده البقائى.

ثم تكلفوا فى الواجب عنه بأن مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر و هذا المعنى أعم من الوجود الاستمرارى- لإمكان صدقه على ذلك و على عدمه رأسا أزلا و أبدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق.

و نحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشيمات فإن مناط الوجوب الذاتى فى فلسفتنا هو ضروره طبيعه الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و ملاك الامتناع الذاتى هو ضروره رفع طبيعه الوجود(٢) مطلقا و تحقق طبيعه كليه من الطبائع العامه المتواطئه و إن كان بتحقيق فرد من أفرادها و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها لكن الوجود ليس شموله و انبساطه من حيث عروض الكليه و العموم له بل له إطلاق و شمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون فى العلم فوجوب حقيقته الكامله يستلزم وجوب جميع شعبه و مراتبه و فروعها و امتناع هذه الحقيقه يستلزم امتناع جميع مراتبه و أنحاءه و تجلياته فالزمان بهويته الاتصاليه التى هى

- 
- ١- لا يخفى ما فيه لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بالعدم الزمانى- مستغن عن العله فهو واجب و إلا فمجرد استغناء شىء فى جهه من جهات وجوده عن العله مع احتياج أصل وجوده لإمكانه إليها لا يخرجها عن الإمكان و الفقر الذاتى، ط
  - ٢- يرد عليه ما أوردناه سابقا أن لازم اتصاف الرفع بالضروره هو تحقق العدم الرابط و هو ممتنع، ط



أفق التجدد و التقضى و عرش الحوادث و التغيرات شأن واحد من شئون العله الأولى - و مرتبه ضعيفه من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا و أخس المعلومات رتبه.

و يمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجى الوجود بالذات كالزمان المتصل و ما يتكتم به كالحركه القطعيه ليس له بقاء حتى يحتاج فى بقاءه إلى سبب- بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه و هو مما سيحدث ذاته و هويته الاتصاليه شيئا فشيئا سواء كانت متناهيه الاتصال كالحركه المستقيمه العنصريه أو غير متناهيه كالدورات الأكريه العرشيه فإذا كانت أوقات بقاء شىء بعينها أوقات حدوثه بمعنى أن لا بقاء له فى الحقيقه إلا التدرج فى الحصول و الانتظار فى أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول إن الزمان فى بقاءه أ هو محتاج إلى العله أم مستغن عنها.

و لنا أيضا وجه آخر فى هدم أساس الشبهه المذكوره و هو أن وجود الزمان و الحركه المتكتمه به ليس كوجود غيرهما من الأ-عراض التى لها ماهيه متحصله- إذ الحركه بما هى حركه ليس حقيقتها و معناها إلا طلب شىء من الكمالات و الاشتياق إليه (١) و ليست هى شيئا بحيالها إنما الشىء ما يطلب و يشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب و يشتاق إليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشىء و الاشتياق إليه- و الزمان ليس إلا مقدار الطلب و الاشتياق و عددهما فهاتان الماهيتان ما دامت أخذتا- على هذا الوجه الذى هو مقتضى ذاتيهما فلا- يمكن الحكم عليهما بأن شيئا منهما كيف نسبه الوجود إليه من الضروره و اللاضروره و الدوام و اللادوام و الانقطاع و اللانقطاع- بل هما فى الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع و العرض و إن

---

١- أى طلبا طبيعيا أو اختياريا فيشمل أقسام الحركه فطلب الشىء قوه الشىء- و قوه الشىء بما هى قوه الشىء ليست بشىء و سيذكر أيضا فى مباحث الحركه أن الحركه تجدد المقوله فليست شيئا بحيالها إنما الشىء هو الأمر المتجدد و هكذا قول من يقول الوجود لا- يرد عليه القسمه بأنه إما موجود أو معدوم لأنه كون الماهيه و تحققها لا أمر متحقق- إنما الأمر المتحقق هو الماهيه و إذا التفت إلى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهيه و وجودا لها بل هو أيضا مفهوم من المفهومات، س ره

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما و صارت كل واحده منهما شيئا آخر له حكم آخر و بعد أن استؤنف النظر فى ذاته يظهر حكمه و كونه من أى طبيعه من الطبائع

### فصل (١٢) فى أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعا بالذات

#### إشاره

فصل (١٢) فى أن المتوقف على الممتنع بالذات لا- يلزم أن يكون ممتنعا بالذات(١) إن توقف شىء على محال بالذات لا يقتضى استحاله المتوقف استحاله ذاته- بل إنما بالغير فقط لاستحاله الموقوف عليه بالذات و أما أن الموقوف عليه إن كان موصوفا كالممتنع بالذات و الموقوف صفه كالامتناع بالذات كان استحاله بالذات- ملزوم استحاله الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات- و الصفه بما هى صفه كما قيل.

و أقول منشأ ذلك أن اتصاف الشىء بالوجود و مقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول و بعدمه و لا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب أن يتأخر الصفه عن الموصوف وجودا كان أو عدما و ذلك كاتصاف الجسم بالبياض و اللابيض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفه ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفه بعد تحقق ذاته بذاته و كذا فى اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإن ثبوت الوجود لشىء موضوع و حملة إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف و لا ناعته هاهنا إلا بحسب التحليل العقلى كما مر تحقيقه و كذا عدمه عنه هو عبارته عن عدمه فى نفسه لا عدم شىء آخر عنه فإذن كما أن اتصاف الوجود بالوجود هو بعينه اتصاف

١- بل يلزم أن لا يكون ممتنعا بالذات لأنه معلول و مناط المعلوليه هو الإمكان و معروض ما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن لكنه قدس سره قال هكذا نظرا إلى مورد النقض بالامتناع بالذات الذى ذكره فإن التحقيق عنده فى الجواب أن الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث إنه لا عارضيه و لا معروضيه هنا- لا من حيث التوقف التعملى، س ره

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجود من غير تابعيه و متبوعيه هناك في نفس الأمر- إلا بحسب نحو من الملاحظه فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع و كذا حال اتصاف ذلك الوجود بوجوب آخر و حال اتصاف ذلك الامتناع بضروره ثبوت الامتناع و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي- ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفه منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفه أو ما يلزمه من غير توقف و تابعيه و متبوعيه و لاحقيه و ملحوقيه.

فالحق عندنا أن المتوقف على المستحيل بالذات من حيث إنه متوقف عليه لا من حيث إنه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما أن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته و لا ممتنعا بذاته كما مر.

و ستعلم (١) في مستأنف القول أن ما اشتهر بين المجادلين أن المحال مما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل إنما يصح جزئيا إذا تحقق بين المحالين علاقه عقليه كما بين المحال بالذات و المحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا- استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات- لأن الاستلزام بين شيئين لا يتحقق إلا بمعلوليه أحدهما لا محاله إذ لا بد في التلازم إما كون أحد المتلازمين عله و الآخر معلولا أو كونهما معا معلولى عله واحده- فأحد المتلازمين لا- بد و أن يكون معلولا- بوجه و المعلول لا يكون إلا ممكنا بالذات- لما تحقق أن عله الاحتياج إلى الغير و التوقف عليه هي الإمكان لا غيره فالممتنع بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين و كما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و ما ينافيه.

### وهم وإزاحه:

و لك أن تقول إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أو محال ما ينافيه فإذن ما شأن القياسات الخلفيه حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه و يلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في إثبات عدم تناهي الكمي غير القاره بالذات أعني الزمان إن عدمه قبل وجوده قبله زمانيه

١- إلى قوله و كما لا استلزام هذا مذکور في النسخ التي رأيناها و الصواب أنه زائد لأنه قد مر، س ره

لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر و كذا عدمه بعد وجوده هذه البعديه مستلزم لوجوده- و كما يقال فى إثبات تناهى الكميات القاره أعنى المقادير التعليميه بأسرها أن لا تناهيها مستلزم لتناهيها.

فيقال لك إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلًا فى نفس الأمر كان عدمه واقعا فيها و لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشىء كان الشىء متحققا فى نفس الأمر و أن الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب و المفتريات فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعيه للوآزمها مقتضيه لأحكامها و آثارها المختصة لا مناقضه لها منافية لأحكامها و آثارها.

و إن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفيه أنه لو فرض شىء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنه و الواقعه بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشىء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنه ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنه فرض لأمر و نقيضه و فرض لعدم الشىء و وجوده معا فذلك ما راموه فى تلك المواضع (١) و ليس فيها استيجاب استلزام الشىء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشىء لكون فرضه وضعا أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضى الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعه أو الممكنه نقيضه ففرضه بالحقيقه مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

و بالجملة الفرض الذى فى البيانات الخلفيه عبارته عن أنه مفروض لا على أنه محقق لأنه قد فرض نفسه و إن كان مع الأمور التى يستلزم نقيضه و لو كان فرضه ذلك الشىء على وجه أنه فرض أمر واقعى لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه و ملزوماته و رفع جميع مناقضاته و منافياته و منافيات لوازمه و منافيات ملزوماته- حتى يكون فرضه فرض أمر واقعى و ليس ما نحن فيه كذلك بل يقال فى بيان الخلف

١- حاصل الجواب أن الشىء الواقعى لا يستلزم المنافى الواقعى و فى تلك القياسات- المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل و المنافيان المجتمعان فى لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به و أيضا أحد المنافيين مع أوضاع آخر استلزم الآخر، س ره

إننا لو فرضنا ذلك الشئ ء و تصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا أنه لو تحقق هذا الشئ ء فى الواقع لكان عدمه متحققا فى الواقع فإذاً المستحيل المفروض فى العقل بحسب تمثّل مفهومه فى الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين و مفهوم اجتماع المتنافيين بما هما ممتثلان فى لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الإشارة إليه ثم يبين أن المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشئ ء من الأشياء الواقعة فى عالم الإمكان(١) فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضى و نفى لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطى و العقد الاستثنائى ملزوما للحكم باستحاله المفروض لا فرض المفروض فقط

### تسجيل:

إنك قد سمعت سابقا و تحققت أن الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك و استعمل مثل ذلك البيان فى الممتنع بالذات و احكم بأن ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره و إلا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير و أيضا لا يتصور لذات واحده عدمان و لا امتناعان و لا يتصور أيضا عدم واحد و امتناع واحد لذاتين كما يتصور لذات واحده وجودان و لا وجوبان و لا وجود واحد و ضروره واحده لذاتين فقط ظهر أن كلاً- من الوجود و البطلان و ضروره الوجود و ضروره العدم لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات و لا يتحد إلا مع اتحاد الموضوع فإذن يستحيل أن يكون امتناع ماهيه مفروضه بحسب الذات و بحسب الغير معا أو على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضروره عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقد بزغ أن كل ما بالغير من الوجود أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات- و قد علمت أن معنى الإمكان الذاتى يجب أن يتصور على وجه نسبه إلى كل من الوجود بالغير و الامتناع بالغير نسبه النقض إلى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن بأى منهما.

١- فى بعض النسخ زياده هذه العبارة لكون المفهوم اللازم ليس هو عنوانا- لشئ ء من الأشياء التى هى فيه،

و ليعلم و يتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطيق إشراق نور الأول تعالى- و يتعقل كنه مجده و جلاله لغايه سطوع شمس كبرياته و فرط ظهوره و فعليته كذلك لا- يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غايه النقصان إلى حيث تجاوز الشئيه فإن الشىء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شئيه له و العقل الإنسانى يقدر على إدراك ماهيات الأشياء و شئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذى لا شئيه له كما فى الواجب جل اسمه و لا على تعقل العدم الصرف- الذى لا شئيه له أيضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال و الفعلية و هاهنا لفرط النقصان و البطلان و كل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه فى ذلك الحكم- كالعقل الأول و ما يتلوه و كل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه فى الحكم كالهولى الأولى و الحركة و ما يقربهما.

و ملخص القول أن من المعلومات ما وجودها فى غايه القوه مثل الواجب الوجود و يتلوه العقول المفارقة و الجواهر الروحانيه و منها ما وجوده فى غايه الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهولى و الزمان و الحركة و منها ما يكون متوسطا بين الأمرين و ذلك مثل الأجسام الماديه عند القوم و مثل الأجسام التى فى خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن الماده نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه فى مباحث الحواس و المحسوسات و العقول البشريه ما دامت مدبره لهذه الأبدان العنصريه تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها و يعجز أيضا عن إدراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الأمور و نقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيده و الصغيره فى الغايه فأما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوه البشريه على إدراكه و الإحاطه به كعرفه الأبعاد و الأشكال و الطعوم و الألوان و سبب ذلك أن أكثر النفوس البشريه فى هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس و المدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك- كما أن الغذاء لا بد و أن يكون من جنس المغذى فلذلك سهل عليها معرفه هذه الأمور

### فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنع بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر

فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنع(١) بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر ربما يوجد فى بعض الكتب أن الحقائق المركبه يمكن معرفتها و ذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومه لها و أما البسائط فكلما لأنها لا يعقل حقائقها بل الغايه القصوى منها تعريفها بلوازمها و آثارها مثل أن يقال إن النفس(٢) شىء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقه النفس و ماهيتها فهى غير معلومه و يحتجون على ذلك بأن الاختلاف فى ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبه و البعيده لما ثبت من أن العلم بالعله عله العلم بالمعلول و لو كان الأمر كذلك لما كان شىء من صفات الحقائق مطلوبه بالبرهان هذا ما قيل.

و لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشىء و بين العلم بالشىء بوجه(٣) فإن الأول يصلح موضوعا للقضيه الطبيعیه و لا يسرى الحكم عليه إلى أفراده فضلا عن لوازمه القريبه و البعيده و الثانى يصلح موضوعا للقضيه المتعارفه و لكن يسرى الحكم عليه بشىء إلى أفراده الحقيقيه بالذات دون أفراده العرضيه و لوازمه أو ملزوماته إلا

١- فيشمل الواجب و الممكن الخاص، س ره

٢- إن أريد أنها بسيطه بمعنى أنها غير مركبه من الأجزاء الخارجيه فذلك لا ينافى تحديدها لأن التحديد بالأجزاء العقليه و ثبوتها لا- ينافى البساطه الخارجيه كما فى الأعراض التى هى بسائط خارجيه قابله للتحديد و إن أريد أنها بسيطه مطلقا فهو ممنوع، س ره

٣- و كذا لم يفرق فى الثانى بين السرايه الذاتيه و العرضيه فحكم بعموم السرايه- و حاصل كلامه قدس سره هذا إيراد شيئين على القائل منع لملازمه قياسه و خلف و تهافت فى قوله بل الغايه القصوى منها تعريف بلوازمها فإنها إذا عرفت تلك الملزومات البسيطه بوجوهها أعنى لوازمها فتلك البسائط هى المعارف لا اللوازم و الوجوه لكونها آلات لحاظ تلك البسائط، س ره

بالعرض و سرايه الحكم على الشىء بالذات إلى شىء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزوميه بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا فى لوازم الماهيات من حيث هى و المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجيه هى ماهياتها و مفهوماتها لا- هوياتها الوجوديه و أشخاصها العينيه كما سبق فالمعلوم للعقل ماهيه الشىء و المستتبع للوازمه العينيه هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شىء من الأشياء الواقعه فى العين تعقل لوازمه قريبه كانت أو بعيده و بهذا تندفع تلك الشبهه.

و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقوله و برهانه أن المركبات لا بد و أن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثره فالواحد فيها موجود و تلك البسائط إن استحال أن تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد و لا- يمكن أيضا أن تكون معقوله بالرسم لأن الرسم عباره عن تعريف الشىء باللوازم و تلك اللوازم إن كانت بسيطه فهى غير معقوله و إن كانت مركبه و بسائطها غير معقوله فهى أيضا غير معقوله و بالجمله فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد و لا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبه معلومه لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصله من معرفه بسائطها الحقيقيه إذ لا نسلم أن معرفه الشىء المركب بحده عباره عن معرفه أجزائه و أجزاء أجزائه حتى ينتهى إلى معرفه البسيط بل حد الشىء المركب لعله يكفى فيه معرفه أجزائه القريبه و لو بالرسم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفه الأشياء المركبه لا بد أن يحصل من معرفه أجزائها سواء كانت قريبه أو بعيده بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها



و لا بالحد(١) بل بالمشاهده الحضوريه(٢) أو بالرسم من جهه آثارها و لوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفه تلك اللوازم و الرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و حقائقها و من قال إن البسائط غير معقوله أراد أنها غير معقوله بحقائقها و بحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- و لو بمفهوماتها العامه كالشيئيه و الممكنيه و غيرهما.

بل الحق فى هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومه- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجى بهويته الشخصيه بصوره عقليه مطابقه له فذلك مما له وجه(٣)

١- إنما أتى بهما مع أن المعرفه بالحد أيضا اكتناه الماهيه و المشاهده الحضوريه أيضا يشمل الاكتناه ليقابل الأول المشاهده الحضوريه و الثانى الرسم- فقله لا بكنهها أى لا بصوره عقليه مطابقه لها كما فى العلم الحصى و يعرف بها بداهه و ابتداء من غير أن يحصل من العلم بالأجزاء كما فى التحدد و قوله و لا بالحد- أى لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم و أيضا لا بكنهها أى لا بالمشاهده الحضوريه التامه و قوله بل بالمشاهده الحضوريه أى فى الجملة كما أن علم النفس بذاتها عند كمالها حضورى و عند نقصها أيضا حضورى، س ر ه

٢- لا يخفى أن معرفه الأشياء المركبه بالحد و بالرسم كليهما صحيحه فى الواقع- و على مذهب الإمام الرازى و قد أبطل الإمام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفه المركبات فى معرفه أجزائها حتى يتوجه ذلك المنع و توجيه كلام المصنف قده أنه قد حمل كلام الإمام على أنه لا- يمكن معرفه المركبات بالرسم كما قال و لا يمكن أيضا أن يكون إلخ فانحصر طريق معرفتها فى معرفه أجزائها و حينئذ يلزم الخلف فمنع قدس سره بما منع، س ر ه

٣- فى تنكير الوجه إشاره إلى أن هاهنا تحقيقات أخرى فاعلم أن ما يقال أن الوجود الحقيقى لا يعلم لا يخلو عن إغراء بجهل فإن الوجود الحقيقى موضوع العلم الأعلى فكيف لا- يعلم بل العلم و المعرفه بالوجود الحقيقى ثلاثه أنحاء- أحدها العلم الحصى و هو العلم بالماهيات الموجوده من حيث هى موجوده- فإنها علم بأنحاء الوجودات الحقيقيه بمرائى لحاظها و من هنا يقال الحدود بقدر الوجود. و ثانيها و هو أيضا حصى العلم بحقيقه مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقه لها مثل أنها مصداق الوجود العام و أنها الوحده الحقه و الهويه و النور و الحياه و الإراده و العشق و العلم و الإدراك و نحوها. و ثالثها معرفتها الحضوريه و هى قسمان. أحدهما كالعلم الحضورى الذى للنفس بذاتها علما غير اكتناهى فإن النفس وجود حقيقى فعلمها بها علم بالوجود إجمالا- و ثانيهما كالعلم الحضورى للنفس المتأله بحقيقه الوجود و هو علم الفانى بالمفنى فيه و ما يقوله الشيخ و إن أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل و يشبه بكلام الخطباء المتقاعدین المنكرين للعلم مجلس و عظم دراز است و زمان خواهد شد، س ر ه

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود و إن أراد أن العقل لا- يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- و الشئيه و مفهوم الذى و ما و غير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شىء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شىء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشىء البسيط و على الثانى أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه و إن لم يعقل كنه ذى الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر و هكذا فيتسلسل الوجوه و تعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم و إن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا- محاله لاستحاله تركيب المفهوم من مفهومات غير متناهيه متداخله و على تقدير عدم التناهى فى المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثره و إن كانت غير متناهيه لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها و اعلم أن الشيخ الرئيس (١) ذكر فى التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الداله على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإننا لا نعرف حقيقه الأول و لا العقل و لا النفس و لا

١- ما ذكره الشيخ و إن كان حقا فى الجمله لكن ينبغى تقييده بالعلم التفصيلى الاكتناهى بالحدود و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهنى قول بتحقق العلم بماهيات محفوظه فى الوجودين بعينها و هو القول بحصول العلم بحقيقه الأشياء فى الجمله- بل نفى السفسطه و إثبات العلم الحقيقى يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء فى الجمله كما هو ظاهر بأدنى تأمل و سنذكر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العلم- ما يتجلى به حقيقه الأمر فى المسأله بعون الله سبحانه، ط

الفلك و لا- النار و الهواء و الماء و الأرض و لا- نعرف أيضا حقائق الأعراض و مثال ذلك أنا لا نعرف حقيقه الجوهر بل إنما عرفنا(١) شيئاً له هذه الخاصه و هو أنه الموجود لا- فى موضوع و هذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقه الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص و هى الطول و العرض و العمق و لا- نعرف حقيقه الحيوان بل إنما نعرف شيئاً له خاصيه الإدراك و الفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقه الحيوان بل خاصيته و لازم له و الفصل الحقيقى لا ندركه و لذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآ-خر فحكم بمقتضى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصه له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشئ ء خواص أخرى بواسطه ما عرفناه أولاً- ثم توصلنا إلى معرفه إنيته كالأمر فى النفس و المكان و غيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم و مثاله فى النفس أنا رأينا جسماً يتحرك فأثبتنا لتلك الحركه محركا و رأينا حركه مخالفه لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصاً- أو له صفه خاصه ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصه خاصه و لازماً لازماً- فتوصلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويل كلامه ما أو ماناً إليه و أقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيله برهاناً شبيهاً باللم- حيث ذكرنا أن حقيقه كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهده الحضوريه

١- لا يخفى أنك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشئ ء و بين العلم بالشئ ء بوجه عرفت أنه عند معرفه ماهيه بأنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع- يعرف الماهيه بهذه الخاصيه فكيف تكون مجهوله و كذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر- فيه تصحح فرض الخطوط الثلاثه المتقاطعه عرفت حقيقه الجسم لأن ذلك التصحح مبدأ هيئه و عرفت الجوهر المأخوذ فى تعريفه المتنزل عن عمومه بهذا الوجه و قس عليه سائر ما ذكره و لما كان ما ذكره بظاهره باطلاً بل غير مطابق لما ذكر نفسه فى كتبه- وجه كلامه فقال فيما بعد تأويل كلامه إلخ و بل على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- القائل به الشيخ أيضاً كل ما اعتبره العقل حاكياً عن نفس تلك الماهيه و عن علل قوامها و عن مقامها الأول فهو ذاتياتها و ذاتياتها حقيقتها فلا إشكال فى معرفه شئيه الماهيه حتى يختل به كثير من القواعد، س ره

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجيه فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقه عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخله في المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجه من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشئ حقيقه أو ذا حقيقه و الشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته و هويته و حقيقته و كذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول يسمى فصلا منطقيا- و الثاني فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلك بالحقيقه لازم من لوازمه و من هذا الموضوع (١) يعلم أن للوجود أعيانا خارجيه و ليس عباره عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثر بتكثر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

### فصل (١٤) في أقسام الممكن

الممكن (٢) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته و إلى ما يكون ممكن الوجود لشيء و كل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته و لا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه و لا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل

- ١- أي مبحث عدم إمكان معرفه البسائط و مثله قوله و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه أي قوله إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدره البشر، س ره
- ٢- أي الممكن الخاص كما في التقسيم الثاني إلى ممكن يكفي إمكانه الذاتى في فيضانه و إلى ممكن لا يكفي ذلك فيه فما هو واجب الوجود لشيء كالصور و الأعراض- ليس ممكن الوجود لشيء بالإمكان الخاص و إن كان ممكن الوجود لشيء بالإمكان العام- فبقى مثل وجود الثوب و الكتاب لزيد بالإمكان الخاص فلا يرد أنه إذا كانت الأعراض و الصور واجبه الوجود لشيء فالممكن لشيء هو الممكن في ذاته ثم المراد بإمكان الوجود لشيء إمكان الانطباع و الحلول في شيء و هو معلوم الانتفاء في الجواهر القائمه بأنفسها و إن كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها للعله، س ره

إما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد و الموضوعات للأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في فيضانه من علته و إما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمه و هي أن جميع الممكنات مستنده إلى سبب واجب الوجود لذاته و أنه واجب من جميع الوجوه و الحثيات(١) و قد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض و أن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبه إلى الكل و يكون عام الفيض بلا-خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسله العليه قبله بالذات و نشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسله المتعاقبات تقدا زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الإضافه و الصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانيات الذاتيه في الماهيات و الاستعداديه(٢) في القوابل فجميع الممكنات مشتركه في أن لها إمكانا في أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجوده على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان و مع ذلك يجوز(٣) أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولويه و الأقدميه و الأشديه فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقه إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في إمكانه للوجود

- 
- ١- فيكون واجب العليه لهذا و ذاك و ذلك و بالجمله و جب استناد كل جليل و حقير و كلى و جزئى إليه لأن جميعها و مباديها وجوهه و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره
  - ٢- الذاتيه في السلسله الطويله و الاستعداديه في العرضيه، س ره
  - ٣- عذر للتقدم و التأخر في قبول الوجود فيما وقع في السلسله الطويله مع عدم استدعائها الإمكان الاستعدادى بأن إمكانها الذاتى متفاوت أى بالعرض لوجوداتها- فإن التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها و أما نفس الإمكان الذاتى فمعلوم أنه معنى اعتبارى سلبى لا يقبل التشكيك و إلى هذا يشير قوله و سيأتى لك ما فى هذا المقام من الكلام، س ره

الذى بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذى بعد الوجود الواجب وهكذا القياس فى سائر المبدعات و سيأتى لك ما فى هذا المقام من الكلام و إن لم يكن مثل هذه الإمكانيات كافيا فى الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائده على أصل الماهيه حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتى للماهيه و هو كونه بحسب الماهيه- بحال لا يلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه محال و الآخر استعدادى و هو أيضا هذا المعنى (١) بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر (٢) من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم فى مباحث القوه و الفعل.

ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقه على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا و إلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف و لا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقه لا تنتهى إلى حد و لا بد أيضا (٣) من أمر متجدد الذات و الهويه يكون حدوثه و انقضاؤه من الصفات الذاتيه له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده و ذلك هو الماده

- 
- ١- مراده ره من اتحاد المعنيين إنما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوى و أما من جهة اختلاف الآثار و الأحكام المؤدى إلى القول بالاشتراك اللفظى بحسب الصنائه- فلا محيص عن القول بأن هذا معنى آخر من الإمكان كما قال ذلك القائل، ط
  - ٢- قد ذكر قدس سره فى بحث الإمكان الاستعدادى فروقا كثيره بين الذاتى و الاستعدادى- وراء اختلافهما بالموضوع و قد ذكرناه فى أوائل هذه التعليقه اختلاف كلماته قدس سره فى باب الإمكان الاستعدادى و التوفيق بينهما فتذكر، س ره
  - ٣- هذا مما يترتب عليه و يلزم منه الحركه الجوهرية و هذا الأمر المتجدد بالذات إنما هى الصوره لا غير و بوجه هو الآن السيال و هو مناط التجددات و التغيرات فى دار الآخرة، ن ره

## المرحلة الثالثة فى تحقيق الجعل و ما يتصل بذلك

### فصل (١) فى تحرير محل النزاع و تحديد حريم الخلاف فى الجعل و حكاية القول فى ذلك

الجعل إما بسيط و هو إفاضه نفس الشىء متعلق (١) بذاته مقدس عن شوب تركيب و إما مؤلف و هو جعل الشىء شينا و تصيره إياه و الأثر المترتب عليه هو مفاد الهليه التركيبه الحملية فيستدعى طرفين مجعولا و مجعولا إليه و من ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخره إلى جعل بسيط يتعلق بشىء واحد - كنفس التلبس أو الصيروره أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك فى بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبه (٢) كالصيروره أو الاتصاف أو غيرهما فى النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملحوظيتهما و آله لملحوظيه أحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور فى

- 
- ١- هذا خبر بعد خبر و بعباره أخرى الجعل البسيط ما يقال له فى العريه الجعل المتعدى لواحد كقوله تعالى جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ و الجعل المؤلف الجعل المتعدى لاثنين و بعباره أخرى الجعل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه و المركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذى هو مفاد كان الناقصه فانقسام الجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعوليه الوجود، س ره
  - ٢- أى الخارجيه و هذا نظير النسبه الذهنيه فى الجعل الذهنى أعنى التصديق - فإنها لو كانت ملتفتا إليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبه، س ره

متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنيه أو خارجيه- استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقره إلى جاعل أم تستغنى عنه من تلك الحثيه و يفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها و الحاكم في ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك(١) بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشئ ء أى شئ ء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعى دائما طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبه بينهما في متعلقه على التبعية الصرفيه فأثر التصور حصول نفس الشئ ء في الذهن و أثر التصديق صيروره الشئ ء شيئا- ثم إن الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقه لخلو الذات عنها بحسب الواقع و لا يتصور تخلله بين الشئ ء و نفسه أو بين الشئ ء و ذاتياته كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان لأن كون الشئ ء إياه أو بعض ذاتياته ضرورى و الضرورى مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشئ ء(٢) أو نفس مقوماته مستغن عن العله بالضروره إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول و أتباع الرواقيين مع اتفاقهم(٣) على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحه سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفه من المتكلمين و قد سبقت حكاية بعض من هوساتهم.

١- بل هذا أيضا من أفراد الجعل إلا أنه ذهني و جاعله الذهن كما قال فأثر التصور إلخ، س ره

٢- أى حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقي، س ره

٣- أى لا- يتوهم من كلام المشاءين أصحاب المعلم الأول من أن الماهية ليست مجعوله بل الوجود مجعول أن مرتبه التقوم منفكه عن الوجود شئ ء و أن شئيه الماهية غير مجعوله لغناها و ثبوتها أزلا و لأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجى إلى مجعوله الماهية و أنه لا يتوهم هذا فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود كما مر بل الوجود عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسى قده و الماهية دون الجعل لكونها اعتبارا عقليا و مع هذا مجعوله بالعرض فيكون هذه النسبه أيضا محتاجه إلى الجاعل و مجعوله له أى بالذات و إن كان بالواسطه و لذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالعرض، س ره



فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجوديه أى اتصاف ماهيه المعلول بالوجود- بالمعنى الذى ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهيه الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصوريه عندهم من الجاعل.

و ذهبت طائفه أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقين إلى أن أثر الجاعل و ما يبدعه أولا- وبالذات هو نفس الماهيه ثم تستلزم ذلك الجعل موجوديه الماهيه- بلا إفاضه من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهيه الصادره عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهيه الإنسان مثلا عن العله لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنيه بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها.

و لا يتوهم أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات و الذات مجعوله محتاجه إلى الجاعل فيكون هذه النسبه أيضا محتاجا إلى الجاعل و مجعوله له و كذا كونها موجوده على هذه الطريقه يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهيه.

لأننا نقول فرق بين الاحتياج الناشى من الشىء بالذات و بين الاحتياج الناشى منه بالعرض و على سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات و لوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل و تأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عندما فإن كانت الذات مجعوله كانت ذاتياتها و لوازمها مجعوله بنفس ذلك الجعل و إن كانت الذات غير مجعوله كانت الذاتيات و اللوازم لها غير مجعوله بالللاجعل الثابت للذات و كما أن الضروره الأزليه تدفع الحاجه إلى العله كذلك الضروره الذاتيه و الفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعى فى الأول و ثبوته فى الثانى فالجاعل يفعل ماهيه الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان و حيوان و قابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا و لا بنفس ذلك(١) الجعل

١- الأولى حذف النفس و اسم الإشارة فيكون و لا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات- و اللوازم بسيطا بالذات حتى لا يتنافى قوله الآتى بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات- اللهم إلا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلات متعدده باعتبار متعلقاته كما ذكر عند قوله و لا يتوهم و عدم ارتضاء المصنف بذلك لأجل أن عنده جعل واحد بالذات و الجعلات الأخر عنده إنما هى بالعرض و ما بالعرض له صحه السلب- و الصواب أن مقصود المصنف قد نفى الجعل التركيبى عن الذاتيات فمعنى كلامه أن الذاتيات غير مجعوله تركيبيا فالإنسان إنسان بنفسه و حيوان بنفسه لا- بالجعل المركب و لا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهيه و إلا لكان الإنسان إنسانا بالعله لا بنفسه، س ره

البيسط كما ظنه المحقق الدوانى و تلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقين و قولهم ذاتيات الماهيات مجعوله بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهيه- هو بعينه جعلها جعلًا- بسيطًا بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات و المقومات ثم بالماهيه و اللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات و كذا الحال على قاعده مجعوليهِ الوجود عند المشاءين فى صيروره نفس الماهيه و صيروره نفسها إياها أو ذاتياتها و صحه سلب المعدوم عن نفسه(١) إنما يستدعى استلزام حمل الشئ ء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه

١- جواب عن سؤال مقدر كان قائلاً يقول يصح سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم لصدق السالبه بانتفاء الموضوع و الصحه و الإمكان تستدعى طرفين فإذا كان أحد الطرفين ممكنا كان الطرف الآخر أعنى ثبوت الشئ ء لنفسه ممكنا أيضا و إذا كان ممكنا و الإمكان مناط الحاجه إلى العله كان معللا مجعولا بخلاف الضروره الأزليه- فإن السلب لا يتطرق هناك أصلا. فأجاب بأن إمكان السلب المذكور و إن استدعى الثبوت المذكور و هذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتا على قول الإشراقين و وجودا على قول المشاءين إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض لأن جواز سلب الشئ ء عن نفسه ينفى الضروره الأزليه لا الذاتيه و هى أيضا توجب الغناء فقله لا الاحتياج أى لا الاحتياج بالذات فمجموع المصدر أعنى الاستلزام و فاعله و مفعوله مفعول تستدعى. لكن لهذا السؤال جواب أوضح و هو أن إمكان سلب الشئ ء عن نفسه إنما هو فى حال العدم و هو تهافت مع أن الموجه تستدعى وجود الموضوع و أيضا الدليل أخص من المدعى و أيضا القول بأنه إن كان سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم ممكنا كان ثبوته لنفسه مطلقا ممكنا ليست لزوميه فليست منتجه. ثم إن تجويز سلب الشئ ء عن نفسه فى حال العدم هنا كما سيجى ء فى الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح فإن قولك الإنسان المعدوم ليس بإنسان فى قوه قولك المعدوم ليس بإنسان و الحق أن استحاله سلب الشئ ء عن نفسه مطلقا ضروريه و المنبه عليها أنه كما أن الوجود زائد على الماهيه كذلك العدم زائد عليها فبعد جعل الموضوع هو الإنسان المتشئى ء بشئيه الماهيه و إن لم يتشئى بشئيه الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها و إن لم يتصور شئ ء أصلا فكيف يتعين بالإنسانيه ٤٠٠ و قد نقل عن الشيخ الرئيس- فى مبحث أن الواجب ماهيته إنيته أن الماهيه كيف فرضت فهى الماهيه سواء فرضت فى حال الوجود أو فى حال العدم فتذكر، س ره

## فصل (٢) فى الإشاره إلى مناقضه أدله الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلوليه

إن قدماء الفلاسفه لم يورثوا أخلاقهم حجه على صحه شىء من المذهبين- بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهه دعواهم إذ لم نجد فى كلام الأوائل برهانا على شىء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات و تنبيهات.

و ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجه من الدلائل- بيتنى على كون الوجود أمرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطريان بل الماهيه هى الموصوفه بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القمسه فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول و نحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقده و حللنا هذه الإشكالات فى مباحث الوجود.

و من المتأخرين (١) من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العله فى الوجود وحده لكان كل معلول لشىء معلولا لغيره من العلل و كل عله لشىء عله لجميع الأشياء و اللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمه أن الوجود حقيقه

---

١- يرد عليه النقض بأنه لو تم الدليل لدل على أن الماهيه أيضا لا يصلح للمعلوليه- لأنه إذا حصل زيد مثلا بعد أن لم يكن فإن لم يتوقف على شرطه حادث دام وجوده لما ذكره و إن توقف و كان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصول عمرو عند حصول زيد لحصول الشرط و حكم الأمثال واحد نعم لا يجرى فى المختلفين نوعا- لكن ذلك القدر كاف فى النقض، س

واحدته فكانت علتة صالحه لعليه كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونه ماهيه من الماهيات فصدورها عن المبادئ المفارقة الفياضه- إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهيه إذا كانت قابله و الفاعل فياضا أبدا و جب دوام الفيض و إما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونه أو ماهيتها- فإن كان المتوقف هو وجود السخونه فهو باطل لأن ملاقاه الماء إذا كانت شرطا لوجود البروده و وجود البروده مساو لوجود السخونه فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود الآخر لأن حكم الأمثال واحد و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه فى الجسم عند ملاقاه الماء له لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل عند هذه الملاقاه فيجب حصول المعلول و يلزم من هذا حصول كل شىء عند حصول كل شىء حتى لا يختص شىء من الحوادث بشرط و لا بعلة و كل ذلك باطل يدفعه الضروره و العيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهيه السخونه فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهيه و كل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا- فالسبب سبب للماهيه لا- للوجود فعلة الممكنات ليست عله وجودها فقط بل عله لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود و إن كان حقيقه واحده إلا أن حصصها و مراتبها متخالفه- بالتقدم و التأخر و الحاجه و الغنى و قد مر بيان هذا فى أوائل هذا الكتاب و لو كان الوجود ماهيه كليه نوعيه يكون لها أفراد متماثله لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهيه كليه فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصدرى يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها و هو ليس من حقيقه الوجود فى شىء كما مر مرارا فوجود كل ماهيه بنفس ذاته يقتضى التعيين بتلك الماهيه لا بسبب زائد و مع ذلك (١) معنى الوجود غير معنى الماهيه و إدراكه يحتاج إلى

١- أى مع أنه يختلف باختلافها هو سنخ واحد و هى مثار الكثره و التباين، س ره

تلف في السر فالوجود بما هو وجود و إن لم يصف إليه شىء غيره يكون عله و يكون معلولا و يكون شرطا و يكون مشروطا و الوجود العلى غير الوجود المعلولى و الوجود الشرطى غير الوجود المشروطى كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى عله للمعلول الأول- لجريان خلاصه الدليل فيه فإننا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان عله للمعلول الأول فهو إما أن يكون عله لأجل وجوده أو لأجل ماهيته و الأول غير جائز لأن الوجود حقيقه واحده فى الواجب و غيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض و الحركات و غيرها و التالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله و الثانى أيضا باطل لأن الواجب لا ماهيه له غير الوجود التام الذى لا- أشد منه و لا ينفعه القول بأن الوجود فى الواجب من لوازم ذاته و ليس عينه لنهوض البراهين القاطعه على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشئيه بالمعنى الاصطلاحى فقد علم أن حقيقه الوجود بنفسه واجب فى الواجب ممكن فى الممكنات أى غنى و مفتقر و متقدم و متأخر و الغنى و الفقر و التقدم و التأخر كالمعانى المقومه له لا- كاللواحق العرضيه.

و أما ثالثا(١) فلأن قوله ماهيه السخونه إذا لم يتوقف على شرط و عله يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا و الماهيه قابله دائما فيجب دوام الفيض غير موجه و لا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهيه لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهيه قوام و تحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهيه عله قابليه للوجود بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات و أما المسمى بالماهيه فإنما هى متحدته معه

١- قد حمل قدس سره القابل فى كلام القائل على القابل الخارجى كما هو شأن المواد- فأورد ما أورد و لا يحرق اللسان من التفوه بلفظ القابل و إن قلنا بأصالة الوجود- فإن القابل التعملى أيضا شىء و أيضا يمكن كون الماهيه قابلا باعتبار ثبوتها فى علم الله تعالى كما هو مذهب الصوفيه أو مذهب المعتزله و الماهيات حصلت و تحصل بأنفسها فى الأذهان العاليه و السافله فصح إطلاق القابل عليها، س ره

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكاياه هى الماهيه و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

### فصل (٣) فى مناقضه أدله الزاعمين أن أثر العله هى صيروره الماهيه موجوده

#### إشاره

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاءين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفيه نسبه الوجود و نحوه إلى الماهيه- فالمحتاج إلى الجاعل و أثره التابع له أولا ليس إلا النسبه.

و بأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنه فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود(١) و هل هذا إلا شاكله الماهيه بالقياس إلى الذاتيات.

و بأن سبق الماهيه ليس من الأقسام الخمسه المشهوره للسبق و قد لزم من مجعولييه الماهيه فى نفسها.

١- يعنى أن المجعول بالذات لا- بد أن يكون مستحقا لحمل الموجود بعد الجعل- و الماهيات ليست كذلك إذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الموجود الحقيقى الذى هو كالمضاف الحقيقى و الأبيض الحقيقى و نحوهما إلا الموجود المشهورى إذ لا يصير الوجود عينا لها و لا جزءا و لهذا هالكه أزلا و أبدا و ما شمت رائحه الوجود سرمدًا- و هذا حق متين و لكن لا يلزم منه مجعولييه الاتصاف لكونه أيضا اعتباريا فتعين الوجود للمجعولييه فهو الأصل فى المجعولييه كما هو الأصل فى التحقق. ثم هذه الوجوه ما عدا الأول فيها قصور من حيث إن مدعى المستدل إثبات مجعولييه الاتصاف و لا يلزم هذه من مجرد إبطال مجعولييه الماهيه إذ لا بد أن يبطل القولين حتى يبقى الثالث و هو مجعولييه الاتصاف و هو لم يبطل مجعولييه الوجود- مع أنها القول الفحل و المذهب الجزل و هذا من حقيه الوجود حيث لم يجر على لسان المستدل إبطال مجعوليته يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ، س ر ه

و بأن سلب الشئ عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه و إن كان محالا- مطلقا- لكن فى الماهيات الممكنه إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه و ربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها و ذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو(١)

: و فى الأسماء الإلهيه(٢) يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو

فما لم يصير موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته.

و أجب عن الأول بأن القول فى الإمكان ليس كما يصفه الجمهور(٣) بحسب

- ١- و المجعل لا بد أن يصلح لأن يكون هو و هذا الوجه لا يرجع إلى الوجه الثانى لأنه كان استدلالا من مسلك الوجود و هذا من مسلك التشخص و الهويه، س ره
- ٢- و فى تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسى عليه الرحمه و الرضوان هذا مأثور عن على ع و لكن بدون كلمه يا من هو و قد جعله بتمامه السيد المحقق الداماد قده مفتتح كتاب تقديساته، س ره
- ٣- أى لو كان المراد من عليه الإمكان بمعنى سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين للحاجه- هو الواسطه فى الإثبات لكان موجهها لكن لا يتم مطلوب المستدل و كذا موجه لو كان المراد بالإمكان ما هو مصطلح المصنف قده فى الوجودات الخاصه بالإمكانيه و أريد بالعليه نفى عليه الغير كما فى قولهم الواجب ما يقتضى الوجود لذاته لأن الفقر و التعلق بالقيوم تعالى ذاتى للوجودات و الذاتى لا يعلل و أما إذا أريد بالإمكان السلب أو التساوى المذكوران و أريد بالعليه للحاجه الواسطه فى الثبوت فليس موجهها من أصله- لأن الإمكان بهذا المعنى إنما يحصل فى اعتبار العقل فيلزم أن يكون الممكن مفعولا فى اعتبار العقل لا غير و أيضا لا بد و أن يكون ما به الاحتياج محتاجا لأن نسبه العله إلى المعلول نسبه التام إلى الناقص فيلزم الإمكان بالغير و هو باطل اللهم إلا أن لا يكون الإمكان واسطه فى العروض و لا واسطه فى الثبوت من قبيل النار لحراره الماء- بل من قبيل الشمس لها و أيضا لا بد و أن يكون المحتاج الحقيقى نفس ما به الاحتياج- فاحدس من ذلك أن الوجود مفعول لأنه المحتاج بالذات بل نفس الحاجه و الربط و التعلق و ليتفطن اللبيب من قولهم عله الحاجه هى الإمكان أن الماهيه ليست مفعوله بالذات إذ المجعل بالذات لا بد و أن يكون فقيرا بالذات و لو كانت الماهيه فقيره بالذات- لم تفتقر إلى عله الحاجه لأن الذاتى لا يعلل و أيضا لا بد أن يكون ما فيه الاحتياج هو المحتاج بالذات كما إذا افتقرت فى صنعه أو صنع إلى أحد فهما بالحقيقه مفتقران إليه لا ذاتك و الكل متفقون على أن الماهيه فى وجودها محتاجه إلى الفاعل فالوجود محتاج إليه و مفعول بالذات و أن الإمكان ما به ظهور حاجته على العقل و الماهيه ما به ظهور مفعوليته عليه أيضا فالمحتاج و ما به الاحتياج و ما فيه الاحتياج فى الواقع على مفعوليته الوجود واحد، س ره

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك و قد مر تحقيقه.

و عن الثانى بأن مصداق الحمل فى الوجود نفس الماهيه لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات و لا مع انضمام حيشه أخرى كما فى العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررهما عن الجاعل و هذه الحيشه خارجه عن المحكوم عليه معتبره على نهج التوقيف لا التقييد و الحاصل (١) أن الماهيه ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شىء من الذاتيات و العرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف و صدق عليها الوجود بملاحظه كونها صادرة أى بسببه و حينه.

و عن الثالث بأن سبق الماهيه على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان و يسمى السبق بالماهيه و ذاتيات الماهيات أيضا لها تقدم بالماهيه عليها- و تقدم بالطبع أيضا باعتبارين.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا- يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم و صدق الشىء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع- ما دامت المجعوليه و الموجوديه و حمل الوجود و الذات فى الحقيقه الواجبيه بنفس ذاته الأزليه السرمديه من دون توقيت و توقيف و تقييد و بهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى و لم يكن هو إلا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه و يباينه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق فى المطارحات على مجعوليه الماهيات بالجعل البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتباريه فلا يتقدم العله على معلولها إلا بالماهيه- فجوهر المعلول ظل لجوهر العله و العله جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

١- محصوله أن حمل الذاتيات على الماهيه غير محتاج إلى الحيشه التقيديه و لا- إلى الحيشه التعليليه بل الوجود و الإيجاد معتبران على التوقيت البحت كما فى الضروريه الذاتيه و الحينيه و حمل الوجود عليها غير محتاج إلى الحيشه التقيديه و لكن محتاج إلى الحيشه التعليليه نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج إلى شىء حتى إلى التوقيت كما صرح به، س ره



و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأننا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول ولا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه و مجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها(١) و من حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعه الإمكان و هو باطل فإذا هي فاقره إلى فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجودية عليها و هي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط و السلب الصرف و القوه المحضه و يخرجها مبدعها إلى التقرر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود على الزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفه نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب

### بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم:

اعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية و الممكنية و نظائرها و نحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقيه بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق و الوجود العام أمر عقلي مصدرى- كالحيوانيه المصدريه و الفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا و سيتضح ذلك و إذا انهدم المبنى انهدم البنيان.

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا و إن كان بعد صدورها عن

---

١- أقول أين الاستغناء من جهة أن الشئ ء دون الجعل من الاستغناء من جهة أن الشئ ء فوق الجعل كما سيصرح به المصنف قدس سره في أواخر مبحث الجعل و من يقول بأصالة الوجود جعلاً و تحققاً لا يعطى الماهية تحصلاً و ثبوتاً منفكاً عن الوجود- كالمعتزلى حتى إذا لم تكن مجعوله بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقره من هذه الحيثيه خرجت عن حدود الإمكان فعنده أيضا نفذ الفقر في قوام الممكن و شيئيه ماهيته بالعرض لتأخرها و سرايتها إن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، س ره

الجاعل (١) حتى تكون في موجوديتها مستغنيه عن الجاعل كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى (٢) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقه الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجوديه و مصداقا لحملها عليه و مناط الإمكان الذاتى هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجوديه بلا ملاحظه شىء آخر معه بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

و لا يجدى الفرق بين حمل الذاتى و حمل الموجود بأن الذاتى للشىء ما يصدق عليه بلا ملاحظه حيثه تعليقه أو تقييده و حمل الموجود يحتاج إلى ملاحظه صدور الماهيه عن الجاعل.

لأننا نقول كون الماهيه صادرة أو مرتبطه بالعله أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهيه فى كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى و إن كان مأخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود و مصداقا لحمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل (٣) و أثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهيه و تلك الحيشه فليكن وجود الماهيه تلك الحيشه فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهيه بالوجود كما هو رأى المشاءين على المعنى المسلف ذكره.

و العجب من المحقق الدوانى مع شدة تورطه فى كون الماهيه من حيث هى

١- لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عينا أو جزءا للماهيه فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى،

س ره

٢- و أيضا يلزم انقلاب الماهيه إلى الوجود، س ره

٣- و أيضا الارتباط بالعله إن كان إضافه مقوليه لا يكون مصححا لحمل الموجود لأنها أمر اعتبارى و الماهيه من حيث هى قبل الجعل و من قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارى أيضا بحكم العقل و اتفاق الكل و معلوم أن ضم الاعتبارى إلى الاعتبارى -لا- يكون مناطا للموجوديه و إن كان إضافه إشراقه كان هو الوجود الحقيقى فهو الأصل فى التحقق و الجعل و الماهيه مفهوم منتزع منه كما هو القول المنصور، س ره

أثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه إن حقيقه الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعنى بذلك أن مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و معنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحثيه لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه- و هو ليس عينا لشيء منهما حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

و الحاصل أن موجوديه الماهيات الإمكانيه عندهم إما بانضمام شىء إليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين و إما بإفاده الفاعل نفس الماهيه كما هو المشهور عن الإشراقين و إما بجعلها مرتبطه و منتسبه إلى نفسه كما هو مذهب طائفه من المتألهين و الأول باطل عند هؤلاء و الثانى بما ذكرناه فبقى و تعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهيه مرتبطه يعنى الهيئه التركيبيه فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف و تخلله بين الماهيه و الوجود.

طريق آخر فى فسح هذا رأى لو كانت الماهيه بحسب قوام ذاتها مفتقره إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى أى التقدم بالمايهيه كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهيه مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك فإننا قد نتصور

بعض الماهيات (١) بكنها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل و نحكم على الماهيه المأخوذه من حيث هي هي بأنها ليست إلا- هي فعلم من ذلك أن نفس الماهيات و الطبائع الكليه في ذواتها غير متعلقه بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثه أخرى سواء كانت انتزاعيه عقليه أو انضماميه عينيه و لا- يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهيه عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزله أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفيه في الأعيان الثابته على اصطلاحهم كيف و الممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء و الشئيه غير منفكه عن الوجود بالبراهين القطعيه- بل كما أن في طريقه هؤلاء القوم الماهيه مفتقره إلى الجاعل في نفس ذاتها لا- في وجودها إلا بالعرض و لا يلزم منه الانفكاك بين الوجود و الماهيه كذلك نقول في هذه الطريقه المحوج إلى السبب موجوديه الماهيه أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي و لا يلزم الانفكاك المذكور

### طريق آخر

الماهيات الممكنه و الطبائع الكليه تشخصها ليس بحسب ذاتها- و إلا- لم تكن كليه أي معروضا (٢) لمفهوم الكلى في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها و عند القوم إن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد و المحققون على أن الشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان أمرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا (٣) لأن تلك الطبيعه الكليه نسبه جميع أشخاصها المفروضه إلى الجاعل

- ١- اقتحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهيات الإضافيه و جعل الفاعل فردا خفيا باعتبار شمول غيرها الوجود الذي هو ألصق شئ بالماهيه غير منفكه عنه في حاق الذهن فضلا عن الخارج فكأنه قال تتصور مع قطع النظر عن وجودها فضلا عن إيجاد موجودها إياها فضلا عن موجدتها و أما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذي هو نور الفاعل و ظهوره و قيوميته الفعليه نسبه إلى الوجودات الخاصه- نسبه مقومات الماهيه إلى الماهيه بوجه، س ره
- ٢- يعنى ليس المراد الماهيه كليه بذاتها حتى يرد أنها لا كليه و لا جزئيه بل المراد أن حيثه ذاتها لا تأبى عن عروض الكليه و لو كانت مشخصه بذاتها لابت عنه، س ره
- ٣- لا يقال إذا كان الوجود انتزاعيا كيف يفيد التشخص- لأننا نقول التشخص أيضا عند بعض بجزء تحليلي في الماهيه و تشخص الشئ نفس هذيته و هويته لا أمر ينضم إليه فهو يحصل للشئ بوجوده و وجوده بارتباطه إلى الجاعل، س ره

نسبه واحده(١) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجوعول إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهيه الكليه بل هي مع حيثيه التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأننا نقول هذا إنما يتمشى و يصح(٢) فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقه الوجود لا- الماهيه فإن الماهيه لما كان مفهومها كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجوداً لكان واجبا بالذات لما مر و إذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجوداً في الواقع لم يصير متعينا موجوداً في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضروره أنه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته و لا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصير متعينا موجوداً و لو بالغير و التغيير إما بانضمام ضميمه كالوجود و إما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعديه ذاتيه و الأول باطل عندهم و الثاني يلزم منه انقلاب الحقيقه و هو ممتنع بالذات.

### طريق آخر

القائلون بالجاعليه و المجعوليه بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتباريه لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر و المتأثر في سلسله الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات

١- أي بما هي أشخاصها و بما هي أفرادها إلى الجاعل نسبه واحده فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل هذا إنما يتصور في صورته انحصار الماهيه في فرد ما و إلا فالتخصص لا بد فيه من اختلاف المادة و استعدادها فافهم، ن  
ره

٢- قد حمل قول السائل تشخصها بنفس الجاعل على أن الفاعل سبب تشخصها الآتي منه فأجاب بهذا و لم يعبأ باحتمال آخر لقوله و هو أن يكون تشخصها بنفس الفاعل أي بانتسابها إليه كما في طريقه ذوق المتألهين لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له في تشخص غيره و لكلامه قدس سره معنى آخر و هو أن كون تشخص الشيء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعوليه الوجود لأن الوجود متقوم بالفاعل لا الماهيه لملاحظيتها بدونه، س ره

و خصوصا ما سوى المجعول الأول(١) لوازم الماهيات و لازم الماهيه عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

### تنبيه عرشى:

إن صاحب الإشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كإثنا عشرية و أنباذقلس و فيثاغورس- و سقراط و أفلاطون إلى أن الواجب تعالى و العقول و النفوس ذوات نوريه ليست نوريتها و وجودها زائده على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتباريه الوجود و تنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتباريه الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصه التى بعينها من مراتب الأنوار و الأضواء و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهيه بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لماهيه ما لا على امتناع قيام بعض أفرادها بذاتها.

لكن يشكل هذا(٢) فى باب الأنوار العرضيه التى هى وجودات عارضه فإن النور حقيقه واحده بسيطه عنده و ليس التفاوت بين أفرادها إلا- بالشده و الضعف و غايه كماله النور الغنى الواجبي و غايه نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهر نوريا أو جوهر غاسقا.

أو نقول غرضه المباحثه مع المشاءين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشاره خفيه كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصيه النوريه و مجعوليها بعضها عن بعض

- 
- ١- فإنه لازم الوجود حيث لا- ماهيه للواجب تعالى على قول محققهم و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها و عن جاعلها و الماهيه بهذا الاعتبار اعتبارى عقلا و اتفاقا فلأزمها أولى بالاعتباريه، س ره
  - ٢- يعنى كما أن النور عنده حقيقه واحده و مع ذلك بعض أفرادها قائم بذاته و بعضها عارض الموضوع فلم لا يجوز أن يكون بعض أفراد الوجود قائما بذاته كوجود الواجب تعالى و العقول و النفوس و بعضها عارض الماهيه كوجود غيرها و ظنى أن هذا التأويل أحسن من الآخرين و لا غبار عليه فإن امتناع عروض الوجود للماهيه ثابت عنده بالاحتجاجات السابقه لا بأن بعض أفراد حقيقه واحده لا يقوم بذاته و بعضها بغيره حتى يشكل بالنور- و أيضا الممتنع عروض الوجود للماهيه لا عروض وجود لوجود و أيضا الممتنع عروض وجود لماهيته لا لماهيه أخرى موجوده، س ره

جعلنا- بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولييه الماهيات و الطبايع الكليه من لزوم كون الممكنات أمورا اعتباريه فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصه عند المشاءين فى أن حقائقها شخصيه لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودى و الشهود الإشراقى و قد أسلفنا لك أن كل مرتبه من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبه من مقوماتها(١) فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظه ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته(٢) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع و لا فى التصور و ليست هى كالماهيات التى يمكن تصورها منفكه عما سواها بناء على أنها تكون تاره فى الخارج و تاره فى الذهن و معانيها غير معنى شىء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شىء من الأشياء إلا أجزاءها التى هى أيضا أمور كليه و المفهومات الإضافيه أيضا و إن كانت مرتبطه بغيرها بحسب ماهياتها لكن المرتبطه و المرتبط إليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطه بحسب ماهياتها إلى جاعلها و لذلك لا يمكن الحكم على شىء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظه حيثيه أخرى غير ذاتها و معنى إمكانها تساوى نسبتى الوجود و العدم أو الصدور و اللاصدور(٣) إليها أو سلب ضرورتها

١- فكون الوجود العيني عينيا من مقوماته فلا يصير ذهنيا، س ره

٢- الغرض من هذا الكلام إحقاق مجعولييه الوجود و إبطال مجعولييه الماهيه- بالتبيين و التفصيل فى البرهانين السابقين- أحدهما أن المجعول بالذات لا بد أن يكون عين الارتباط و هذا حق الوجود الخاص و كما يثبت ذلك كذلك يثبت أن المجعولات لا يكون لوازم الماهيه إذ لازم الماهيه ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها و المجعول إذا كان وجودا كان عين الارتباط- فلم يمكن قطع النظر عن جاعله- و ثانيهما الطريق الأخير الذى هو لزوم كون ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيه- بل أصل سوق الكلام لهذا و تبين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لكون مجعولات المعلول الأول غير لازم الماهيه كما ذكرناه، س ره

٣- لما كان الصدور الحقيقى هو الوجود مضافا إلى الله تعالى كما مر أن الإيجاد الحقيقى هو الوجود كان مرجع التفسيرين واحدا و التساوى باعتبار بطلان الأولويه و من جوزها فسر الإمكان بجوازهما و التفسير بالسلب المذكور كما فى المنطقيات أحق- ثم إنه بأى معنى أخذ لا يجوز فى الوجود الخاص، س ره

إليها و معنى إمكان الذوات الوجوديه النوريه تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا و لا ماهيه أصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزله قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكليه فإن معانيها متصوره مع قطع النظر(١) عن غيرها و مناط العليه(٢) عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقين هو كون الشىء وجودا صرفا كما فى اصطلاح التلويحات و نورا محضا على ما هو اصطلاح حكمه الإشراق و إن كان الموجد الحقيقى عندهم هو الوجود الواجبى الذى لا أشد منه- أو النور الغنى الذى لا- فقرر له أصلا و الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودى و كذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية و الحضور العينى إذ لو علم شىء منه بالعلم الصورى و الإدراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقه كما أوضحناه فى بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجوديه النوريه عندهم لوازم خارجيه لعلها الجاعله جعلها بسيطا لا لوازم ذهنيه و لم يلزم من كونها مجعوله لماهيات جاعلها- كونها لوازم فى كلاً- الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أمورا اعتباريه و إنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صرفه لا يمكن حصولها فى الذهن و قد قلنا إنها كذلك فقد ظهر أن الماهيات و الحقائق على ضربين ماهيه هى عين الإنيه و هى لا- تكون كليه و لا- جزئيه بمعنى كونها متشخصه بتشخص يزيد على ذاتها بل هى عين التشخص فإن الوجود و التشخص شىء واحد عند المعلم الأول(٣) و جماعه من أهل التحقيق و العرفان و ماهيه هى غير الإنيه فهى مما تقبل الشركه و الكليه- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجيه و ذوات شخصيه بخلاف لوازم الضرب الثانى فإنها لا تكون إلا أمورا اعتباريه كليه لا وجود لها فى الخارج كما أثبت فى

- 
- ١- إذ يتصور الماهيه مع عزل النظر عن وجودها الذى هو بوجه فضلا عن الإيجاد فكيف عن الموجد لأنها أجوف خاليه عن الكل و ليست إلا هى، س ره
  - ٢- أى إذا كان المجعول وجودا فما ظنك بالجاعل و إذا كان الوجود الصرف الذى هو أعم مناط العليه فما حدسك بالوجود الصرف الذى هو الواجب بالذات الذى هو فوق التمام بل لا مؤثر إلا هو كما قال قدس سره و إن كان الموجد الحقيقى إلخ، س ره
  - ٣- الظاهر أن يقال عند المعلم الثانى و لعل التبديل وقع من النسخ، س ره



مقامه و حقيه ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام و تأمل كامل فى أقوالهم مع فطره سليمه عن الآفات غير سقيمه بدمائم الصفات. و من الغرائب أيضا أن أكثر القائلين بالجاعليه و المجعوليه فى الماهيات لم يجوزوا التفاوت فى أفراد حقيقه واحده جنسيه أو نوعيه بوجه من وجوه التشكيك- و بالغوا فى مناقضه هذا الرأى مع حكمهم باعتباريه الوجود و قولهم صريحا و التزاما- بتقدم ماهيه العله على ماهيه المعلول و قد غفلوا عن أنه إذا كانت العله و المعلول- كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال و الهيولى مثلا- يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العله فى باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول و هم يتحاشون عن ذلك و سيجى ء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه و به الشكوك إن شاء الله تعالى.

### حكمه عرشيه:

فالحق فى هذه المسأله على ما يؤدى إليه النظر الصحيح هو مجعوليه الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها فى حدود أنفسها بالفاعل و قد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعله نحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهيه تقتضى لذاتها تعلقا بماهيه من الماهيات من دون الافتقار إلى تداخل بين الماهيه و بينه أو لم يكن كذلك.

فإن قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهيه بالوجود كما هو المشهور عن المشاءين بالمعنى الذى حقق أعنى متعلق الهيئه التركيبيه(١).

قلت هذا فاسد من وجهين- الأول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمرا موجودا و الاتصاف بأى معنى أخذ فهو أمر اعتبارى لا يصلح كونه أثرا للجاعل.

و الثانى أن اتصاف شىء بصفه و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفه لكن يتفرع على ثبوت الموصوف ثبوت الماهيه قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشىء على نفسه و تحصيل الحاصل أو بغيره فنقل الكلام إلى

١- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهيه و وجود أعنى مفاد الهيئه التركيبيه كان له وجه (١) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيه لعدم تعلقها من حيث هي بشىء خارج عنها.

فقد انكشف أن الصواد بالذات هي الوجودات لا- غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتيه كليه مأخوذه عن نفس تلك الوجودات محموله عليها من دون ملاحظه أشياء خارجة عنها و عن مرتبه قوامها و تلك النعوت هي المسماه بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجوديه المصدريه.

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسى ره فى كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا- يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفه على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق فى نفس الأمر أولاً- و بالذات ليس إلا- الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهيه فى حد نفسه و يحمل عليها الموجوديه المصدريه المأخوذه من نفس الوجود- فما هو صفه الماهيه بالحقيقه هي الموجوديه المصدريه و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهيه على قاعدتنا فى التأصل و الاعتباريه بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك.

و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدره فى الماهيه التى بعينها الموجود (٢) حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذى هو نفس الموجود- لا- وجوده و لا- اتصافه بالوجود و لا- حيثه الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلاً فنقول هو موجود من الفاعل

١- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

٢- فالمجوعول عنده الموجود لا- الوجود إذ لا فرد عنده للوجود ذهناً فضلاً عن الخارج- و قربه من التحقيق و ميزه عن مذهب معاصره العلامه الدوانى أن المعاصر يقول بمجوعوليه الماهيه من حيث هي نفس الماهيه كما مر عند قول المصنف قده و العجب أن المحقق الدوانى إلخ و هذا المدقق يقول بمجوعوليتها من حيث إنها موجوده، س ره

و لا نقول هو سواد منه أو عرض (١) انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافه المضاف بنفس ذاتها لا بإضافه أخرى عارضه لها و غيرها من الأشياء و هذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى شامل للجميع بديهى التصور و لا- شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا- قال بهمنيار فى كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- و إفاده الوجود هى إفاده حقيقته لا إفاده وجوده فإن للوجود حقيقه و ماهيه و كل ماهيه مركبه فلها سبب فى أن يتحقق تلك الحقيقه لا فى حمل تلك الحقيقه عليها- مثل الإنسان له سبب فى تحققه و تقومه إنسانا و أما فى حمل الإنسان عليه فلا سبب له و يشبه أن يكون الموجود الذى له عله يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا و أيضا لأن الموجود المعلول فى ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل و نعى بالمعلول أن حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا- محاله فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العله انتهى قوله.

و فيه وجوه (٢) من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير و تأثيره فى الماهيه بإفاضه الوجود عليها.

و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعله أصلا لا بعله جديده و لا بعله الوجود.

- 
- ١- إن أراد أنه لا- يقال فى العرف فالحقائق لا- يقتص من العرف و إن أراد أنه لا- يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبى فمن الذى ينكره و لكن لا يلزم مطلوبه و إن أراد أنه لا يقول العقل إن السواد بالجعل البسيط من الفاعل أى صدر منه السواد فممنوع كيف و قد ذهب جم غفير إليه، س ره
  - ٢- بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه و استقامه سليقته و أنه حكيم صاحب التحصيل و اليد الطولى فى الحكمه نعم التلميذ سر الأستاذ و هذه شنشنه أعرفها من أخزم، س ره

و منها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

و اعلم أن مراده من الماهية المركبة (١) الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت فى حد نفسها بسيطه أو مركبه

### شك و دفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعه واحده فلو كان تأثير العله فيه وحده لكانت عله صالحه لكل معلول مثلا سخونه الماء يحتاج فى فيضانه عن العله المفارقه إلى شرط و إلا لكانت دائمه بدوام المبدأ المفارق فالتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونه دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونه بتحقيق ما هو شرط لوجود البروده كالماء لأن وجود البروده مساوق لوجود الحراره فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب المعلول و من هذا يلزم حصول كل شىء - و هو بديهى البطلان يدفعه الحس و العيان.

و أنت بعد إتقان الأصول التى سبقت منا لا تفتقر إلى زياده تجشم لإزاله أمثال هذه الشكوك فتذكر.

### تنبيه: احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء -

و لطيف أقاويلهم و إشاراتهم إلى المعانى الدقيقه إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنيه عن الجعل و التأثير رأسا و ليس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانى الكليه و المفهومات الذهنيه كلها صفات

١- و لعله لما توهم من كلامه أن الماهيات المركبه مجعوله دون البسائط كما أشار المحقق الطوسى قدس الله نفسه فى التجريد بقوله و كما يتحقق الحاجه إلى الجاعل فى المركب كذلك فى البسيط أراد المصنف قدس سره بيان مراده، س ره

و لوازم عرفت أن عله اختلاف الموصوفات الوجوديه بحسب العقل و المعرفه (١) هي من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات و أما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها (٢) التي هي متخالفه المراتب كمالا و نقصا و شده و ضعفا و سبقا و لاحوقا لأن البارى تعالى أبدعها مختلفه بأعيانها- لا لعله فيها بل لنفسها.

مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود و الأبيض من أجل اختلاف السواد و البياض- و اختلاف السواد و البياض لذاتيهما لا لعله أخرى فمن ظن أن السواد و البياض فى كونهما مختلفين لهما عله أخرى تمادى إلى غير النهايه فالسواد و البياض مختلفان بأنفسهما لا بصفه فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا و وجوديهما فهذا معنى كلامهم و لم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل جاعل و لا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفيه و سيأتيك زياده بصيره.

### توضيح فيه تلويح:

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعله و قد تحقق كون الواجب- عين الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن

- ١- أى الماهيات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط فى الثبوت فلا دور، س ره
- ٢- إن قلت إن كان كل واحد عله مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد- و إن كان المجموع عله لم يكن الاختلاف ذاتيا للماهيات هذا خلف- قلت قد أشار إلى تقريرين للاختلاف. أحدهما أن يقال لما كانت الماهيات اعتباريه كان اختلافها فى الواقع تبع اختلاف الوجودات و اختلاف الوجودات ذاتي و حينئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أى الجوهر- الوجودى و العرض الوجودى. و ثانيهما أن يقال اختلاف الوجودات بحسب العقل و المعرفه تبع اختلاف الماهيات- و اختلاف الماهيات ذاتي و حينئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أى ماهيه الجوهر و ماهيه العرض- تقرير آخر على مشرب آخر هو أن يقال اختلاف الماهيات فى هذا العالم ظل اختلافها فى الأ-كوان السابقه و النشآت العلميه و اختلافهما فى تلك الأكوان السابقه ظل اختلاف مفاهيم أسماء الله تعالى و صفاته تعالى و اختلافها لا مجعول بلا مجعوليته الذات المتعاليه- ثم إنه يمكن أن يوجه أيضا قولهم الجوهر جوهر لنفسه بأن ثبوت الشىء لنفسه لما كان ضروريا كان غنيا عن العله فهذا لإبطال للجعل التركيبى لا للجعل البسيط- و قد مر هذا فى كلام بهمنيار، س ره

يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكليه لفقد المناسبه بينها وبينه تعالى.

قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات و لو كان ذلك فى ذاته تأثيرا لغيره (١) لوجب أن يكون فى ذاته المتعاليه قبول تأثير الغير و ذلك خلف بل ذاته بذاته متجل و لأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقه لا- حجاب إلا- فى المحجوبين و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص و ليس تجليه إلا- حقيقه ذاته (٢) إذ لا معنى له بذاته فى ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته متجل لهم و لذلك سماه الفلاسفه صورته فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى الموسوم بالعقل الكلى فإن تجوره بنيل تجليه تجوهر صورته الواقعه فى المرآه لتجلى الشخص الذى هى مثاله و لقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعاله مثاله (٣) فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو (٤) الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كل فاعل يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء (٥)

١- تقييدا و تعليلا سواء كان بالأصلح أو ذات الوقت أو غيره مما يقوله القائل بانقطاع الفيض، س ره

٢- لأن تجليه ظهوره و ظهور الشىء ليس مباينا عنه و إلا لم يكن ظهور ذلك الشىء، س ره

٣- هذا مأخوذ من مشكاه ولايه سيد الأولياء و سند الأصفياء على عـ حيث قال عـ: حين سئل عن العالم العلوى صور عاريه عن المواد خاليه عن القوه و الاستعداد تجلى لها فأشرق و طالعتها فتلاأت ألقى فى هويتها مثاله و أظهر عنها أفعاله الحديث، س ره

٤- هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز و هو أجنبى، س ره

٥- إنما بنى بيان المسأله على الاستقراء لأنه ره بنى معظم أبحاثه على سلوك طريق الماهيه و أما السالك مسلك الوجود فى المسائل الفلسفيه فإنه فى فسحه فى أمثال هذه المسائل فإن كون الوجود حقيقه متأصله ذات مراتب مختلفه من حيث الشده و الضعف- ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد و افتقارها إليه يوجب كون الضعيف رابطا فى حد ذاته بالنسبه إلى الشديد متقوما به بحسب الوجود و هو لا يتم إلا بكون المعلول- أعنى المرتبه الضعيفه تنزلا للشديده مسانخا لها و إن شئت قلت يستلزم ذلك كون المعلول- مثلا يحكى علته و ظلا يتبعها فى الوجود، ط

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه- و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل في نفس ناطقه أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هي الصوره العقليه المجرده و السيف إنما يضع في الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها انتهى كلامه و قال بعض العرفاء إن كل معلول (١) فهو مركب في طبعه من جهتين جهه بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهه بها يباينه و ينافيه إذ لو كان بـكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان بـكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشىء لا- يكون صادرا عنه فكان ظلمه محضه و الجهه الأولى النورانيه يسمى وجودا و الجهه الأخرى الظلمانيه هي المسماه ماهيه و هي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهه التى تثبت بها المباينه مع الفاعل فهي جهه مسلوب نحوها عن الفاعل و لا ينبعث من الشىء ما ليس عنده و لو كانت منبعثه عن الفاعل كانت هي جهه الموافقه فاحتاجت إلى جهه أخرى للمباينه فالمعلول من العله كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريه و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمه (٢) فكما أن الجهه الظلمانيه في الظل ليست فائضه من النور و لا هي من النور لأنها تضاد النور و من أجل ذلك توقع المباينه فكيف تكون منه فكذلك الجهه المسماه ماهيه في المعلول.

فثبت صحه قول من قال الماهيه غير مجعوله و لا فائضه من العله فإن الماهيه ليست إلا ما به الشىء شىء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شىء و هو الجهه الظلمانيه المشار إليها التى تنزل في البسائط منزله الماده في الأجسام.

و قد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا

١- أى كل معلول ذى ماهيه كما في المشاعر، س ره

٢- هذا الشوب يحكم به بمعونه الوهم و إلا- فالظلمه عدم النور لا شوب لها به و بالجمله ما أفاده ذلك العارف المحقق تحقيق أنيق و السلسل الرحيق و الترياق المفيق و الله يهدى إلى سواء الطريق، س ره

حيث قال و الذى يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقه لأن الذى له باعتبار ذاته فإنه غير الذى له من غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شىء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه- و هو الفرد الحقيقى و ما عداه زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو ماهيته- و الذى له من غيره هو وجوده و هويته منتظمه من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهولى و الصورة و لهذا أسند القوه و الإمكان إلى الماهيه استناده إلى الماده- و إن كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من الهولى و الصورة فرق و كذا بين معنى الإمكان فى الموضوعين كما ستطلع عليه(1) إن شاء الله تعالى.

ثم لا يختلجن فى وهمك أنهم لما أخرجوا الماهيه عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه فى الاستغناء عن العله لأن الماهيه إنما كانت غير مجعوله لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضى تحصيلها ما و هى فى أنها ماهيه لا تحصل لها أصلا ألا- ترى أنها متى تحصلت بوجه من الوجوه و لو بأنها غير متحصلة كانت مربوطه إلى العله حينئذ لأن الممكن متعلق بالعله وجودا و عدما و واجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل و الصمديه فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

و لقد أصاب الإمام الرازى حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعوله- من فروع مسأله الماهيه المطلقه و إنها فى أنفسها غير موجوده و لا معدومه.

### تفريع: احتياج الماهيه و الطبائع الكليه إلى أجزائها

كالجنس و الفصل أو كالماده و الصورة احتياج تقومى بحسب نفس قوامها من حيث هى أو بحسب قوامها موجوده و احتياجها إلى فاعلها و غايتها احتياج صدورى فالأوليان علتان للماهيه سواء كان مطلقا أو بحسب نحو من الوجود و الأخرى علتان لوجودها- فإذن نسبة العليه و المعلوليه بمعنى الإصدار و الصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

١- لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين و أما فروق الإمكانين فقد مضت لكن مثل هذا ليس بعزيز فى كلامه و الأمر سهل، س ره



الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم و التقوم بحسب نفس الماهيه فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم معها و من هذين القبيلين موقع التصديق و موقع التصور بحسب الظرف العلمى.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى الشفاء. فى أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شىء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده و عدمه (١) حكما واحدا فى إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق عله التصديق و ليس يجوز أن يكون شىء عله لشىء فى حالتى وجوده و عدمه فلا يقع فى المفرد كفايه من غير تحصيل وجوده أو عدمه فى ذاته أو فى حاله له و أما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامة الدوانى بقوله فيه بحث أما أولا- فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جاريه فيها و أما ثانيا فلأننا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى- ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير أن يصدق بوجوده فى الذهن كما فى إفاده التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطه و مثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسيين من أن احتياج المطلوب التصديقى إلى مباديه و تقومه بها بحسب الصدور و الوجود لا بحسب المفهوم و التصور إذ المطلوب التصديقى النظرى مما يتصور أولا- قبل إقامه الحجه عليها من دون تصور مباديه و التصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقيه

١- أى وجوده و عدمه المطلقين كما فى التصديق بالهليه البسيطة أو المقيدىن كما فى التصديق بالهليه المركبه فالتصديق بأن النار موجوده عله للتصديق بأن الحراره موجوده و التصديق بأن الحراره ليست موجوده عله للتصديق بأن النار ليست موجوده لا تصور النار أو الحراره ساذجا لأن الماهيه ماهيه كيف فرضت موجوده أو معدومه و كذا فى التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا و حينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامة الدوانى و لا دخل للوجود الذهنى الذى للمفرد فى إيقاع التصديق بالوجود المطلق أو العدم المطلق و المقيدىن كما لا دخل له فى ذلك فى التصديقات الكاذبه مطلقا فظهر أن هذا العلامة مغالط، س ره

و ينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعليه لوجود الماهيه- فى نفسها أو لوجود صفه من صفاتها.

و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبه أولى (١) الأوليات إلى جميع النظريات- كنسبه فاعل الكل إلى الموجودات و أما المطلوب التصورى و خصوصا الحدى- فاحتياجه إلى مباديه القريبه و البعيده احتياج (٢) تألفى و تقومه بها تقوم بحسب المفهوم و الماهيه لا بحسب الصدور و التحقق كأجزاء الحد بالنسبه إلى المحدود.

فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق و موقع التصور و اندفع النقص و كذا المنع أيضا بأدنى تأمل و تدبر

### فصل (٤) فى أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

#### إشاره

كل من الاشتداد و التضعف حركه فى الكيف (٣) كما أن كلا- من التزايد و التناقص حركه فى الكم و معنى وقوع الحركه فى مقوله هو أن يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركه فرد من تلك المقوله يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفه نوعيه أو صنيفيه أو نحو آخر.

و ربما يعتقد أنها عبارته عن تغير حال تلك المقوله فى نفسها و هو فاسد لأن

١- يعنى قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان و هذا نظير قول الشيخ فى إلهيات الشفا فصل فى بيان الحق و الصدق و الذب عن أول الأوائل فى المقدمات الحقه- ثم قال و أول كل الأقاويل الصادقه الذى ينتهى إليه كل شىء فى التحليل حتى أنه يكون مقولا بالقوه أو بالفعل فى كل شىء يتبين أو يبين به كما بيناه فى كتاب البرهان هو أنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب انتهى، س ره

٢- أى من نوع الاحتياج التألفى و هو أن المحتاج و المحتاج إليه كليهما من سنخ شئيه الماهيه فقله و خصوصا الحدى فى موقعه، س ره

٣- لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيرا نشترك معهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات حصر الاشتداد و التضعف فى الكيف و الآخرين فى الكم و سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى، س ره

معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي- للحركة في السواد نفس السواد كيف و ذات الأول في نفسها ناقصه و الزائده ليست بعينها الناقصه.

و لا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقيه و ينضم إليها شىء آخر- فإن الذى ينضم إليه(١) إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفه أخرى و إن كان الذى ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقه أو المحل أو الزمان و هو محال و اتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد و كذا الحال إن انتفيا و حصل غيرهما أو انتفى أحدهما و حصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع و حصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقاءه فى الحالين و عليه القياس فى التضعف.

إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة فى الوجود أما على طريقه القائلين باعتباريه الوجود مطلقا و تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا- يحتاج إلى البيان و أما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهيه بل هو نفس وجود الموضوع و موجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الأمر فكيف يسوغ تبذله مع بقاء ما هو عينه جعللا- و تحققما اللهم إلا- باعتبار بعض الملاحظات العقلية.

و أيضا يلزم من الحركة فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس فى أبعاض زمان الحركة و آتاته بما فيه الحركة فليس يمكن أن يتحرك الشىء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود و الصور الجوهرية و فوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى(٢).

- 
- ١- و أيضا يلزم التركيب الخارجى فى السواد مع أن الأعراض بسائط خارجيه، س ره
  - ٢- و هو جواز حركة المادة فى الصور الجوهرية و إن لم يجز حركة الماهيه فى الوجود، س ره

## وهم و تنبيه:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شىء ما ذكر- لزم أن لا- يتحقق حركه في مقوله لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركه إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل و ليس كذلك و إلا لزم تشافع الآنات (١) و انحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبه بين حاصرين- فيزاح بأن تلك الأفراد و إن لم تكن موجوده متميزه بالفعل لكنها موجوده بالقوه القريبه من الفعل بمعنى أن أى آن فرض لو انقطعت الحركه فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا- يكون للمتحرك الأينى في زمان الحركه مكان بالفعل- و لا للمتحرك الكمى كم بالفعل و هو باطل بالضروره.

و أجاب عنه العلامة الدوانى بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركه- بالتوسط بين تلك الأفراد و ذلك التوسط حاله بين صرافه القوه و محوضه الفعل- و القدر الضرورى هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها و أما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا و لا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا- يخفى ما فيه فإن المتحرك فى الأين مما أحاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضروره له أين بالفعل و إلا فيلزم الخلاء و هو محال (٢) و أيضا الأفلاك غير منفكه عن الحركه الوضعيه فيلزم أن لا يكون لها وضع فى وقت أصلا.

فالحق فى هذا المقام أن أفراد المقوله التى تقع فيها الحركه ليست منحصره فى الأفراد الآنيه بل لها أفراد آنيه (٣) هى معيار السكون و أفراد (٤) زمانيه

١- و فى بعض النسخ الآنيات،

٢- لا يقال الخلاء إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن- لأننا نقول لم يقل قده و إن لم يكن له مكان يلزم الخلاء بل قال و إن لم يكن له أين و الأين هو هيئه فى المتمكن يلزمها النسبه إلى المكان فالكلام مستقيم، س ره

٣- أى لا- امتداد و لا- انقسام فيها كما فى الآنات المفروضه التى هى أوعيتها و إلا- لكانت معيار الحركه فتكون الحركه فى الحركه، س ره

٤- الأولى أفراد الأفراد كقوله فرد واحد زمانى، س ره

تدرّيجه الوجود منطبقه على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها(١) كما رآه بعضهم - فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقيه على اتصالها فرد واحد زمانى متصل - غير قار ذو هويه متكتمه اتصاليه متضمن لجميع الحدود المفروضه فى الآتات - نسبتها إليه نسبه النقط المفروضه إلى الخط فالفرد الزمانى من المقوله حاصل - للمتحرك بالفعل(٢) من دون فرض أصلا و أما الأفراد الآنيه و الزمانيه التى هى حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فإذن لا يلزم خلو الجسم عن المقوله المتحرك فيها و لا- تتالى الآتات و لا- الآتات و لا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين إذ لا يوجد فرد واحد آنى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآتات - أو كونها غير متناهيه.

و ليس لك أن ترجع و تقول(٣) فلتكتف فى اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبه من قوام الموضوع و ثباته.

لأن استمرار موضوع الحركة شرط للحركة و الفرد الزمانى من الشىء لا استمرار له أصلا لا فى زمان وجوده و لا فى غير ذلك الزمان و زياده التوضيح موكوله إلى تحقيق مباحث الحركة و الزمان إن شاء الله تعالى

١- أى وجودا لا- ماهيه إذ الحركة بمعنى القطع عين الفرد الزمانى المتصل - كما رآه بعضهم من أن الحركة من مقوله ما فيه الحركة و يؤيده ما سيأتى فى مبحث الحركة أن الحركة تجدد الشىء و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء بل هو أمر نسبي إنما الشىء المقوله التى ذلك التجدد فيه نظير قول من قال من أهل الاعتبار- وجود الشىء كونه و تحققه فليس بشىء و لا يرد عليه القسمة، س ره

٢- أى كفعليه الزمانيات فليس بالقوه الصرفه و لا بالفعل المحض كالموجود الغير السيال فما لم يتحقق قطع و لم يتخلل سكون فهو فرد واحد و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و حينئذ فيمكن إرجاع ما ذكره العلامة الدوانى إليه و إنما لم يحمله المصنف قدس سره عليه لأنه حمل التوسط بين الأفراد على أنه لم يتلبس المتحرك بنفس فرد مما فيه الحركة و لم يكن مراده ذلك بل مراده بالتوسط أنه فرد مما فيه ليس قوه محضه و لا- فعلا- صرفا كنفس الحركة و الأفراد فى كلامه هى الأفراد المفروضه- الآنيه و الزمانيه الأبعاضيه كما قال المصنف قدس سره و أما الأفراد إلخ، س ره

٣- ناظر إلى قوله فى نفى الحركة الوجوديه و أيضا يلزم من الحركة فى الوجود- عدم بقاء المتحرك إلخ، س ره

## فصل (٥) فى الشده و الضعف

## اشاره

لعلك كنت مقروع السمع فى طبقات العلوم أن كل متميزين فى الوجود أو العقل (١) فتمايزهما و افتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهرى بينهما- أو بشىء من سنخ الماهيه بعد اشتراك طبيعه ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس و المعينات فصول و محصلات لطبائع نوعيه و التركيب تركيب اتحادى أو بأمور عرضيه بعد اتفاهما فى تمام الحقيقه المشتركه و المتحصل أفراد شخصيه أو صنفيه و التركيب تركيب اقترانى.

و لا أجدك (٢) ممن تفتنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفه الإشراق ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهيه و لا ببعض منها و لا بلواحق

١- إنما ذكروا هذه المسأله أول ما ذكروها فى مباحث الكلى و الجزئى من المنطق- و هو قولهم إن الكلى ينقسم إلى متواط و مشكك و من المعلوم أن الكليه من عوارض الماهيه- فبحث المشكك إنما انعقد فى الماهيه أولاً لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجيه- بالشده و الضعف كيفاً و كما ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على المصادق لا اختلاف فيه بناء على ما سيجىء من حجه الشيخ ذكروا أن الذاتى من المفاهيم لا يجرى فيه التشكيك و إنما يجرى فى العرضيات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقه فى الخارج إنما المطابق هو للموضوع و لعرضه و أما العرضى المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلا مطابق له فى الحقيقه فلا مانع من الاختلاف فيه. و الحق أن الفرق بين العرض و العرضى فى ذلك مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غير مختلف فى حد مفهوميته مستصعب جداً. ثم إنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث أن كل ماهيتين متميزتين فتمايزهما إما بتمام الذات كالمقولات أو بالبعض و هو الفصل أو بالخارج كالعوارض المشخصه- فهذا ما ذكروه و أما المصنف ره فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكى و أنه فى حقيقه الوجود عمم القول فقال كل متميزين فى الوجود أو العقل ليشمل التشكيك الوجودى و مراده بالوجود و العقل الهويه و الماهيه دون الخارج و الذهن لظهور أن المفاهيم مثار الكثره و الاختلاف بنفس ذواتها المفهوميه من غير استناد إلى هذا التقسيم، ط

٢- أى لدقه القسم الرابع و علو شأنه لا أجدك ممن يتفطن به و هو حق متين، س ره

زائده عليها بل بكمال في نفس الماهيه بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهيه مختلفه المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنه لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائيه على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شىء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- و إن اشتمل على شىء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعه فلا اشتراك بينهما و إما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو (١) مصادره على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشئيين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين (٢) مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذى يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقه السواد و إلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير و لا شك أن الفصل عرضى لماهيه الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهيه الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد و التماميه فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد و قد فرض فيه.

أجابوا عن ذلك بأن الذى يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضى المحمول كالأسود على معروضات مبدئيا الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدئ له تماميه فى حد فرديته الغير المشتركه (٣) و بعض آخر على

١- لما ترقى و عطف بكلمه بل أشار بالرداءه إلى أنه محذور آخر هو المنع للملازمه- إذ نمنع أنه إن اشتمل على شىء كذا و كان معتبرا فى سنخ الطبيعه لم يكن اشتراك فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما فى الوجود، س ره

٢- بحث آخر من الإشراقه على المشائيه و فى ضمنه احتجاج من الإشراقه- حاصله أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائيه و الفصل المقسم عرضى- لم يكن التفاوت فى السواد بل فيما وراءه و ليس كذلك فإننا نجد التفاوت فى نفس السواد- فإذا فليكن السوادان ممتازين بذاتهما لا بالفصل و هو المطلوب، س ره

٣- فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت و كان التفاوت فى حد الفرديه و الفرديه و التشخص بالعوارض لا بنفس الطبيعه المبهمه كان ما به التفاوت غير طبيعه السواد فقولهم التشكيك فى العرضى كالأسود إشاره إلى هذا فإن الأسود يدل على معروض السواد و موضوعه و الموضوع من جمله المشخصات فدل كلامهم على أن التفاوت- فى حد الفرديه و الهويه لا فى حد نفس الماهيه. لا- يقال إن إرجاع التفاوت إلى حد الفرديه و الفرار عن التفاوت فى نفس الماهيه لا يجدى نفعاً بل وقوع فيما هربوا عنه لأنه إذا كان تفاوت الطبيعه بالعوارض المشخصه- كما هو مفاد التفاوت فى حد الفرديه فالكلام فى تفاوتها كالكلام فى تفاوت الطبيعه- فإن كان بذواتها ثبت التشكيك فى الماهيه و إن كان بتفاوت الطبيعه يلزم الدور و إن كان بتفاوت عوارض آخر و هكذا يلزم التسلسل و إن كان الهويه و التشخص بالوجود و كان اعتباريا فكيف يكون فيه أو به التفاوت و إن كان أصيلا ثبت التفاوت فى ذاته بذاته- لأن حد الهويه و الفرديه فى الوجود حد الذات لأن تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق. لأننا نقول التفاوت فى نفس ذات طبيعه بذاتها جوهرها كانت أو عرضا لا- يجوز عند المشائيه بل التفاوت فى الطبيعه

الجنسيه عندهم بالفصول و اختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعيه بذواتها و معلوم أن اختلاف أنواع متباينه ليس تشكيكا- إذ التشكيك إنما هو في طبيعه واحده باعتبار مراتبها الكامله و الناقصه و إن كان التفاوت في الطبيعه النوعيه كان بالمواد المختلفه و بالعوارض المشخصه ثم اختلافها بالمواد السابقه- المحفوفه بعوارض مختلفه و هكذا و التسلسل تعاقبي مجوز عندهم و هذا معنى قولهم تفاوت الطبيعه في حد الفرديه و التفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين و ليس تشكيكا لأن مجموع عوارض حافه بشىء يباين مجموعا آخر. و أما قول السائل إن كان التشخيص بالوجود و كان هو المقصود من حد الفرديه- ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك في الذاتى فهو حق كما سيحققه المصنف قده. ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم إنكار التشكيك في الذاتى بمعنى شئيه الماهيه- لا في الذاتى بمعنى شئيه الوجود و يكون قولهم حد الفرديه مشيرا إلى الوجود لأن التشخيص على التحقيق بنحو من الوجود و لا- يصير الطبيعه فردا إلا- بالوجود و كذا قولهم التفاوت في الطبيعه الجنسيه بالفصول يشير إلى هذا فإن الفصول أنحاء الوجودات كما حققه المصنف قده و اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض الماديه بل في ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهويه و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و التباين في بعض أقاويلهم مؤول بالتفاوت بالمراتب كما في الشواهد الربويه و قوله و فصول السواد إلخ جواب عن قول الإشراقية و أيضا الاختلاف إلخ بأن الفصل عارض لماهيه الجنس لا لوجوده إذ الوجود واحد و الجنس يصدق على الفصل و إن كان صدقا عرضيا- فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد أى الجنسى فما فيه التفاوت هو السواد الجنسى و إن كان ما به التفاوت غيره أعنى الفصول، س ره





فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدأ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعه السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديده و الضعيفه مطلقا و إنما المشكك مفهوم الأسود على معروضى الفردين- المختلفين شده و ضعفا في حد هويتها الفرديتين و فصول السواد و إن كانت ماهيتها بحسب ملاحظه العقل غير ماهيه السواد الذى هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت بحسبها لا- يوجب أن يكون تفاوتها فى غير معنى السواد(١).

و أنت تعلم(٢) أن القول بأن الشديد من السواد و الضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السواديه و لا اختلاف فى حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف و إذا كان الاختلاف الذى بين المبدئين- موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم(٣) فى هذا الباب أن ذات الشئ ء إن كانت هى الكامله فالناقص و المتوسط ليسا نفس الذات و كذا إن كانت كلا من الناقص و المتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقه بعينها.

و هذا غير مجد فى الحقيقه النوعيه فإن ما لا يحتمل التعميم و التفاوت إنما هى الوحده العديده و أما الوحده المعنويه فللخصم أن يقول(٤) الحقيقه النوعيه هى الجامعه للحدود الثلاثه الزائد و الناقص و المتوسط.

- 
- ١- لا يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت فى معنى السواد و ماهيته و مفهومه- بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقه الفرديه إذ الاتحاد بين الجنس و الفصل لا يتصور إلا فيها فافهم، ن ره
  - ٢- لا يخفى أن هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء الحقائق عليه، ط
  - ٣- قد نسبه فى التقديسات إلى الأسلاف كالشيخ فى الشفا و غيره من أترابه، س ره
  - ٤- الحججه منقوله عن الشيخ ره و الحق أن ما أورده قدس سره غير وارد فإن التشكيك الذى هو الاختلاف فى عين الاتحاد لا يتم إلا- مع انسلاب البعض عن البعض فى عين الحمل و الهوهويه و لانزم فرض وقوعه فى مرتبه الماهيه التى ليس هناك إلا الحمل الأولى- أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولوا بعضهما على بعض بالحمل الأولى و مسلوبا كذلك و من المعلوم أن المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم، ط

فإن قلت الكلّي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن - فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أي تقدير فلا- يكون مطابقا للجميع و لا- مقتضيا إلا- لمرتبه معينه من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستنده إلى أمر خارج عن طبيعه المشتركه فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلّي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوايد تكون متفقه في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تنحصر في المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعدده لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبه بعينها في الذهن و كذا حال مرتبه أخرى له أيضا و تلك المراتب المأخوذه عن الأشخاص الخارجيه الموجوده في الذهن ليست في التماميه و النقص بمنزله واحده فلا- تعرض لواحد منها الكليه بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجه تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غايه الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الإبهام الناشى فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها

### تنبيه تفصيلي:

### إشارة

ضابطه الاختلاف التشكيكي (١) على أنحاءه هو أن يختلف قول الطبيعه المرسله على أفرادها بالأولويه أو الأقدميه

١- ينبغي لك أن تتفطن بالتعمق فيما سيأتى من مباحث العلم و القدره و الإراده- و الخير و الغايه و غير ذلك أن هناك نوعا من الاختلاف بين أمرين مفروضين لا- يرجع إلى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذى ذكره رحمه الله و لا هو راجع إلى أحد الاختلافات الثلاثه المذكوره في أول الفصل أعنى الاختلاف بتمام الماهيه البسيظه أو ببعضها أو بالخارج منها فإن العلم و القدره لرجوع حقيقتهما إلى حقيقه الوجود يصير أحدهما عين الآخر و هما مختلفان و على هذا القياس سائر الحقائق المسماه بالشئون الوجوديه- و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع إلى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذى ذكره- لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم و القدره مثلا و لا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهيه أو بعضها أو الخارج منها لعدم كون العلم و القدره مثلا من سنخ الماهيات و الحق أن ما ذكره من اسم التشكيك و هو كون حقيقه واحده بحيث يرجع ما به الاختلاف في مصاديقها إلى ما به الاتحاد و بالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضافا بالذات إلى بعض آخر كالتفاوت بالشده و الضعف و ما يرجع إليها بوجه إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف في داخل الذات من غير انضمام ضميمه راجعا إلى الاختلاف المدلول عليه بأفعل التفضيل فتبين أن في بيان الضابط تسامحا و كان عليهم أن يعقدوا لهذا القسم من التشكيك بحثا مستقلا كما عقدوا للقسم المعروف بأبحاث الوجود الذهني و الخارجى و الإمكان و الوجوب و القوه و الفعل و غير ذلك- و مما يجب أن تعلم أن التشكيك المعروف و هو التشكيك بالفضل إنما يتم بفرض

مصدق من مصاديق الحقيقه مشتملا من كمالها على ما يفقده مصداق آخر مع كونهما بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقه و شىء آخر من عدم و نحوه و لازم ذلك أولا أن يكون أحد المصدقين و هو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الآخر و هو الضعيف من غير عكس و ثانيا أن تكون المرتبه الضعيفه مضافه و مقيسه بالذات إلى الشديده و ليست من الإضافه المقوليه فى شىء لأنها من سنخ الماهيات و ثالثا أن ينتزع العقل من المرتبه الضعيفه عدم كمال المرتبه الشديده و إن كانت الحقيقه الوجوديه طارده للعدم بذاتها- و رابعا أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب و هو ظاهر فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفه و المتوسطه و الشديده تحقق هناك قياسا أحدهما بين الضعيفه و المتوسطه و هى شديده بالنسبه إلى الضعيفه و الآخر بين المتوسطه و الشديده تسير به المتوسطه ضعيفه بالنسبه إلى الشديده و على هذا القياس و أما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبه إضافيه واحده بين أزيد من طرفين- يستلزم كون المرتبه المتوسطه مشتمله على أصل الحقيقه من غير زياده و نقيصه و هو ينافى فرض ما به الاشتراك و ما به الامتياز فى المراتب و يبطل بذلك التشكيك هذا- و من هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبه الضعيفه و المتوسطه و الشديده لا يخلو من مسامحه فى البيان، ط

أو الأتميه الجامعه للأشديه و الأعظميه و الأكثريه و الخلاف بين شيعه الأقدمين - و أتباع المعلم الأول من المشاءين

**في أربع مقامات.**

**اشاره**

الأول أن الذات أو الذاتى بالقياس إلى أفراده أ يمتنع أن يكون متفاوتا بشىء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولويه و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البدايه و اتفاق الجميع فى نفى التشكيك بالأولين فى الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار

الجوهرية النورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها عله للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.

و الثانى التشكيك بالأشديه و الأضعفيه أ يوجب الاختلاف النوعى بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتيه أم لا بل يجوز الاتفاق النوعى بين البعض و إن لم يجز بين الجميع (١).

و الثالث أن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أ هما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه و إن لم يسم باسم واحد من أسامى التفضيل و أدوات المبالغه.

و الرابع أن الاختلاف بالشده و الضعف و الكمال و النقص أ ينحصر فى الكم و الكيف أم يتحقق فى غيرهما مثل الجوهر (٢).

فالمشاءون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين فى كل من هذه المقامات الأربعة- و الرواقيون إلى الآخر منهما فى الجميع فلنذكر القول فى كل منها.

### أما المقام الأول

فنقول إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقه واحده لا جنس لها و لا فصل و هى فى جميع الأشياء بمعنى واحد و أفرادها الذاتيه ليست متخالفه بالذوات و لا- بالهويات التى هى مغايره للذات بل بالهويات التى هى عين الذات- و قد مر أيضا أن الجاعليه و المجمعولييه لا- تتحقق إلا- فى الوجودات دون الماهيات الكليه فاحكم بأن أفرادها المتعينه بنفس هوياتها المتفقه الحقيقه (٣) المتقدمه

١- لعدم الجواز موردان أحدهما ما هو فى السلوك الاشتدادى إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفرة أو منها إلى الخضره مثلا لا من خضره أضعف إلى خضره أشد مثلا و سيشير إليه بقوله و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلخ و ثانيهما مراتب الأشد و الأضعف الحاصله دفعه الموجوده بوجودات متفرقه و هذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم و الوجود كليهما هاهنا، س ره

٢- و مثل الوجود و بعض من يمشى فى منهج المشاءين يجوزون الشده و الضعف فى الوجود نعم لا- يجوزون الاشتداد و التضعف فيه، س ره

٣- أى مراتبها المشخصه بنفس ذاتها البسيطة المتفقه الحقيقه بحيث إن ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فحينئذ يمكن الجمع بين الرأين فمن قال إن الذاتى مقوله بالتشكيك أراد الذاتى بمعنى وجود الشىء لأنه الأصل فى تدوت الشىء و من قال بنفى التشكيك فى الذاتى و ثبوته فى العرضى أراد الذاتى بمعنى شئيه الماهيه و العرضى بالنسبه إلى الماهيه و هو الوجود فإنه زائد عليها عرضى لها، س ره

بعضها على بعض بالذات و الماهيه مختلفه بأنحاء الاختلافات التشكيكيه من الأولويه و عدمها و التقدم و التأخر و القوه و الضعف.

و مما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهه الماهيه مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

و مما احتج به شيخ الإشراق فى إثبات هذا المطلب قوله فى كتاب المطارحات- و هو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض و لا- فصل مقسم للمقدار فإنه عرضى أيضا لما يقسمه بالتفاوت فى المقادير بنفس المقدار و ليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به فى الحقيقه فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول و القصر إلا بكماليه الخط و نقصه و كذا بين السواد التام و الناقص فإنهما اشتركا فى السواديه و ما افترقا فى أمر خارج عن السواديه- فصلا كان أو غيره فإن التفاوت فى نفس السواديه.

و اعترض عليه بأن طبيعه المقدارين الزائد و الناقص على شاكله واحده(١) و التفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق و إن كان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقداريه المختصه بكل منهما فى حد فرديتهما بحسب اختلافهما فى التماضى على أبعاد محدوده إلى حدود معينه و ذلك أمر خارج عن طبيعه المقداريه تابع لها من جهه(٢) استعدادات الماده و انفعالاتها المختلفه فكل من الطويل و القصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعه الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهاى الآخر فى أنه بعد واحد و لا- يعقل بينهما فى هذا المعنى تفاضل أصلا و إذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصيه الفرديه- كما قال الشيخ فى قاطيقورياس الشفاء و لست أعنى أن كميته لا تكون أزيد من كميته

١- المعترض هو السيد الداماد قدس سره فى التقديسات، س ره

٢- و لو تشبث بالمقادير المجرده المثاليه المتفاوته طولا- و قصرا لم يوجه العذر باستعدادات الماده إذ لا ماده هناك إلا أن ينكروا عالم المثال، س ره

و أنقص بل إن كميته لا- تكون أشد و أزيد في أنها كميته من أخرى مشاركه لها و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و كذلك حكم العدد و قال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا- إضافه هو العدد و الكثير بالإضافه عرض فى العدد و كذا طبيعه السواد و الحراره أيضا فى السوادات و الحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهيه المشتركه و سنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد و الأضعف بل الذى هو سواد بالقياس عند شىء هو البياض بالقياس إلى آخر و كل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد و الأضعف فى حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط (١) و لا- يزداد بذلك أقسام التقابل و لا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقى بغايه الخلاف فمعنى الأشديه و الأزيديه يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين فى نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونه الوهم مثل الفرد الآ-خر مع تجويز زياده لا- ازدياد طبيعه العام بعينها فى بعض الأفراد و لا- بأكثرية ظهور آثار الكلى فى بعض الأفراد كما فسره بعضهم و إلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشده و الضعف كالإنسان مثلا- لاختلاف أفرادها فى استتباع الآثار كثره و قله قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيقول فى الحقيقه إلى الأولويه.

و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم فى السوادين (٢) ما فيه الاختلاف بينهما بل

- 
- ١- و قد سمي بعضهم ذلك تعاندا و الحق أن كلا من الأوساط لون بسيط و شىء برأسه و التقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهورى غير معتبر فيه قيد غايه الخلاف، س ره
  - ٢- أى مثلا- و هذا بظاهره يناهى ما سبق و ما هو الواقع من مذهبهم إذ قد مر أن السواد ما فيه الاختلاف و إن لم يكن ما به الاختلاف و كذا فى المقدار الزائد و الناقص- و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلا- ما فيه هناك السواد فى حد الفرديه و بالسواد المنفى عنه كونه ما فيه هاهنا نفس السواد بما هو سواد مطلق و قولهم تاره إن السوادين فى حد الفرديه ما فيه الاختلاف و تاره إن الجسمين بما هما ذوا سواد شديد و سواد ضعيف ما فيه و تاره إن مفهوم الأسود ما فيه جميعا واحد و هو أن ما به الاختلاف هو الغير لأن حد الفرديه و العوارض حد اقتحام الغير و الفرديه و الشخصيه بالمحفوظيه بالعوارض المشخصه و الأوفق بقوله بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق و بقوله و على هذا لا يرد عليهم أن يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك فيريد أن حمل السواد على السوادين ليس بالتشكيك إنما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الأسود على الجسمين المعروضين، س ره



يتحقق فى كل منهما ما به الاختلاف و هو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين الجسمين - الشديد السواد و الضعيف السواد ما فيه الاختلاف و هو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد و الآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات بقوله و هؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل و إذا كان السواد له فصل مقسم فىكون جنسا و هو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك - و قالوا لا شىء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

## و أما المقام الثانى

فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين و غيرهم لما ذكرناه أيضا فى حقيقه الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفه بالفصول مع أن بعضها فى غايه الشده و العظمه و بعضها بحسب هوياتها التى لا تزيد على مرتبتها - فى غايه الوهن و الخسه كوجود الحركة و الهولى و العدد و أمثالها من ضعف الوجود - و أيضا إن المشاءين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات و تضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسمانى - فى مراتب الكيفيات كالحرارات و السوادات و غيرهما و من المتحقق (١) عندهم أن

١- و الحاصل أنه مع شخصيه الحركة و اتصالها و الاتصال الوجدانى أيضا مساوق للوحده الشخصيه و كون المتصل أبعاضه متوافقه و موافقه للكل فى الاسم و الحد كيف تكون أنواعا. أقول المطلوب أن مراتب الكيفيات التى هى ما فيه الحركة ليست أنواعا و الكيف لا يوصف بالاتصال و لا يقبل القسمة و التبعض و ما ذكروا فى إبطال رأى ديمقراطيس أيضا إنما هو فى أجزاء المتصلات فلا يتم التقريب. و يمكن الجواب بأن الحركة لما كانت تجدد المقوله و هى حاله نسبيه لها كان شخصيتها كاشفه عن شخصيه المقوله و المقوله هى الأمر الشخصى بالحقيقه و هى المتصله باتصال الحركة كما أن الصوره الجسميه متصله باتصال الجسم التعليمى عند شارح الإشارات قده و عند صاحب المحاكمات و أتباعهما. و الأظهر فى الجواب أن يقال إنه إذا كانت الحركة واحده بالشخص و جب أن يكون ما فيه الحركة واحدا بالشخص إذ قد ثبت فى موضعه أن شخصيه الحركة بشخصيه الأمور الستة التى يتوقف عليها الحركة سوى المحرك فلا يلزم وحدته فى وحدتها و شخصيتها كالجسم المتحرك فى الأين حركة شخصيه بتلاحق الجواذب و كذا الماء المتحرك فى الكيف بتلاحق النيران - و إذا كان ما فيه مشخصا لأن الشىء ما لم يتشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعا مختلفه، س ره

الحركه الواحده أمر شخصى له هويه اتصاليه من مبدأ المسافه إلى منتهاها و أبعاض المتصل الواحد و حدودها أيضا متحده بحسب الماهيه النوعيه و قد ادعوا بداهه هذه الدعوى فى إبطال رأى ديمقراطيس فى مبادئ الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديده و الضعيف من السواد فى تسود الجسم متحده فى الماهيه النوعيه و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلى شىء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقه- و لكن ليس حصولها(١)(٢) من جهه كونه مما فيه السلوك بل من جهه كونه مما إليه أو منه السلوك و إن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمره بين السواد و البياض فإن الفطره حاكمه بأن الحمره ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف و لها أيضا مراتب شديده و ضعيفه.

### و أما المقام الثالث

فالشده و الضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير و يدل عليه أدوات المبالغه و إن كان(٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغه هو القوه على الممانعه و منه نقل إلى هذا المعنى ففى العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطيه من خط كذا- كما يقال سواد كذا أشد سواده من سواد كذا و كذا لا- يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمال العرب بحسب العرف حكم بأن الشده و الضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات و غيرها و الكميات إنما تقبل

- 
- ١- أى المخالفه حتى يكون مراتب نفس الحمره مثلا- مخالفه بالنوع لأن جميعها ما فيه بل من جهه كونه ما منه و ما إليه أى ماهيته لا وجود الاتصال المساوق للوحده الشخصيه، س ره
  - ٢- و فى بعض النسخ حصوله،
  - ٣- يعنى أن الحقيقه اللغويه للشده أيضا لا تنافى الحقيقه العرفيه الخاصه المقتضاه للبرهان لأنها القدره على الممانعه و هى تكون فى الجواهر فنفس أقدر كانت أشد نعم بينها و بين الحقيقه العرفيه العامه منافاه و لا بأس بها، س ره

الزيادة و النقصان و الكثره و القله لا غير.

و لا- خفاء فى أن التعويل على مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية و ليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع أن هذا القياس العرفى فاسد فى نفسه فإنه و إن لم يطلق فى العرف أن خط كذا أشد خطيه لكنه يقال إنه أشد طولاً من خط كذا و مفهوم الطول مفهوم الخط فالشده هى الشده فى الخط و كذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس (١)(٢) المقدار.

و كذا فى الكم المنفصل اعتمدوا فى نفى الأشديه عنها على أنه لا يقال فى العرف عدد كذا أشد عدديه من كذا و مع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا و الكثره و العدد شىء واحد فالكثره شده فى العدد و على ذلك فقس حال الضعيف فيهما و قد فرق بعضهم بين الشده و الزيادة (٣) بأن الشده لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقداريه و العدديه فإن الطول لا ينتهى إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه و كذا العدد و أما السواد و الحراره و ما يجرى مجراهما فينتهى إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

و يرد أولاً المنع من أن الكيفيات تنتهى إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر و إن كان الذى فى الوجود لا يكون إلا متناهيًا عند حد ليس فى الوجود ما هو أشد منه و هكذا الطول و الكثره من غير فرق.

و ثانياً بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له فى بيان الفرق بينهما بأن

١- أى نفس الطول الذى هو نوع المقدار و الكبر الذى هو فصل المقدار الموجوده بوجوده و هذا ناظر إلى قولهم لا يقال هذا أخط بإثبات خلافه و ليس الغرض منه إثبات قبول المقدار الشده حتى يقال صيغه التفضيل فى المقدار كالأطول و الأكبر- معناها الأزيد لا الأشد عندنا، س ره

٢- و فى بعض النسخ أن الطول نفس الخط،

٣- فيه مصادره فإن الشده و الزيادة لما كان حقيقتهما و روح معانها واحداً- فالشده التى تقف هى الزيادة و الزيادة التى لا تقف هى الشده فلا افتراق، س ره

كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمه الأوليه(١).

و من هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما أن الزائد و الناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشاره إلى قدر به المساواه و زائد و إلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواه و بعض زائد و الأشد و الأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلى تقدير المسامحه يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقه من الوحدات دون الأعداد و كل مرتبه من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعه لا يتقوم بالثلاثه و لا الثلاثه بالاثنين و إذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صوره أخرى- فالتفاوت الذى يتصور بين الثلاثه و الأربعه فبأى جزء من الأربعه يقع المساواه و بأى منها المفاوته و كيف يتأتى تعيين قدر به التساوى و آخر به التفاوت فى الأنواع البسيطه.

و أيضا قالوا التفاوت الكيفى و المقدارى و العددى يستحق أسامى مختلفه بحسب مواضعه المختلفه فإن ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موهوم من هويه كامله منه متحده الحقيقه مع هويه ناقصه و مع مساويها من تلك و كذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكم العددى بعض من هويه تامه مباينه الماهيه و الوجود لهويه ناقصه و لمساويها(٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكيف نفس هويه فاضله بما هى تلك الهويه الفاضله لا بشىء موهوم منها أو موجود فيها بل بكليه ذاتها الخاصه.

١- بل بحسب القسمه الثانويه فالشده أو الزيادة منها ما له حد يقف و منها ما ليس له حد يقف فهذا بعد القسمه إلى الشده و الضعف مثلا، س ره

٢- هذا على سبيل التوزيع أى الخمسه مثلا- مباينه الماهيه لهويه ناقصه كالأربعه- و معلوم أنها إذا كانت مباينه الماهيه كانت مباينه الوجود و تلك الخمسه مباينه الوجود- لا الماهيه لمساويها كخمسه أخرى و إذا كان كذلك فيمتنع اتحادها فى الوجود إذ باتحاد التامه و الناقصه يحصل تسعه فى المثال المذكور و باتحاد المساويين فيه يحصل عشره- فبطلت الكل ماهيه و هويه بخلاف اتحادها فى المقدار فإنها و إن بطلت هويه لكنها لا تبطل ماهيه لأن الماهيه فى الصغير و الكبير من المقدار واحده. و يمكن إرادته الجمع لا- التوزيع و توجيه المباينه مع المساوى حيثئذ أن يراد بالمساوى ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشره الكامله بالنسبه إلى الثمانيه- كما أنها مباينه للاثنين و هو ما به تفاضلها على الثمانيه كذلك مباينه للثمانيه و هى ما بها مساواتها للثمانيه، س ره

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعه المشتركه بين الكامل و الناقص طبيعه جنسيه و يكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها و وجودها(١) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصه و كليه ذاته الخاصه أتم و أشد من الآخر لا بجزئه الممايز فى الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشده و الضعف تباين الحقيقه النوعيه و كذلك الكثره و القله مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة و النقصان فإنهما من توابع اختلاف الشخصيات و تفاوت الهويات.

فيقال لهم إنا نسامح فى مثل هذه الأشياء و نمكن لهم فى وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال و النقص فى الكم المقدارى بالزيادة و النقصان و فى العدد بالكثره و القله و فيما سواهما من الكيف بالشده و الضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع و هو التماميه فى نفس المعنى المتفاضل فيه و النقص فيها.

#### و أما المقام الرابع

فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنبازقلس و أفلاطن و من بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنها معلوله لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته و العله جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعده الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجيه- على ما قررناه فتقدم العله على المعلول بماهيتها الحقيقيه و الجوهرية إشاره إلى كماليتها فى القوام و الاستقلال و إذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العله فكيف يساويها فى الجوهرية بل لا بد و أن يكون جوهرية العله أتم من جوهرية المعلول- و لا- معنى للشده إلا- ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغه المبالغه أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفيه.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهى فى التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبه على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها فى الجوهرية.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً و هو قوله إن الأولويه و الأشديه يقال

١- أى الطبيعه الجنسيه الموجوده فى الخارج بما هى موجوده فى الخارج و على هذا فقوله و وجودها عطف تفسيرى له، ن ره

فيما بين ضدّين يعنى بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أولى و لا أن منه ما هو أشد.

و أجاب عنه بقوله الوجود الواجبي و العلى (١) أتم من الوجود الممكنى و المعلولى و أشد إذ لا- أعنى بالشده القدره على الممانعه و نحوها بل إنه أتم و أكمل و لا تعاقب لهما على موضوع واحد و لا ضديه و لا سلوك (٢) و قال فى حكمه الإشراق قد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ثم الذى نفسه أقوى على التحريك و حواسه أكثر لا شك أن الحساسيه و المتحركيه فيه أتم فيكون حيوانيه الإنسان مثلا أتم من حيوانيه البعوضه مثلا- فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانيه من ذلك لا ينكر أنه أتم منه و قولهم لا يقال إن هذا أشد مائيه من ذلك و نحوها كلها بناء على التجوزات العرفيه انتهى.

فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس و التحريك بالفعل (٣) بل هما من الآثار و الخواص العارضه و إنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له و الفعل مختلف من الآلات و المهيئات و رفع العوائق و إزاله الموانع فأما الذى للفاعل فغير مختلف- و كذلك ليس فصل الماء البروده المحسوسه لعدم بقائها أحيانا بل القوه عليها حين عدم القواسر.

قلت نعم و لكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور (٤) منبعثه عن ذوات تلك القوى التى هى الفصول الحقيقيه و لذلك يؤخذ فى حدودها كما يؤخذ

١- حاصله نقض الكليه القائله بأن كل ما يقبل الأولويه و الأشديه يعنى الأتميه له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص و منه ما هو تام و منه ما هو فوق التمام، س ره

٢- إشاره إلى جواب سؤال آخر و هو أن كل ما يقبلها لا- بد أن يقع فيه الحركه الاشتداديه فإنه أيضا منقوض بالوجود إذ لا حركه للماهيه فيه كما مر، س ره

٣- إذ الإحساس انفعال عند القوم و فعل عند المصنف قده و التحريك فعل عند الجميع و على أى حال فهما عرض و الجوهر لا يتقوم بالعرض، س ره

٤- أقول ما لم ينسد احتمال كون تماميه الآثار و نقصانها بتفاوت الآلات و وجود المانع و زواله لا يسلم السائل أنها منبعثه عن ذوات القوى بل تماميتها و نقصانها عنها بشركه الآلات و غيرها و كذا لا يسلم أن زياده الآثار مثلا دليل شده القوى فالواجب سد ذلك. فأقول تفاوت الآثار إذا كان بتفاوت الآلات و من الآلات نفس القوى المتفاوته كمالا و نقصانا ثبت التام و الناقص فى الجوهر فقوه مدركه من الفرس أتم من هذه القوه المدركه من البعوضه و قس عليه سيما إذا كانت النفس ذات مراتب و الناطقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أيضا إذا كان التفاوت بفقدان الشرط و وجدان المانع و التفاوت بين النفس الفرسيه و البعوضيه دائم و بين الجياد من الأفراس و البرازين منها متحتم كان القسر دائما و التعطيل أبديا و هذا مثل أن يقال فى النمله قوه إدراك الكليات و لم يظهر و لا يظهر أصلا لفقدان شرط أو وجود مانع، س ره

البناء فى حد البناء فزياده تلك الآثار دليل شده القوى و قلتها دليل ضعفها.

و تحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات فى نفسها و قد تكون بحسب نسبتها إلى أمر و قد تكون بحسبهما جميعا و لكن بالاعتبارين فتحديد الملك و البناء من حيث حقيتهما شىء و من حيث كونهما مضافين إلى شىء شىء آخر- فيؤخذ المملكه و البناء فى حديهما بالاعتبار الثانى لا بالاعتبار الأول و كل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر و كذا البدن و تدبيره يؤخذ فى تحديد النفس لا- من حيث ذاتها و حقيقتها بل من حيث نفسياتها و تحريكها التدبيرى فإن كانت الذاتيه و النفسيه- مما يتصور بينهما المغايره و المفارقة كالنفوس المجرده يخالف الحد من جهه الماهيه- و الذات للحد من جهه الفعل و التحريك و إن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتى عين الوجود النسبى كبعض القوى و النفوس حيث إن حقيقتها فى أنفسها عين كونها محركه لشىء أو متعلقه بشىء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف و لا بد فى تحديدها من أخذ ما تعلقته هى به على أى وجه كان و كما أن كثره الأفاعيل البنائيه- يستدعى كون البناء فى كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثره الأفاعيل التدبيريه توجب كون النفس فى نفسياتها أى تدبيرها شديده كامله.

إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس و قوى ماديه الذوات و الأفاعيل - بمعنى أن وجوداتها فى أنفسها وجوداتها التعلقيه بأعيانها بلا مفارقة ذهنها و خارجا- فيكون حد كل واحده منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار

الآخر إذ لا مغايره بين الاعتبارين و إنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها فى حدود القوى لما ذكرناه و قد علم أن كثره الأفاعيل مستلزمه لشده القوه الفاعله من حيث كونها قوه فاعله و تلك الحثيه بعينها حثيه الذات فيما ذكرناها و معلوم أن هذه القوى بعينها مبادئ فصول ذاتيه لحقائق الأجسام الطبيعیه المتخالفه بالقوى و الصور لا بالجسميه المشتركه بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال و النقص فى تجوهر الذات- يوجب التفاوت فى الأجسام النوعيه بهذا الوجه و هذا ما أردناه.

### بحث و تعقيب:

و من الأبحاث التى أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتتم الجوهر جنس و الجنس لا- يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعليه المفارقات بعضها لبعض و سببيه الهيولى و الصوره للجسم و سببيه الأب لابن مع أن الجوهر جنس للجميع و كذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح و السطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.

و أجابوا عن ذلك بأن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور كما سلفت الإشاره إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم و التأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم و الآخر أن يكون لا- بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن و وجود الجوهر على وجود العرض فإن وجود العله متقدم على وجود المعلول فى نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود و به أيضا و مثال الثانى تقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن فإن هذا التقدم و التأخر ليس فى معنى الإنسانيه المقول عليها بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به (١) التقدم و التأخر خصوص ذاتيهما

١- استعمال ما فيه و ما به هاهنا قد وقع بعكس أوائل هذا المبحث حيث استعمل ما فيه فى السواد و المقدار هناك و ما به فى الوجود و مثل هذا وقع فى أوائل هذا السفر و قد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان فإنهم سموا مناط التفاوت فى مبحث التشكيك بما به و موضوعه بما فيه و أما فى مبحث السبق و مقابليه فقد سموا ملاك السبق بما فيه و قد تكلم قدس سره هاهنا بهذا الاصطلاح، س ره



إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه و تقدم في شىء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببته و تقدمه للآخر لأن يصير الآخر - بحسب نفسه أو بحيث (١) يحمل عليه ذلك المعنى النوعى أو الجنسى و لا الفرد الذى هو سبب سببته باعتبار نفس معناه و مفهومه بل سببه السبب و مسببه المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى و الصورة أقدم من حمله على الجسم و كذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن و كذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى و على جواهر عالمتنا الأدنى فإن جواهر ذلك العالم أقدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم و أما حقيقه الجواهر فحملها على الجميع بالسويه فليست جوهرية شىء فى أنها جوهرية عله لجوهر شىء آخر بل الجواهر العلى أحق و أولى بالوجود من الجواهر المعلولى لا - بأن يكون جوهرًا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى و الصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع و أما الجوهرية فهى بالسواء فى الجميع فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاءه بلا تقدم و تأخر فيها و كذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهيه الكم و غيرها بعضها على بعض و هذا الجواب مقدوح بوجه.

منها أن فيه وقوعًا فيما هربوا عنه و اعترافًا بصحة ما قالوا بفساده فإن انصراف المتقدم و المتأخر بنفس الماهيه عن أفراد الجواهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه فى الوجود و الزمان (٢) بأن يقال تقدم أفراد

١- الظاهر أن كلمه بحيث من غلط النساخ و الصحيح بحسب ما،

٢- أقول لهم إن يردوا هذا الاعتراض عن أنفسهم أما النقض بالزمان فلا رجوع التفاوت فيه إلى الوجود لا إلى ماهيته و لا ينافى قولهم إن الزمان غير قار بالذات لأن المراد بالذات هناك الوجود و الذات الوجودية أو المراد شئيه ماهيته و لكن مفهوم عدم القرار معتبر فى مفهومه و المفهوم مطلقًا اعتبارى لا تفاوت فيه و أما حديث الوجود فلأنه عندهم حقائق متباينه و التفاوت بالتباين ليس تشكيكًا فهذا كتفاوت الأجناس العالیه - لكن الإنصاف و رود هذا عليهم لأن مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قدس سره التباين بالعرض للماهيات لكونهم محققين شامخى المرتبه فى العلوم الحقيقيه و أن لا - تثول لزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينه بما هى متباينه و تمت شبهه ابن كمونه و كانت داء عياء لا ينجع فيه دواء و لم يكن سنخيه بين العله و المعلول و غير ذلك من المحذورات، س ره

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم و التأخر- بين أفراد حقيقه واحده فى ذاتها بذاتها إذ الوجود قد علمت أن له حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف لها بالفصول و كذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقه تقتضى التجدد و التصرم و تقدم بعضها و تأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

و منها أن هذا يناقض ما ذكره فى نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر- بأنه لو كان عله لتقدم هيولى العله كالكره التاسعه مثلا- على جسميتها و جسميتها على هيولى المعلول كالكره الثامنه و هيولى المعلول مشاركه لهيولى العله فى الهيولى- و لا يقع الهيولى على هيولى الكره التاسعه و على سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ- كما أن الجسم الذى يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ- فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمه على جسميه العله فيتقدم الشىء على نفسه.

وجه المنافاه أن كون بعض أفراد حقيقه واحده عله لفرد آخر لو استلزم تقدم الشىء على نفسه فى بعض المواضع كما قرره لاستلزم فى سائر المواضع من دون فرق- و إن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم فى عليه أفراد الجوهر بعضها لبعض- فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.

و منها أن هذا الجواب و إن سلم جريانه فى عله الوجود كالفاعل أو الغايه- لكنه غير جار فى عله القوام كالماده و الصوره فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهيه الهيولى و الصوره لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرًا- و كما أنهم يقولون حمل الجسميه على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان و حمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه.

و فيه تأمل (١) لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلى متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينه الحقيقه أما التفاوت بالنسبه إلى أفراده المتداخله

١- حاصله تمهيد مقدمه أولا- بذكر حكم الأفراد المتداخله مطلقا ثم التفصيل بأن الماده و الصوره بما هما جنس و فصل متداخلتان و بما هما ماده و صوره و إن كانتا متباينتين لكن التقدم و التأخر يرجعان إلى الوجود، س ره

فليس من التشكيك فى شىء و كذا التفاوت بالعينيّه و الجزئيه أو بالنوعيه و الجنسيه بالنسبه إلى الفرد الاعتبارى و الفرد الحقيقى كالحیوان بالنسبه إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شىء فإن طبيعه الحيوان بالقياس إلى الأول عين و نوع باعتبارين و بالقياس إلى الثانى جزء و جنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هى واقعه فى الماهيات بالضروره و الاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهيه و أجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شىء يكون أجزاء الماهيه و إذا أخذت بشرط لا شىء يكون أجزاء الوجود كما سيجىء فى مبحث الماهيه فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل و المأخوذ بالوجه الثانى ماده أو صورته فجزء الجسم إن أخذنا على الوجه الأول- فجوهريتهما متقدمه على جوهرية الجسم و لا- يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينه للجوهر من هذه الحثيه و إن أخذنا على الوجه الثانى فكل منهما و إن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقه الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف فى الوجود لا فى الجوهرية.

و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه و السلام على محمد و آله

## الجزء الثاني

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلك الأول]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

## المرحلة الرابعه فى الماهيه و لواحقها و فيه فصول

### فصل (١) فى الماهيه

إن الأمور التى تلىنا لكل منها ماهيه و إنيه و الماهيه (١) ما به يجاب

١- تعريف ذكره القوم للماهيه المبحوث عنها و ليس بحد بل هو تعريف لفظى لأن مفهوم الماهيه ليس من الماهيات الخارجيه التى حصروها فى المقولات العشر بل هو من الأعراض العامه المحموله على جميع المقولات و أنواعها و الفرق بين هذا التعريف و بين التعريف المذكور فى قوله و قد يفسر بما به الشىء هو هو إلخ أن أخذ الجواب عن السؤال فى هذا التعريف- يدل على كون المعرف بالفتح أمرا معقولا- جائز الحلول فى الذهن و لا ينطبق هذا من الأمور الخارجيه إلّا على حيثه ماهيتها دون حيثه وجودها و خارجيتها المقابله للذهن و أما قولهم ما به الشىء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثه ماهيه الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثه وجودها فيكون التعريف الثانى أعم مطلقا كما ذكره رحمه الله و أما المراد من تعريف الماهيه- بما يجاب به عن السؤال بما هو فيبانه أن الذى عرفناه من الماهيه فى مباحث الوجود بمعونه البراهين التى سيقى فيها أن الحقائق الخارجيه أو أكثرها مؤلفه من حيثيتين مزدوجتين حيثه الوجود- الآبيه عن الوجود فى الذهن و حيثه الماهيه التى تتحد مع الوجود الخارجى فى الخارج- و مع الوجود الذهنى فى الذهن و بعبارة أخرى تحل الذهن معقوله و ربما توجد فى الخارج و لا حيثه ثالثه لهما و من هنا قضينا أن جميع المفاهيم المعقوله التى تحكى عن الوجودات الخارجيه بما هى وجودات أولا تنطبق على الأعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهويه و إنما هى من تعاملات العقل- و عناوين ذهنيه لا موطن لها إلّا الذهن فليس بحسب الحقيقه فى وعاء العين إلّا الوجود و الماهيات الموجوده به و أما سائر المفاهيم المعموله فى الذهن فهى مسلوبه عنه لا- خبر عنها فى الأعيان- فالذى نشير إليه بقولنا هو بالحقيقه من غير أى مجاز مفروض هو ما وقع من الشىء فى العين- و ليس إلّا وجوده الحقيقى و ماهيته التى يعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهيم غير الماهويه- حتى لوازم الماهيات كزوجيه الأربعة و فرديه الثلاثه فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبه عن العين مفهومها و إن كانت ربما تحققت فيها مصداقا كما عرفت فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالمايه هى المنطبقه على هويه الشىء فى العين لا- غير فالسؤال عن هويه الشىء المعقوله الذى معناه طلب المفهوم المعقول الذى هو عين هويه الشىء فى الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع فى جوابه إلّا الماهيه فالمايه هى ما يجاب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد

عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلّا مفهوماً (١) كلياً و لا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهده و قد يفسر بما به الشئ ء هو هو فيعم الجميع و التفسير (٢) لفظي فلا دور و الماهية بما هي (٣) ماهية أى

١- و ذلك أن الجزئيه إنما تعرض الشئ ء بانضمام أمور غريبه عن ماهية إليها فاتصاف الماهية بها بالعرض فهى فى نفسها كليه و أما الجزئيه بمعنى الشخصيه فهى من خواص الوجود العيني ثم إن الماهية و إن كانت فى نفسها و من حيث وقوعها فى جواب ما هو كليه غير أنها صفه خارجة عنها لازمه لها فهى فى حد ذاتها ليست بكليه كما أنها ليست بجزئيه فلا تنافى بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوماً كلياً و قوله أخيراً إنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه إلخ، ط مد

٢- أى فى كلا التفسيرين بيان ورود الدور أن الماهية منسوبه إلى ما هو فالياء للنسبه و التاء علامه النقل فأخذ ما هو فى تعريف الماهية مستلزم بالدور كأخذ كم هو فى تعريف الكمية و كيف هو فى تعريف الكيفيه، السبزواري رحمه الله

٣- فالسلوب التى فى قولهم الماهية من حيث هى لا موجوده و لا معدومه و لا واحده و لا كثيره إلخ إنما هى سلوب بحسب الحمل الأولى أى أن مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم و هكذا و لذا كانت القضيه بديهيه و أما الإشكال عليه بأن الحمل الأولى و سلبه المذكورين يوجدان فى المفاهيم غير الماهويه أيضاً كقولنا مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لا- مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهية الذاتيه ذكرها القوم فى البحث عنها فاجابه أن الحكم من خواص الماهية كما ذكر و إنما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهه انتزاعها من الماهيات فى الذهن كما أشير إليه فى الحاشيه السابقه و بهذا يظهر الجواب عن إشكال عويص آخر نظير هذا الإشكال و هو أن الكليه و الجزئيه كما تعرضان الماهية تعرضان سائر المفاهيم غير الماهويه فهى أعم فليست من العوارض الذاتيه للماهية حتى يبحث عنها فى بحث الماهية و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد

باعتبار نفسها لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئيه و الماهيه الإنسانيه مثلا لما وجدت شخصيه و عقلت كليه علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه- و ليس (١) أن الإنسانيه إذا لم تخل من وحده أو كثره أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانيه إما واحده أو كثيره أو عامه أو خاصه و هكذا الحكم فى سائر المتقابلات التى ليس شىء منها ذاتها أو ذاتيها و سلب الاتصاف من حيثيه لا- تنافى الاتصاف من حيثيه أخرى و ليس نقيض اقتضاء الشىء إلا لا- اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس (٢) إذا لم يكن للممكن فى مرتبه ماهيه وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشىء عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما (٣) المستحيل خلوه فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه ألا ترى (٤) أن الأشياء التى ليست بينها علاقته ذاتيه ليس وجود بعضها و لا عدمها فى مرتبه وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض

- 
- ١- إذ فرق بين أن يكون الشىء مع الشىء و أن يكون الشىء نفس الشىء فكما أن ليس كل من الوجود و العدم أو الوحده و الكثره أو العموم و الخصوص أو غير ذلك فى حد ذات الآخر كذلك ليست فى حد ذات أيه ماهيه كانت بمعنى أنها ليست عينها و لا جزءها و إن لم تخل منها، السبزواری رحمه الله
  - ٢- و الفرق بينه و بين سابقه أن فى الأول منع النقاضه لوضوح أن اقتضاء الشىء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضه بدليل قوله لأن خلو الشىء عن النقيضين إلخ و منع المحاليه لأنه خلو فى المرتبه نقل عن حاشيه الشواهد الربويه، ه ره
  - ٣- إن قلت مرتبه من الواقع هى الواقع فالرفع فى الواقع قلت رفع الطبيعه إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتى فى بيان أن إمكان المفارق المحض ليس فى نفس الأمر، س ره
  - ٤- قد أخرج بهذا القيد أمرين أحدهما العلاقه التى بين الماهيه و ذاتها و ثانيهما العلاقه التى بين وجود العله و وجود المعلول فإن وجود العله جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك و واجد لوجود العله بنحو أضعف، س ره

وجود الشئ ء فى مرتبه من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبه ظرفا للمنفى لا للنفى أعنى(١) رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا(٢) قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شئ ء بتقديم السلب على الحيشه فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب(٣) بأنه ليس من حيث هو موجودا و لا- معدوما و لا غيرهما من العوارض(٤) بمعنى أن شيئا منها ليست نفسه

١- لأن نقيض كل شئ ء رفعه لا الرفع المقيد لأن المقيد ليس نقيض المقيد كما أن الجزئيه ليست نقيض الجزئيه بل المطلق نقيض المقيد كما أن الكليه نقيض الجزئيه بعد الاختلاف فى الكيف و الحاصل أنه إذا كذب ثبوت صفه فى تلك المرتبه صدق سلب الصفه التى فى المرتبه لأنه نقيضه و كيف لا- يصدق و كذب تلك الصفه فى المرتبه بعينه سلب تلك الصفه الصادق فيها و إن كذب أيضا سلب الصفه الذى فى المرتبه إذ ليس نقيضه فما ارتفعا لسا نقيضين و ما هما نقيضان لم يرتفعا و الاتصاف أعم من العينه، س ره

٢- أى و لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه و الرفع هنا عن المرتبه فقط و رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها و الماهيه لم يخل عما هى من عوارض المفهوم كالوجود و الوحده و التشخص أو مقابلها حكموا بتقديم السلب، س ره

٣- فيتوجه السلب إلى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم فى العوارض للماهيه الغير المشترك عروضها بوجود للماهيه بل يكفى نفس تشيئها و لم تخل عنها أصلا و قد اختصر قدس سره هنا اكتفاء بما ذكر من هذا المطلب فى أوائل هذا السفر فى البحث المعنون بقوله إزاله ريب مع أن البسط بهذا الموضع أليق، س ره

٤- أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين إحداهما عدم الاتصاف بها حين أخذت من حيث هى و تلك الحاله بالقياس إلى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود على أن يكون القضييه و صفيه و الأخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك لكن لا من حيث هى بمعنى أن حيثيتها غير حيثيه الذات و هى بالقياس إلى العوارض التى تعرضها مع الوجود لا- بشرط الوجود كلوازم الماهيه و غيرها فقوله لأن خلو الشئ ء عن النقيضين إلى آخره إشاره إلى حالها بالقياس إلى عوارضها الوجوديه و قوله و لهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض إلخ إشاره إلى حالها بالقياس إلى عوارضها العارضه لذاتها سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجيه للأربعه و الزوايا للمثلث أو لا كالإمكان و الشئيه و أما قوله على أن نقيض وجود الشئ ء إلى آخره- فهو وجه آخر لخلو الماهيه عن النقيضين الذين هما من العوارض الوجوديه بجعل المرتبه قيذا للوجود لا ظرفا له و أما إذا جعل ظرفا للوجود و العدم فهذا الوجه لا يفيد فالأولى التعويل على الوجه الأول، منه طاب ثراه



و لا- داخلا- فيه و إن لم يكن خاليا عن شىء منها أو نقيضها فى نفس الأمر و لا يراد من تقديم السلب على الحيثيه أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيه حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهيه كما فهمه بعض (١) لظهور فساد و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب (٢) العدولى لأن مناط الفرق بين العدول و التحصيل فى السلب تقديم الرابطه عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا (٣) بموجبتين هما فى قوه النقيضين أو بموجه و معدوله كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير و إما ألف و إما لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البته و إن أجبنا بلا هذا و لا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن (٤) معنى السؤال بالموجبتين

١- و هو صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثيه على السلب معناه اقتضاء السلب- و لا يخفى فساد، منه طاب ثراه  
 ٢- المفترق إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبه الماهيه الخاليه عن الوجود، س ره  
 ٣- أى عن الماهيه محيئه بحيثيه الذات لم يلزمنا أن نجيب أى بأحد الطرفين- و إن لم تخل الماهيه عن أحدهما إذ المفروض أنهما فى قوه النقيضين لأننا لو أجبنا به مع أن الماهيه مأخوذه بحيثيه الذات توهم العينيه أو الجزئيه بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيض- فإننا نجيب حينئذ بأحدهما و هو السلب و إنما لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثيه الذات و هاهنا سلب الاتصاف. إن قلت لما كان الكلام فى الماهيه مع التحيث المذكور توهم العينيه أو الجزئيه هاهنا أيضا فكان السلب فى مرتبه ذاتها. قلنا إنما لا- نجيب أن الماهيه من حيث هي ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هي كذا و هذا فائده أخرى لتقديم السلب على الحيثيه فالمرتبه ظرف المسلوب لا ظرف السلب و فرق بين سلب الثبوت و ثبوت السلب و سلب المقيد و السلب المقيد و الحمل الشائع و الحمل الذاتى الأولى وجه أخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجه و سالبه و عدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصله حقيقه دائره بين النفي و الإثبات فلا يمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فليختر أحدهما بخلاف الثانى، س ره

٤- بضميمه أن الموجبتين فى قوه النقيضين لا يجوز الخلو عنهما فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثيه الذات و قوله و الاتصاف إلخ إشاره إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أى و الحال أن الاتصاف فى الواقع- و عدم الخلو عن أحدهما من حيثيه الواقع الحامل للسائل على الحصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق بين أن يكون الشىء لا يخلو عنه الشىء و بين أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما و يجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور بل لو أجيب أجيب بلا- هذا و لا ذاك ثم إن بناء هذه التعليقه و إن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ- و ما ذكره المصنف قدس سره فى شرحه لزياده الإيضاح ٧ قال الشيخ فى مقاله الخامسه من إلهيات الشفا فى هذا المقام و بهذا يفترق حكم الموجب و السالب و الموجبتين اللتين فى قوه النقيضين و ذلك أن الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشىء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب و ليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو ٧ قال المصنف قدس سره فى شرحه يعنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين أحدهما موجب و الآخر سالب و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوه الموجه و السالبه ثم قال فإنما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب- بشرط تقديمه على الحيثيه و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبه عنهما جميعا و ذلك لأن السؤال الثانى يقتضى أن الموجب منهما

الذى هو مساوق للسالب إذا لم يكن مقابله و هو الموجب الآخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً و لكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحثيه يقتضى أن معنى الإنسانيه بعينه معنى الموجود و هو فاسد فلو أجيب به كان جواباً فاسداً و كذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب و ذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجوداً فى الواقع أو واحداً أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحده و الوحده ماهيه بعينها ماهيه شىء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب- و بين السؤال المردد بين الموجبين إذا قيد الموضوع بحثيه ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه- لكن بالشرط المذكور انتهى، س ره

بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك و الاتصاف (١) لا يستلزم الاتحاد- و ليس (٢) أن الإنسانيه الكليه إنسانيه واحده بالعدد موجوده فى كثيرين كما

١- أى اتصاف الكثيرين بالطبيعه الكليه المشتركه بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعه المشتركه فيها واحده فى نفسها أو من جهه نفسها فافهم، ن ره

٢- بحث آخر من أبحاث الماهيه ينحل إلى عدده مسائل كلها قريبه من البداهه. منها أن الماهيه التى تعرضها الكليه فى الذهن و الشخصيه فى الخارج هل هى بعينها موجوده فى الخارج. و الجواب بالإثبات لا بمعنى أن الماهيه عين حيثه الموجوديه الخارجيه بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجى على ما تقدم فى بحث أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه. و منها أن الماهيه هل هى موجوده بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا و الجواب بالنفى. و منها أن الماهيه الموجوده فى أفرادها هل هى متكثره بتكثر الأفراد بمعنى أن فى كل فرد ماهيه غير ما فى غيره بالعدد أو أنها واحده فى الجميع بانطباقها عليها جميعا- باختيار الشق الأول لأن التحقق الخارجى يمنع الاشتراك و العموم فالمايه موجوده فى كل فرد بوجود على حده و إنما توصف بالكليه فى الذهن،

أسلفنا ذكره فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنه كثيره و لو كانت إنسانيه أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود- متحركا ساكنا إلى غير ذلك من المتقابلات و ليس نسبه المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبه أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبه آباء إلى أبناء نعم المعنى الذى يعرض له أنه كلى فى الذهن يوجد فى كل واحد و ليس كل واحد إنسانا بمجرد نسبه إلى إنسانيه تفرض منحاظه عن الكل بل لكل واحد منها إنسانيه أخرى هى بالعدد غير ما للآخر و أما المعنى المشترك فهو فى الذهن لا غير

## فصل (٢) فى الكلى و الجزئى

### إشاره

الكلى على الاصطلاح الذى معناه بحسب ذلك أنه يحتمل الشركه أو لا يمنع الشركه يمتنع وقوعه فى الأعيان فإنه لو وقع فى الأعيان حصلت له هويه متشخصه غير مثاليه فلا يصح فيها الشركه.

فإن استشكل أحد بأن الطبيعه الموجوده فى الذهن لها أيضا هويه موجوده متخصصه بأمر كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و كونها غير مشار إليه بل كل واحده من الصور العقليه صورته جزئيه فى نفس جزئيه فامتنع اشتراكها- أ و لا ترى أن الصوره الموجوده فى ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجوده فى أذهان متعدده(١) فإن كانت الصوره العقليه كليتها باعتبار المطابقه فالجزئيات أيضا

١- لما كانت الكليه مفسره بشركه الماهيه بين كثيرين و توهم منها أنها موجوده بعينها فيها واحده بالعدد و هو باطل لما مر و لأنه يكون وجود الكلى مغايرا لوجود جزئياته حينئذ و هو محال و لأن الكلى العقلى موجود فى العقل و الوجود عين التشخص و الموضوع من جمله المشخصات فكيف يكون مشتركا فيه فسر الاشتراك بالمطابقه ثم قيد المطابقه بما ترى فى كلام القيل، س

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كليه.

قيل إن الكليه هي مطابقه الصوره العقليه لأمر كثيره لا من حيث كونها ذات هويه قائمه بالذهن بل (١) من حيث (٢) كونها ذاتا مثاليه إدراكيه غير متأصله فى الوجود فهى وجودها كوجود الإللال المقتضيه للارتباط بغيرها من الأمور- سواء كانت ذهنيه أو خارجيه و سواء تقدمت هى عليها أو تأخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعه فى الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثره.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكليه المنتزعه من الجزئيات الخارجيه- فيسمى ما بعد الكثره و مما يحقق معنى المطابقه أنك إذا رأيت شخصا إنسانيا حصل فى ذهنك صوره الإنسان المبراه عن العوارض ثم إذا أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صوره أخرى و لا- يحتاج إلى صوره أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رسم من طوابع جسمانيه متماثله يقبل رشم من الأول و لا- يختلف بورود أشباهه عليه و إذا قيل فى الكتب إن الكلى واقع فى الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعه التى يعرض لها إذا وجدت فى الذهن أن تكون كليه و الأشياء المشتركه فى معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهيه كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك فى عرضى خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركه فى

١- لا يقال الصوره الخياليه أيضا مثاليه إدراكيه و موجود ظلى غير أصيل فيلزم أن يكون كليه لمطابقها لجزئيات أحد من نوعها لأننا نقول المراد بالمثاليه و غير الأصاله و الظليه أن يكون موجوده بوجود الغير كالكلى الموجود بوجود فرده فالصوره الخياليه من فرد نوع هو أيضا الغير الذى هو المرتبط إليه للإللال كما قال قدس سره سواء كانت خارجيه أو ذهنيه، س ره

٢- محصل العبارة على ما فيها من الإغلاق- إن حيثه الوجود الذهني حيثه انسلاب آثار الوجود الخارجى عن الماهيه كالشخصيه و الوضع و الزمان و سائر الآثار و المفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو و أما كونه فى ذهن كذا و مجردا عن الوضع و المقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجبهه وجودا ذهنيا لمصداقه الخارجى و قد تقدم فى بحث الوجود الذهني، ط مد

معنى جنسى أو بعرضى غير لازم إن كانت الشركه فى أمر نوعى إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص - لا لازم النوع أو بتمايمه و نقص فى نفس الطبيعه المشتركه لما عرفت من وهن قاعده المتأخرين فى وجوب اختلاف حقيقه التام و الناقص مما سبق.

و الحق (١) أن تشخص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصويره - إنما يكون بأمر زائد على الماهيه مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشىء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقه إلا نفس وجود ذلك الشىء كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشىء فالعقل لا - يأبى عن تجويز الاشتراك فيه - و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام و الثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصاً فى نفسه و لا - يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

فما نقل (٢) عن الحكماء أن تشخص الشىء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهده الحضوريه يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل (٣) وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهده.

١- لما ذكر قدس سره شطرا من أبحاث الكلى شرع فى بيان الجزئى إذ عقد الفصل لهما و تقيد التشخص فى الموضوعين بقوله بمعنى إلخ احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات و عن أمارات التشخص بمعنى نحو الوجود، س ره  
 ٢- هم الذين يقولون إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراك أى الإحساس و التعقل لا بتفاوت فى المدرك فلا يرجع مذهبهم إلى أن الجزئيه بالوجود إذ الإحساس لا - يتعقل بالوجود نعم يستقيم فى المشاهده الحضوريه و يمكن الجواب بأن مرادهم أن الإحساس واسطه فى الإثبات للجزئيه و التشخص الحقيقى و أما الواسطه فى الثبوت للتشخص فهى الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لا يأبى عن الإرجاع المذكور و لعله قدس سره لهذا استعمل لفظ الإمكان، س ره  
 ٣- و ذلك أن حيشه الوجود الخارجى حيشه ترتب الآثار فيمتنع دخوله فى الذهن الذى حيشته حيشه انسلاب الآثار و هو العلم الحسولى و أما العلم الحضورى الذى حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم فلا - مانع من تعلقه بالوجود و هو الذى يريده رحمه الله بالمشاهده و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهده و أما حصول التشخص بالعلم الإحساسى فلا - يخلو عن خفاء فإن الصوره العلميه الحاصله لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صوره إحساسيه أو خياليه لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها و إنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصوره من جهه حكم نظرى آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوقاً للتشخص و نحو ذلك - و أما نفس الصوره العلميه فلا - تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعه فى الصوره الحسيه أو الخياليه كصوره زيد مثلاً أقل مما فى الصوره العقليه كصوره الإنسان مثلاً - هذا و لا - يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسه فى العضو الحاس مماثلاً لما فى الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن - ثم يحصل لها علم حسولى فى الحس المشترك يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقه و هذا النوع من الاتصال هو السبب فى إباطه عن تجويز

وقوع الشركه فى العلم الإحساسى بالحواس الظاهريه و أما الحاصله بالحواس الباطنيه كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضورى فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخياليه فإنما يمنع الشركه فيه حكم العقل - بأنه صورته شخص خارجى يمتنع وقوع الشركه فيه لا أن المانع عن الشركه نفس الصوره الخياليه. مع الغض عما عداها،

ط مد

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أن المانع للشركه كون الشىء هويه عينيه لما مر من أن الشركه فى الحقيقه لا- معنى لها إلا- المطابقه و لا كل مطابقه بل مطابقه أمر لا يكون له هويه عينيه متأصله فإن الهويه العينيه فى الحقيقه- ليست إلا الوجود الخاص للشىء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- فى أن الوجود أمر ذهنى لا هويه له فى الأعيان و العجب أن الشخص عندة إذا كان بنفس الشىء الذى هو غير الوجود و غير الوجود أما نفس الماهيه المشتركه أو هى مع ماده و عوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركه و أن مجموع الكليات كلى فهذه



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

و كذا ما هو مختار لبعض و هو أن (١) تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها فالوجود يرتبط كل شىء إلى علته و هكذا إلى ما هو عله الجميع فالوجودات فى الحقيقه ظلال و إشراقات له تعالى.

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

فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص فإن الهولى حالها فى التشخص و منع الشركه بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص الماده الحامله لأفراده بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

١- إشاره إلى ذوق المتألهين و الفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ماهيه وجوبيه مجهوله الكنه و أما فى هذا القول فهو تعالى حضره الوجود الحقيقى القائم بذاته المتشخص بنفسه و أما الفرق بأن القول بأن التشخص بالفاعل يشمل ما إذا كان بشىء آت من جانب الفاعل بخلاف الثانى فهو أيضا صحيح، س ره

فعلم (١) أن المادة أيضا غير كافيه لتمييزه فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه في ماده واحده في زمانين و امتياز [و امتياز] أحدهما عن الآخر لا بالماده بل بالزمان.

و هكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال الماده من الوضع و الحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعه شخصيه و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن المشخص هو (٢) وضع ما من الأوضاع الوارده على الشخص في زمان وجوده و لو لا أن مراده من المشخص علامه الشخص و لازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركه فيه بدون اعتبار وضعه.

و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الوجود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر و أما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجىء (٣) في حال المتضايقين.

١- بل الماده الثانيه المصوره بالصور الملحوقه للواحق مميز و مخصص للحدوث- حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف الماده للتمييز بمجرد ما فكيف يكفى للتشخص، س ره

٢- ليس المراد بوضع ما أو أين ما و غيرهما مما جعلوها مشخصه المفهوم الكلى أو الفرد المنتشر من الوضع مثلا إذ معلوم أن ضم الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه و المفهوم المنضم حاله حال المنضم إليه في أن كلا منهما من حيث هو لا كلى و لا جزئى بل مفهوم الوضع من حيث التحقق و الوجود لكن لا- من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق في ضمن الأوضاع الوارده على الشخص في جميع زمان وجوده كعرض المزاج الشخصى كما سيأتى ثم هذا الوضع الكذائى المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهيه على كثيرين لأن وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذى الوضع بل مشخص بمعنى أماره التشخص و لازمه و كاشفه، س ره

٣- فإن معرفه كل منهما مع معرفه الآخر و ليست متوقفه عليها بل متوقفه على ذات الآخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما و لو توهم دور بين الامتيازين أو بين المعرفتين- كان دورا معيا، س ره

**بحث و تعقيب:**

قد أورد على قولهم إن الشئيين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحرکه الفلک فمحلہ جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحده المحل جزء منه من جزء آخر.

و الجواب أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقه متجدده متصرمه و ليست له ماهيه غير اتصال الانقضاء و التجدد فالسؤال بأنه لم اختصاص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقه يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلک فلکا فإن يوم كذا لا هويه له سوى كونه متقدما على يوم كذا و متميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثه طبعاً و امتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتصاحا شديداً- بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشىء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجه من المحل و الزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعيه قد يحصل بنفس الحقيقه و ما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شىء من المقولات يتشخص (١) بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحده الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحده الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحده الوضع إلا بالزمان و أما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود (٢) عن القيام

- ١- لما وجب أن يكون المشخص متشخصا بذاته بمقتضى قولهم الشىء ما لم يتشخص لم يشخص قال الشيخ يتشخص بذاته و لما كان التشخص بالوجود الحقيقى قال المصنف قدس سره مراده الامتياز و لما كان حصره مقدوحا بالزمان فإنه أيضا متميز بذاته قال المصنف قدس سره هذا مع وحده الزمان و مع تعدد الزمان و وحده الوضع انعكس الأمر، س ره
- ٢- و كذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع المقولى و هو الهيئه المعلوله للنسبتين- أعنى نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج فإن لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبه في الترتيب الذى لأجسامها ليست للآخر و له نسبه إلى الخارج ليست لغيره كما في ذوات الأوضاع اللازمه و المفارقه من الأفلاك و الفلكيات و العناصر و العنصریات- من أشخاص الأوضاع و أنواعها، س ره

فحالته كحال امتياز زمان عن زمان و مقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- و الشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود و قد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها و قد يكون بعراض لاحق فى أول الوجود و قد بين أنه من باب الوضع و الزمان لا- غير و أما تشخص النفس فبالعلاقة التى بينها و بين البدن و تشخص القوى البدنيه فبالبدن الذى هى فيه

### فصل (٣) فى أنحاء التعين

فصل (٣) فى أنحاء التعين (١) قد مضى أن تعين الشئ غير تشخصه إذ الأول أمر نسبي دون الثانى لأنه نحو وجود الشئ و هويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشئ عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- و هو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره و كتعينات الماهيات الإمكانية و المفهومات العقلية فى الذهن فإنها أيضا عين ذواتها و قد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصل له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمدى بالكتابة- و قد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمدى من الكاتب بعدم الكتابة و الأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا- و قد يكون عدما و قد يكون مركبا منهما و النوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس و بحصول صفه وجوديه فى فرد من أفراد- يمتاز عن المتصف بصفه أخرى وجوديه كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و عن المتصف بصفه عدميه كالعليم عن الجهول و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفه وجوديه مع عدم صفه أخرى و بالعكس و التعينات الزائده كلها من لوازم (٢)

١- كما أن التشخص الحقيقى عين الوجود مصداقا و مساوقه مفهوما كذلك التعين عين الامتياز و التميز مصداقا و مساوق

مفهوما، س ره

٢- أى التميز من أحكام الوجود و مستدعيه و لا ميز فى الأعدام بما هى أعدام، س ره

الوجودات حتى إن الأعداد المتمايزه بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذات تمايزه بذواتها أو بصفاتهما و الحق(١) أن التميز بالصفات الزائده يرجع في الحقيقه إلى تميز تلك الصفات و تميزها يكون بنفسها لا بصفه أخرى و إلا لزم التسلسل المستحيل - فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض

## فصل (٤) في الفرق بين الجنس و الماده و بين النوع و الموضوع

### إشاره

إن الماهيه(٢) قد تؤخذ بشرط لا شىء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

١- أى فى كل موضع حصل تميز بمميزات و تكثر بمكثرات ففى الحقيقه تلك المميزات متميزه و تلك المكثرات متكثره لا ذلك الموضوع لا بالعرض و ما بالعرض فيه صحه السلب- فإذا تكثر و تميز البياض مثلا بالموضوعات و الأزمنه و الجهات فهذه هى المكثرات المتميزات- لا البياض إلا بالعرض و لا ميز و لا كثره فى صرف ذات ذلك البياض، س ره

٢- يجب أن يتنبه على أن الحمل المتحقق بين النوع و بين الجنس و الفصل بأخذ الماهيه لا بشرط أو بشرط شىء إنما هو فى مرتبه الذات و هى الماهيه من حيث هى المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجه عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهيه فليس الحمل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الإنسان ناطق إذ لا تحقق للوجود الخارجى فى هذه المرتبه حتى يستقيم الحمل الشائع و لا- يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس و الفصل حملا أوليا لأن دخولهما فى ذات النوع غير دخول أحدهما فى ذات الآخر فلو دخل الفصل فى حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف و لو دخل الجنس فى حد الفصل أدى ذلك إلى تكرر الجنس فى حد الفصل إلى غير النهايه لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصله و هو داخل فى حده أعنى حد فصل الفصل و هلم جرا فكل من الجنس و الفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه و الحمل بينهما شائع و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصه بالنسبه إلى الجنس و من هنا يظهر أن الجنس مرتبه إبهام النوع و الفصل مرتبه تحصله- و النوع هو النوع وحده مرتبه تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس و الفصل بالنسبه إلى النوع عينه و إنما يسميان جزءين منه لوقوعهما جزءين فى الحد و قد بينه المصنف رحمه الله فى ذيل كلامه بقوله و إنما يقال للجنس و الفصل جزءا إلخ و منه يظهر أيضا أن الماهيه الجنسيه من حيث هى جنس لا حكم لها و إنما الحكم للفصل لأن الحكم يستتبع تعينا فى موضوعه و لا- تعين للجنس لإبهامه نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهه كونه نوعا متوسطا و سيتعرض رحمه الله لهذا المعنى تفصيلا، ط مد

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع ماده له (١) متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد يؤخذ لا بشرط شىء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقترن مع شىء آخر فيحمل على المجموع و على نفسه وحده و الماهيه المأخوذه كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها فى الواقع - بل يكون (٢) أمرا محتملا للمقوله على أشياء مختلفه الماهيات و إنما يتحصل

١- لا يخلو عن مسامحه فإنما هو ماده بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى هو الصورة- و أما بالنسبه إلى المجموع من الماده و الصورة فإنما هو عله ماديه و كان من حق العبارة أن يقال ماده فيه، ط مد

٢- فالجنس بما هو جنس لا- يمكن للعقل الإشاره إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر المردد بين الماهيات التامه التى هى الأنواع و لو أخذنا ما فى العقل كان ماده عقليه و الفصل صورته عقليه فلم يكونا جنسا و فصلا ١٧ و إلى هذا أشار الشيخ فى الشفا بقوله فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهه التى يكون جنسا يكون كالمجهول بعد- لا يدرى أنه على أى صورته و كم صورته يشمل و يطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شىء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فلكون الجنس فانيا فى الفصول متحدا بها- يحمل على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع فإنه لكونه طبيعه محصله يحمل على الكثره المتفقه الحقائق اعلم أن المراد بعدم تحصيل ذات الجنس عدم تحصيله وجودا لأن وجوده فى الحقيقه وجودات هى وجودات الفصول المقسمه و إبهام ماهيه من حيث التحقق- و ليس المراد إبهام ماهيه من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين و ليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا- لكان المقسم مقوما و ليس المراد بالإبهام عدم تماميه ماهيه حيث إنه بعض الماهيه فإن الفصل أيضا بعض الماهيه و هذا لك أظهر فى أجناس البسائط كالكم و الكيف فإن فى المركبات الخارجيه يختلط عليك لحاظ ماديه أجناسها و لحاظ جنسيتها- و لا- اختصاص لإبهامها الوجودى بالعين فإنها فى العقل الداخلى و الخارجى هكذا و إذا أخذها العقل فقط فهو حكمها بما هى مفهومات أو بما هى مأخوذات موادا عقليه، س ره

بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذى قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا و قد تكون متحصلة فى ذاتها غير متحصلة (١) باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهى فى نفسها نوع بل شخص (٢) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر و من هذا (٣) نشأ اختلافهم فى كون وحدتها نوعيه أو شخصيه و لا معنى للتنازع لأنها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص و إذا أخذت لا بشرط شىء حصل لها إبهام جنسى بالقياس إلى الصور المنوعه المنضافه إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء و إن اقترن به ناطق مثلا- صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان ماده و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا و متحصلا به كان نوعا و إذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شىء و أن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه فى الوجود و الثانى نفسه و الثالث جنسه و جنس الأول أيضا فيكون محمولا و لا يكون جزءا و إنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضروره أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- فى تحصيل صوره مطابقه للنوع الداخلى تحت الجنس فهذا الاعتبار يكون مقدا على النوع فى العقل بالطبع و أما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شىء يعمه و غيره و شىء يخصه و يحصله و يصيره هو هو بالفعل هذا خلاصه كلام الشيخ فى الشفاء و فيه أبحاث

- 
- ١- أى لا أنها متحصلة بانضياف الفصول كما قبله، س ره
  - ٢- كل نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نورى عقلى له اعتناء بسائر أفراد نوعه الماديه إلا- الهيولى و الزمان و الحركه لكونها خاصه العالم الجسمانى الظلمانى، ن ره
  - ٣- بل من كون وحدتها وحده شخصيه مبهمه لأن لها مراتب كحصى الكلى- و لذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبره و ماء الحبره مناسبه ليست هى بينه و بين ماء البحر- و لذلك يقال هذه من ماء الحبره و لا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحده بالعدد و قد قرروا هذا فى مبحث الهيولى فالظلمه ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضعف و فقدان- و هذا من فرط القوه و الوجدان و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

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

و الجواب (١) أن المقسم و إن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة و يقسمها (٢) إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليها معتبره بالنحويين الآخريين فالمقسم طبيعه الحيوان مثلا- و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق و لا شك أن الأول أعم من الثانى.

الثانى أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شىء أصلا زائدا كان أو غير زائد و حينئذ يكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد عليه تناقضا لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا و يشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم ماده.

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

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

- 
- ١- فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق و المقيد فى هذا العلم- و مطلق الماء المنقسم إلى المطلق و المضاف فى الفقه و مطلق المفعول المنقسم إلى المطلق- و به و له و فيه و معه فى النحو و نحو ذلك، س ره
- ٢- و فى نسخه و تقسيمها إلى نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إليهما،



بأنه مأخوذ بشرط شىء .

و الجواب أن (١) مبناه على أن الأول أعم من الثانى فلا منافاه.

الرابع أن النوع هو مجموع الجنس و الفصل و جعله عباره عن المتحصل بما انضاف إليه و المأخوذ بشرط شىء ء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصوير بإضافه النفس و الحساسيه و المتحركيه نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيوانى.

و الجواب أنه مبنى على أن الجنس و الفصل و النوع واحد بالذات و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شىء ء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين ما يقارنه من جهه و الاتحاد من جهه كان (٢) ذاتيا محمولا- و إذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا و هو المراد بالمأخوذ بشرط شىء .

الخامس أن الماده إذا كانت من الأجزاء الخارجيه فمن أين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى- و الجواب (٣) أن ذلك من جهه أن (٤) تصور النوع كالإنسان مثلا يتوقف على تصور جنسه و فصله و معروض الجنسيه و الجزئيه شىء ء واحد هو ماهيه الحيوان و التغاير إنما هو

١- إن قلت فيلزم جعل القسم قسيما و بالعكس قلت الأعميه بحسب الاعتبار- فإن المأخوذ بشرط شىء ء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر فالقسيميه باعتبار و القسميه باعتبار فجعله عباره إلخ حيث جعل المشروط نوعا فى قوله و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق إلخ- و فى قوله و الثانى نفسه، س ره

٢- أى يكون ذاتيا بحسب المغايره و محمولا من جهه الاتحاد فافهم أما إذا اعتبر من جهه الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حينئذ كونه ذاتيا فلا ضير فى التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن النوع فافهم، ن ره

٣- الأولى أن يقال إن الماده بما هى ماده متقدمه فى الوجود العقلى أيضا لأن تصور البيت مسبق بتصور السقف و الجدران و تصور الإنسان مسبق بتصور النفس و البدن- و لا سيما بناء على تجويز التحديد لأجزاء الخارجيه كما جوز الشيخ، س ره

٤- و بعباره أخرى الإبهام الذى يعرض الجنس من حيث التحصلات النوعيه التى هى الفصول إنما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما فى الأنواع من المتحصل و أما فى نفسه فهو نوع تحصل للجنس و بهذا النظر يعود الجنس ماده و جزء، ط مد

بحسب اعتباره فى الأول لا بشرط شىء و فى الثانى بشرط لا شىء.

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

و الجواب (١) أن الجسم الذى هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعنى المجموع فهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا فى كل نوع مركب تركيبا طبيعيا.

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

و الجواب أن العبره بحال الماهيات و الحقائق الكليه من حيث كونها معقوله فالإبهام و عدمه بالقياس (٢) إلى الإشاره العقليه فالجنس مبهم لأنه ماهيه ناقصه يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهيه كامله لم يبق له تحصل منتظر- لا باعتبار الوجود الخارجى و قبولها الإشاره الحسيه و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصه إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطه من الصور و الأعراض فإن تشخصها بحصولها فى محالها أو أحوال زائده على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق- لا ريب لأحد فى عروض الإبهام و التحصل للنوع بالقياس إلى العوارض التى هى لوازم- و علامات للتشخص فيجرى فيها بل فى كل كلى سواء كان ذاتيا أو عرضيا- الاعتبار الثالثه المذكوره فماهيه الفصل إذا أخذت بشرط لا شىء فهى جزء

١- فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنى الذى هو به ماده مع الجسم بالمعنى الذى هو جنس، س ره

٢- هذا على مذهب المشاءين و أما على طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النوريه- فالتحصيل للنوع مجردا عن العوارض الماديه هو فى عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس فى عالم المفارقات أرباب الأجناس، س ره

و صوره و إذا أخذت لا بشرط شىء فهى محمول(١) و فصل و إذا أخذت مع ما يتقوم بها فهى عين النوع و ماهيه العرض أيضا عرض و عرضى و مجموع حاصل منهما جميعا- بالاعتبارات الثلاثة و الفرق بين المجموعين أن الأول ماهيه طبيعیه لها وحده ذاتیه- بخلاف الثانى فإنه ماهيه اعتباریه و الأولى أن ىسمى ماهيه النوع المأخوذه بالاعتبار الأول موضوعا بدل الماده و كذا ماهيه الجنس المأخوذه كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه ماده له و المستغنى عما يحل فيه موضوع له فشىء واحد يجوز أن يكون ماده و موضوعا بالقياس إلى شيئين.

### نكته -

و لما علمت أن الطبيعه الجنسيه ماهيه مبهمه ناقصه تحتاج فى حد حقيقتها إلى فصل فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل فى بعض المواضع و يستغنى عنه فى بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنيه بحسب الماهيه و قد فرض الافتقار إليه بنفس الماهيه فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعه جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت [فيبقى] الطبيعه محصله دونه فما كانت طبيعه جنسيه فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس(٢) لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهيه فى حد ذاتها ناقصه يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل فى موضع و بعدمه

١- فالفصل لا- بشرط بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى فى الحد و هو الجنس كما أن الجنس لا- بشرط بالنسبه إليه و كلاهما يحملان على الحد التام و على نفسيهما و إن كانا يختلفان بالإبهام و التحصيل إذا قيس أحدهما إلى الآخر فإنما ذلك باقتضاء من نفسيهما فحكم اللابشرطيه إنما هو الاتحاد و صحه الحمل و أما الإبهام و التحصيل فهو لازم ذاتهما لا غير، ط مد

٢- المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجى و معلوم أنه يحصل بالأعراض المفارقة أيضا و أن الفصل إنما يحتاج إليه الجنس فى مقام تذوت الذات دون الوجود الخارجى هذا و أما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشىء عما عداه و أنه يقع فى جواب أى شىء هو فى ذاته فإنما يعنون به التمييز فى مرتبه الماهيه أى بتحصيل ماهيه الجنس لا فى مرحله الوجود الخارجى، ط مد

فى موضع آخر إلا- بحسب الاعتبار العقلى فإن المأخوذ بشرط لا من الماهيه الجنسيه نوع عقلى و مما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجيه و بينه فى البسائط فإن الجنس فى المركبات الخارجيه يمكن أن يجرد عن جنسيته و يؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا- بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأن جنسيه الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شىء آخر كالإنسانيه و الفرسيه و غير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقه فى الأجسام غير مختلف بشىء داخل بل بأمر تنضاف إليه من خارج و هو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان و الفرس و غيرهما من النظائر لأنها مركبه منه و من شىء آخر بل تكون مادته لها- فيكون الجسم نوعا محصلا فى الواقع لأن حقيقته قد تمت و تحصلت بحسب الواقع- و إلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجماديه إلى الحيوانيه و النباتيه بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- و إذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس و المتغذى و غيرهما من الحقائق المختلفه الجسمانيه و أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه- و إن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه فقط و أما الجنس فى البسائط كاللونه فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول و لا يوجد فى الخارج لونه و شىء آخر غير اللونيه يحصل منهما البياض كما يوجد (١) فى الخارج جسيمه و صوره أخرى غير الجسميه يكون الإنسان حاصلًا منهما و ما نقل (٢) عنهم أن الجنس و الفصل مطلقا جعلهما واحد و جعل الجسم

- 
- ١- أى موجودان مرتبان لا- متكافئان إذ لا- صوره جسميه بلا- صوره نوعيه فالصورتان مرتبتان كالهولى و الصوره بناء على التركيب الانضمامى و أما اللونيه و المفرقيه فليس لهما وجودان و لو مرتبين و لهذا كان العرض بسيطا خارجيا، س ره
  - ٢- أى حتى فى المركبات الخارجيه و لو باعتبار أخذهما بشرط لا و لهذا قال لو كان صحيحا، س ره

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

و ما قيل (١) من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسميه أخرى غير صحيح كيف و لا بد من ماده باقيه يتوارد عليها الصور و الأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولى و تلك الماده هي الجنس القاصى للمركبات- بل جسميه الحيوان من حيث جسميتها باقيه بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثه كونها بدنا أو جسما حيوانيا و أما أن هويتها قد بطلت و حصلت لها هويه أخرى- فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفره و التفكيك و استحاله بقاء الأعراض.

### فأئده-

ربما يقرع سمعك فى الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها و إن أمكن فلحوقها (٢) به لعله.

فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعه مما لها صوره فى الأعيان أما مثل اللونيه للبياض و السواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا- و إن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونيه بما هي لونه ليست لها صوره فى الأعيان متميزه عن مفرقيه البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعه كالجسميه أو الهيولى مما لها تحقق فى الأعيان فتخصصها بالناريه أو الفلكيه أو بعض الهيئات كالحركه و التحيز و الاستداره و غيرها لو كان للجسميه لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصوره أو الهيئه و إلا فلا بد هناك من عله زائده على الجسميه- فلا مانع من بقاء ماده يتوارد الصور و الأعراض عليها

١- مغالطه نشأت من الاشتباه بين معنى الجسم المذكورين، س ره

٢- الأولى لحوقه بها كما يخفى، س ره

## فصل (٥) فى معرفه الفصل و فى الفرق بين الفصل و ما ليس بفصل و فى كيفيه اتحاده مع الجنس

### اشاره

إن ما يذكر فى التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقه هى ليست بفصول بل هى لوازم و علامات للفصول الحقيقه فالحساس و المتحرك ليس شىء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان (١). بل فصله كونه ذا نفس دراكه متحركه و ليست الإدراكيه و المتحركه عين هويه النفس الحيوانيه بل من جمله لوازمه و شعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقه أو لعدم وضع الأسماء لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم و العلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم (٢). المتقوم بالانفعال الشعورى أو الإضافه الإدراكيه و إلا لزم تقوم الشىء من المقولات المتباينه و قد تحقق عندهم أن الشىء الوحدانى لا يندرج تحت مقولتين إلا- بالعرض بل الفصل الحقيقه هو الذى له مبدأ هذه الأمور و هكذا فى نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مما يغيره بحسب التحصل و الوجود فذلك المعنى ليس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه و إن كانت المغايره بينهما باعتبار الإبهام و التحصل كان فصلا- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

- ١- بشرط أن لا- يفهم الإضافه من كلمه ذا و تخللها لتصحيح الحمل ثم إذا لم يكونا فصلين فلا يلزم فصلان فى مرتبه واحده لواحد بل يلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحيوانيه- و الحاصل أن الفصل الحقيقى الذى هو مقوم للحقيقه العينيه و عله لتحصل الجنس فى الخارج- ليس ذلك المفهوم و لا المصداق الذى هو الصوره المحسوسه الكيفيه و لا الانفعال و لا الإضافه- بل هو النفس الملزومه لهذا الأعراض، س ره
- ٢- كيف و ذاتى الشىء ما يثبت له مع قطع النظر عن جميع ما عداه و الانفعال و الإضافه تنشئان للشىء بملاحظه الغير على أن الانفعال عرض و الإضافه أضعف الأ-عراض و الصوره المحسوسه كفيه فالجوهر كيف يتقوم بالعرض و لو كان الإحساس بالإتشاء كما هو رأى المصنف فإن يفعل أيضا عرض، س ره

نفسه أشياء كثيرة كل واحده منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمناً (١) فيه و إنما يكون آخر من حيث التعيين و الإبهام لا فى الوجود انتهى.

### بحث و تحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية فى البسائط - و أرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس - و اللازم المختص هو الفصل و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينه الذوات - مشتركة فى أمر عرضى بلا- جهه جامعه فيها مصححه لعروضه و كان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفه ارتكب القول بأن الجنس و الفصل فى الماهيه البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصه لها فى الواقع لكن (٢) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص و المسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

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

١- فالفصل يتضمن الجنس بالقوه لا ملتزم بالقوه فافهم، ن ره

٢- هؤلاء لم يتفطنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضا مشكوكا مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا- عند العقل إلا- أن يقال اللون له مراتب- كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوكه الاختصاص فيكون اللون كالحراره على ما يقال إنها ليست لازما مشتركا- فإن الحراره الغريزيه و الأسطقسيه و غيرهما متخالفه بالنوع و كالنور حيث إن نور الشمس - يوجب إبصار الأعشى بخلاف غيره و حينئذ التكلف أن الاختلاف فى اللون ليس إلا ما هو بالفصول و أنه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك، س ره

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

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

توضيح الكلام أن الحثيات و المعاني المنتزعه عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقه بحسب حالها في الواقع و منها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظه العقل بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر بالمحصوله و متحد معها غير مخلوط و لا متحداً بل أمراً مبهماً و يضم إليه المعاني المخصوصه و هذا الانضمام ليس كانضمام شىء محصل بشىء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر و قد حصل بانضمامهما شىء ثالث كاتحاد الماده بالصوره بل كانضمام شىء إلى شىء لا تميز بينهما إلا - بحسب التعيين و الإبهام فالأول يقتضى التركيب في الواقع و الثانى يقتضيه في اعتبار العقل - و إن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبه من الواقع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس و الفصل من نفس ماهية بسيطه - ثم اعتبر باعتبار يكونان بها ماده و صوره فكان كل منهما متحصلاً فيكون



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

قلت أخذ الجنس و الفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمرا متحصلا- حتى يكون الجنس ماده عقليه و الفصل صوره عقليه و بالجملة صيروره البسيط بحيث يكون مركبا من ماده و صوره إنما هو بمجرد(١) وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

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

قلت مقام(٢) الحد مقام تفصيل المعانى المأخوذه من نفس ذات و ملاحظتها

١- أى اعتبارى و لكن من الاعتبار النفس الأمريه لا- كأنياب الأغوال و إلا لكان التركيب العقلى فى البسائط العرضيه جهلا مركبا فالتحقيق أن التركيب العقلى لها من الأمور الواقعيه لأن الماهيات تحصل بأنفسها فى العقل و لها أكوان و برزات فالتركيب فى ذاتها فى موطن الذهن و جودى بعينه فقله غير مطابق للواقع أى للخارج و أيضا التركيب بهذا الوجه أى من المتحصل و المتحصل غير مطابق لنفس الأمر و أما التركيب من لا- متحصل و متحصل و من مبهم و معين فهو مطابق لنفس الأمر فحصل التوفيق بينه و بين ما مر- أنه صادق بحسب مرتبه من الواقع، س ره

٢- إن قلت هذا لا- يجدى نفعاً لأن الكلام فى أنه إذا كان الشىء أمرا بسيطا كيف يتحقق التركيب العقلى و تعدد المعانى انتزاعى صرف قلت سيأتى فى تتمه الكلام فى العله و المعلول قريبا من الخوض فى ذكر أذواق العرفاء أن لهذه المعانى صورا متمايزه عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر- و مبائنات له فانتظر و بالجملة فى كيفية التركيب من الأجزاء العقليه أقوال كما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاقهم على تعددها فى العقل أحدها أنها متعدده فى العين ذاتا و وجودا و هو سخييف و ثانيها أنها متعدده ذاتا لا وجودا بناء على تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر و السؤال مدفوع على هذا القول و ثالثها أنها واحده فى العين ذاتا و وجودا و السؤال به أغلق و الجواب كما علمت و ستعلم من أخذها بالاعتبارات النفس الأمريه فمحط فائده جوابه قدس سره قوله لما علمت إلخ و التأديه بصيغه الماضى لأنه علم من مطاوى كلماته السابقه أيضا و المصنف قدس سره لا يرتضى بشىء من هذه الأقوال بل اختار قولاً رابعا- هو أيضا مفهوم من كلام المحقق الشريف و هو أنه ليس فى الخارج إلا نحو من الوجود ينتزع من العقل لأجل مشاركات أقل أو أكثر مفاهيم ذاتيه أو عرضيه كما سيأتى و عليه ينزل قوله قدس سره أن الفصل نحو من الوجود و إنما خصص ذلك بالفصل لأن الجنس مستهلك فى الفصل و شئيه النوع به، س ره

فردا فردا و مقام المحدود إجمال تلك المعانى فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود و إن كان الحد و المحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية أخذ المعانى من ذات بسيطه

## فصل (٦) فى كيفية تقوم الجنس بالفصل

### إشاره

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لا- يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب (١) تحليل العقل الماهيه النوعيه إلى

١- إن قلت إن لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلا عليه و إن حللها كانا ماده و صوره- فالصوره كانت عله لا الفصل قلت قد أشار إلى جوابه بقوله جزءين عقليين فهنا شق ثالث هو أن لا- يكون محض التغيرات كما فى الماده و الصوره و لا محض الاتحاد كما فى الخارج- بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره عند ذكر الأبحاث على الشيخ و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شىء إذا اعتبر بحسب التغيرات إلخ فارجع و هذا نظير الشبهه المشهوره فى اكتساب المجهولات حيث يجاب عنها بأن المطلوب ليس مجهولا مطلقا بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعا أن الوجه المجهول لا يمكن طلبه لمحالیه طلب المجهول المطلوب و كذا الوجه المعلوم لمحالیه تحصيل الحاصل و التحقيق أنهما ليسا مطلوبين اثنين بل شىء واحد ذو وجهين و المغالطه نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد- منزله شيئين متأصلين و لنا أن نعكس الأمر و نقول العليه بحسب الخارج كما هو وظيفه الحكيم الباحث عما فى الأعيان فإن الفصل الطبيعى هو الصوره و الجنس الطبيعى هو الماده و الصوره شريكه العله عندهم إن قلت فالعليه للصوره لا للفصل مثلا قلت قد تكرر منه أن ذات الجنس الطبيعى و الماده واحده كما أن ذات الفصل الطبيعى و الصوره واحده و التفاوت ليس إلا باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا، س ره

جزءين عقليين و حكمه بعليه أحدهما للآخر ضروره احتياج أجزاء ماهيه واحده بعضها إلى بعض و المحتاج إليه و العله (١) لا يكون إلا- الجزء الفصلى- لاستحاله أن يكون الجزء الجنسى عله لوجود الجزء الفصلى و إلا لكانت الفصول المتقابله لازمه له فيكون الشىء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقى أن يكون الجزء الفصلى عله لوجود الجزء الجنسى و يكون مقسما للطبيعه الجنسيه المطلقه- و عله للقدر الذى هو حصه النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و مما يتميز به عن غيره.

### وهم و تنبيه

: ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلا إن كان عله للحيوان المطلق لم يكن مقسما له و إن كان عله للحيوان المخصوص فلا بد و أن يفرض تخصصه أولا- حتى يكون الناطق عله له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل فى الوجود و استغنى عن العله بوجوده و الحل فى ذلك أن الفصل لكونه عله لطبيعه الجنس متقدم عليها فسيببه السبب (٢) ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فى مرتبه السبب بل

- 
- ١- و فى المركبات الخارجيه إذا اعتبر اتحاد الجنس و ماده و الفصل و الصوره- فالبيان أوسع إذ الصوره شريكه العله للماده و يمكن إجراؤه فى البسائط الخارجيه بتعميم ماده و الصوره ليشمل ماده و الصوره العقليتين، س ره
  - ٢- الأوضح أن يقال إنه عله للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله و أما ما ذكره قدس سره فيبانه ناظر إلى قوله فلا- بد و أن يفرض تخصصه أولا- حتى يكون الناطق عله له فأفاد أن عليه الناطق ليست لأن الحيوانيه المعينه اقتضتها إذ لم توجد بعد و لم تتعين بل عليته أى ما هى حقيقه العليه و الخصوصيه الخاصه اقتضتها و عينتها لأنها متقدمه على معلوله و إن كانت العليه الإضافيه متأخره عن الطرفين، س ره

لايجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل و إنما من قبله الحاجه المحضه من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقيه اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانيه المعينه (١) المطلقه فالحاجه المطلقه إنما جاءت من قبل الحيوان و تعين (٢) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحده فى الطبيعه الجنسيه.

و العجب من صاحب المباحث المشرقيه مع تفتنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه (٣) حين أقام حجه على إثبات الهيولى و قد أهمل فى إعماله و أعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجه و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماته و خلاصه حجه المذكوره فى إثبات الهيولى لجسميه الفلك أن جسميه الفلك يلزمها مقدار معين و شكل معين لعدم قبولها الكون و الفساد و سبب اللزوم إما نفس الجسميه أو أمر حال فيها أو مابين لها لكن الأول باطل و إلا لزم اشتراك الأجسام معها فى المقدار و الشكل المعين و كذا الثانى لأن الكلام فى لزومه آت بعينه- و الثالث أيضا لتساوى نسبه المابين إلى جميع الأجسام فبقى أن يكون لزوم التشكل و التقدر لجسميه الفلك بواسطه محل تلك الجسميه و هو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصوره المنوعه للفلك التى هى مبدأ فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبه الوجود على الجسميه فيكون عله للزوم المقدار و الشكل المختصين بالفلك و لا يلزم شىء من المفاسد التى ذكرها هناك فتفتن

١- إن كانت النسخ جميعا هكذا فهو سهو من القلم و الصواب المعينه، س ره

٢- الجار و المجرور ليس نائبا للفاعل بل المستتر العائد إلى اللام الموصوله، س ره

٣- أى عن أن الفصل عله للجنس و أن خصوصيه الجنس إنما جاءت من قبل الفصل- حيث وضع الإمام الجسم متحصلا و طالب عله تخصصه بالصوره المعينه و الفصل المعين مع أن الجنس منغمر فى الفصل و لا- تحصل له بدونه و كذا ماده فى الصوره، س ره

## فصل (٧) فى تحقيق اقتران الصورة بالماده

### اشاره

اعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية و على (١) كل ماهية لشيء كيف كان و على الحقيقة التى يقوم المحل [الماده] بها و على الحقيقة التى يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعى منه و على كمال للشيء مفارقا عنه- و لو نظرت حق النظر فى موارد استعمالها جميعا لوجدتها متفقه بالذات فى معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل و لأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التى بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم و مادته هي حامل صورته و ليس متناقضا (٢).

١- نوعا كانت تلك الماهية أو جنسا أو فصلا و لا سيما إذا صارت فى الذهن صورة عقليه بل حينئذ يجتمع اصطلاحان و من إطلاقها على النوع الطبيعى و الجنس الطبيعى ما مرقبيل ذلك بورقه أن ما يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصيصها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها- و إن أمكن فلحوقه بها لعله فاعلم أنه فيما له صورته فى الأعيان و هذا ما أشار إليه الشيخ بقوله و يقال صورته لشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و المراد بالحقيقة التى تقوم بالماده الصورة الجسميه المراد بالماده ماده المواد و بالحقيقة التى تقوم المحل الصورة النوعية و بالمحل الهولى الجسميه و لم يستوف قدس سره جميع إطلاقات الصورة و إن ذكرها فى أواخر مباحث الجسم الطبيعى من الأعراض و الجواهر لإرجاعها إلى معنى واحد- هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل و لا- وجه له لإجزاء كذا فى أقسام التقدم و القوه و الإمكان و نحوها اللهم إلا أن يقال منظوره قدس سره أن إطلاق الصورة عليها بالاشتراك المعنوى لا- اللفظى ٣٢ و قال الشيخ فى إلهيات الشفاء قد يقال صورته لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل- حتى يكون الجواهر المفارقة صورها بهذا المعنى و قد يقال صورته لكل هيئه و فعل يكون فى قابل وحدانى أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صورها و يقال صورته لما يتقوم به الماده بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقليه و الأعراض صورها و يقال صورته لما يكمل به الماده و إن لم تكن متقومه بها بالفعل مثل الصحه و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صورته خاصه لما يحدث فى المواد بالصناعه من الأشكال و غيرها و يقال صورته لشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كليه الكل صورته فى الأجزاء أيضا انتهى، س ر ه

٢- توهم التناقض من جهة قولهم مادته فإنه مشعر بأنها جزء ماهيته سيما أنها معربه مايه و دفعه من جهة قولهم حامله صورته التى هي ماهيته و الحامل خارج، س ر ه

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمه هي أن المادة في كل شىء أمر مبهم - لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوه شىء ما و الصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشىء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه و صوره محصله فإنها من تلك الحثيه حقيقه من الحقائق و ليست مادة لشىء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيًا أو غير ذلك و تعصيتها و امتناعها عن قبول أشياء آخر ليس لجهه قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافى الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقه الخشبيه مثلا- لها جهه نقص و جهه كمال فمن جهه نقصها يستدعى كمالا آخر و من جهه كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا ماده و صوره و كذا [لذا] نقول حقيقه الخشب صورتها الخشبيه و مادتها هي العناصر لا- من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدده بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصه دون غيرها لأجل العله التي ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده لا ماده لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعلية إلا كونها جوهرًا مستعدا لأن يصير كل شىء بلا تخصص - فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوه صرفه (١) و إلا- يلزم الدور أو التسلسل فهى ماده المواد و هيولى الهيوليات و كونها جوهرًا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعدده لا يقتضى فعليتها إلا فعلية القوه و إنما الفرق بينها و بين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

١- تكون متجوهره كالعلم المتجوهر مثل علم النفس و العقل بذاتهما و إلا أى و إن لم تكن الهيولى قابلا محضا و قوه صرفه بل مقبولا- أيضا و لها فعلية مقابل القوه أيضا يلزم الدور إن كان قابلهما بعض مقبولاتها و قوتها بعض ما تقوى هي عليه و يلزم التسلسل إن كان غير ذلك مقدما عليها و هلم جرا، س ره

و لا- فعليه حتى فعليه القوه لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء- هذا النحو من التحصل و الفعليه لا غير دون غيرها إلا- من جهتها فهي أحسن الأشياء حقيقه و أضعفها وجودا لوقوعها على حاشيه الوجود و نزولها في صف نعال محفل الإفاضه و الوجود.

فبعد تمهيد هذه المقدمه يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقه تركيبيه- فإنها إنما تكون تلك الحقيقه بحسب ما هو منها بمنزله الصوره لا ما(١) هو منها بمنزله الماده فإن الماده من حيث إنها ماده مستهلكه في الصوره استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبه النقص إلى التمام و الضعف إلى القوه و تقوم الحقيقه ليس إلا- بالصوره و إنما الحاجه إليها لأجل قبول آثارها و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكه عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصوره مجردة عن الماده لكانت هي تلك الحقيقه بعينها لما علمت أن الماده لا حقيقه لها أصلا إلا قوه حقيقه [الحقيقه] و قوه الحقيقه من حيث إنها قوه الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصوره العالميه لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصه لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصوره العالم لو كانت مجردة لكانت عالما و الهيئه السريره لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقه البدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهيه موجود كالواجب تعالى و أشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفيه وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل في الأشعار الحكيميه.

١- لأن حقيقتها على ما علمت المبهم الدائر بين هذا و ذاك و أيضا القوه و الإبهام ليسا بشيء فعلى و زياده لفظ المنزله في الموضوعين باعتبار أن المراد الماده الأولى و الصوره الجسميه فالمواد و الصور الآخر بمنزلتها حتى البدن و النفس المجرده و الوجود و الماهيه ففي العبارة تغليب، سره

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار

و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار(١) إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه حقيقه الشىء و ماهيته.

### حكمه عرشيه:

قد انكشف لك مما ذكرناه فى هذا الفصل(٢) و من إشارات سابقه فى بعض الفصول الماضيه أن ما يتقوم و يوجد به الشىء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطه أو مركبه ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- و سائر الفصول و الصور التى هى متحدّه معها بمنزله القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعده لوجود الماهيه التى هى عين الفصل الأخير(٣) بدون دخولها فى

١- لكن الحق خلافه فإن كون الفصل الأخير كمال ذات الشىء مضمنا فيه جميع كمالته الذاتيه غير كونه تفضيلا لذاتيته و إنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن و الجامعيه، ط ره

٢- ليس المراد به أن طرو الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس و الفصول السابقه عن كونها أجناسا و فصولا مقومه و انقلابها عن ذاتها فإن ذلك من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الأجناس و الفصول من المواد و الصور السابقه على الصوره الأخيره لا يوجب بطلانها عن الشىء- لو فرض مفارقه الصوره الأخيره سائر المواد و الصور و بقاؤها بدونها و ذلك لاشتمالها على فعليه الذات و حدها و للبحث ابتناء على القول بالحركه الجوهريه و أن الأنواع الجوهريه المركبه خارجا إنما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركه جوهريه اشتداديه- و سيوافيك البحث مره بعد مره، ط مد

٣- لما فرغ من كون شئيه الشىء بالصوره لا بالماده شرع فى كون شئيه الشىء بالصوره الأخيره لا بالصور الأخر و بالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى و أنها شرائط خارجة و معدات خارجة لا شطور و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقه أو لحقائق مترتبه فى وجود واحد كوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعنى مواد و صوراً و قد ذكر قدس سره فى هذه الحكمه العرشيه- مطالب عاليه أربعه أولها أن شئيه الشىء بالصوره الأخيره فقط و ثانيها و هو لازم الأول أن لكل شىء صورته واحده و البواقى فروعها و لا- يجوز صور متعدده لشىء واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختيارا الرابع الأقوال المذكوره سابقا فى الحاشيه- و رابعها وجود الكلى الطبيعى بنحو الاقتصاد و الوسط، س ره



تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقه أخرى غير هذه الحقيقه - مثلا- القوى و الصور الموجوده فى بدن الإنسان بعضها مما يقوم الماده الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصوره الامتداديه و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية و التنميه و التوليد و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدإ الحس و الحركه الإراديه- و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدإ النطق و كل من الصور السابقه معده لوجود الصوره اللاحقه ثم بعد وجود اللاحقه ينبعث عنها و يتقوم بها فى الوجود فما كانت (١) من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروع أخيرا و تكون الصوره الأخيره مبدءا للجمع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقه (٢) الفصول و ذواتها ليست إلا- الوجودات الخاصه للماهيات التى هى أشخاص حقيقه فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيله الحس أو المشاهده الحضوريه من نفس ذاته مفهومات كليه عامه أو خاصه و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهه أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلى الطبيعى كما يظن (٣) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

- 
- ١- يعنى لها حصول تعاقبى قبل حصول مبدء الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه- فالأول بنحو الإعداد و الثانى بنحو الفرعيه و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليته إلى سر كون شيئيه الشىء بالفصل الأخير و الصوره الأخيره- و هو كونه جامعا و واجدا لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدها بنحو التكثر و التشتت، س ره
  - ٢- أى الحقائق التى يترتب عليها آثار الأشياء فهى الأشياء بالحمل الصناعى- و ماهيات الأشياء بالحمل الأولى، ن ره
  - ٣- نعم هذا نفى للكلى الطبيعى من حيث هو كلى طبيعى لا من حيث هو فافهم، ن ره

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

## فصل (٨) فى كيفية أخذ الجنس من المادة و الفصل من الصورة

### إشارة

الجنس مأخوذ فى المركبات الخارجيه (١) من المادة و الفصل من الصورة- و ربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة و صورته كما سيجىء- و كلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول و أتباعه و المفهوم من ماهية النوعيه جوهر ممتد فى الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأن نسبته (٢) إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول فى تحقيق ذلك إن لكل واحد من الهيولى و الصورة ماهية بسيطه نوعيه- تتركب فى العقل من جنس مشترك بينهما و فصل يحصله ماهية نوعيه و يقومه وجودا و ذلك هو مفهوم الجوهر و الفصلان هما الاستعداد لأحدهما و امتداد للأخرى- فكما (٣) أن الهيولى هى الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هى تلك الصورة

- ١- و إن عمم المركب فليعمم المادة و الصورة حتى يشمل العقليتين فمغايره المأخوذ و المأخوذ منه بالاعتبار حينئذ فى المركبات الخارجيه أيضا بالاعتبار فإن الجنس الطبيعى مثلا- عين المادة إلا- أن المركبات الخارجيه لما كان لها مواد و صور فالجنس العقلى مثلا مأخوذ و المادة الخارجيه مأخوذ منها فالمغايره حقيقه بهذا النحو، س ره
- ٢- يمكن أن يقال نعم و لكن للصورة وراء الجوهرية شىء آخر فعلى و ليس للهيولى وراءها شىء فىكون نظير القوى الطبيعیه حيث يسمى نباتيه مع وجودها فى الحيوان مثلا أيضا- إذ ليس للنبات وراءها شىء،
- ٣- إن قلت إذا كان كذلك لأن شئيه الشىء بفصله و سيأتى أن الجنس منغمر فى الفصل فان فيه فجوهريه الهيولى فانيه فى الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهر فى المركبات بإزاء الهيولى قلت الفصل هنا ليس شيئا فعليا يصلح لانغمار شىء و فئانه فيه بل القضيه هنا بالعكس فكأنه استثناء من القاعده لا من باب التخصيص فيها بل من باب التخصص فإنه إذا كان فصل و صورته هما من الفعليات كان الجنس فانيا فى ذلك الفصل و شئيه الشىء كانت بتلك الصورة و فى الهيولى كأنه لا فصل و لا صورته فشيئتها بالجنس كما أن شئيه العدد بالماده إذ لا صورته لكل مرتبه منه سوى المادة التى هى الوحدات، س ره

لأجل كونها ممتدة لكن كون الهیولی مستعدده لیس يجعلها شیئا من الأشياء المتحصله بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصله و قوتها فإذا نظرت إليها لم یبق منها عندك من التحصیل إلا كونها جوهرًا الذی لا یوجب إلا نحواً ضعيفاً من التحصل - غایه الضعف بخلاف الصورة فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتد و منغمر فيه كما علمت من فناء الجنس فی الفصل فالهیولی فی الجسم لیس إلا - جوهرًا محضاً له فی الوجود قابلیه التلبس بأیه صورته و صفه كانت كما أن الجنس لیس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له فی نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعه و المشخصه و الإمكان الاستعدادی فی ماده بإزاء الإمكان الذاتی فی الجنس و كذلك الصورة فی هیه الجسمیه و الاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد و هو أمر بسیط لا یدخل فی شیه لا عاماً و لا خاصاً علی ما علیه المحققون حیث ذكروا أن ذکر الشیه فی تفسیر المشتقات بیان لما رجع إليه الضمیر الذی یرز فیه لا غیر و یؤكد ذلك قول الشیخ فی الشفاء و هو أن الفصل الذی یقال بالتواطؤ معناه شیه بصفه كذا جوهرًا أو کیفاً مثاله أن الناطق هو شیه ء له نطق فلیس فی كونه شیئاً(١) له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا - أنه یعرف من خارج أنه لا - یمكن أن یكون هذا الشیه إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس فی ماهیه الجسم مأخوذاً من الهیولی و الفصل من الصورة و هكذا الحكم فی نظائره من الحقائق التركیبیه بإجزاء ما ذكرناه فیه

---

١- یعنی أن الشیه ء العام لا یحاذیه شیه ء حتی یعتبر فی الناطق و ینافی بساطه الفصل - و الشیه ء الخاص موجود و لكنه جوهر أو عرض خاص كالكیف مثلاً و لا یدل علیه الناطق نعم یعرف من خارج أنه یصدق علیه الجوهر مثلاً صدقاً عرضياً و الجوهر بالذات خارج منه جنس أو ماده و الجنس خارج من الفصل و ماده من الصورة، س ره

و لنا فى هذا المقام زياده تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لما(١) يتلى عليك من الأسرار ملتزما(٢) صونه عن الأغيار الأشرار و هو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصه ثم ذكروا أن الجنس فى المركبات الخارجيه متحد مع ماده و الفصل مع الصوره فيلزم(٣) من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

١- و فيه سر عظيم أشير إليه من أنه إذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقيقه الفصل- و الفصل الحقيقى حقيقه هو تمام الشىء و الشىء إنما صار شيئاً به لا بغيره و غيره خارج عن حاق حقيقه الشىء حقيقه و قد قالوا إن الحد الأخير فى الحد هو بعينه الحد الوسط فى البرهان فالفصل الحقيقى هو حقيقه العله و العله الحقيقه فهو جل شأنه تمام الأشياء بنحو أعلى فافهم، ن ره ٢- إذ بعد ما ثبت أن الفصول من الفصل الأول فى التركيب الأول إلى الفصل الأخير فى أى تركيب كان و الصور من الصوره الأولى إلى الصوره الأخيره كلها وجود و لا- ماهيه لها جوهرية و لا عرضيه ثبت أن العالم كله وجود و هذا مطلب شامخ كما يعلمه الحكيم الراسخ- و إذ يتراءى للأغيار مخالفه ما ذكره من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم منها كونه جزء الماهيه و من علل القوام و منها كونه أحد الكليات الخمس و منها اكتناه الماهيات بأجناسها و فصولها و منها كونه مقولاً فى جواب أى و غير ذلك و لا مخالفه بالحقيقه إذ كلامه مبنى على ارتضاء القول الرابع الذى سبق ذكره فى كيفية التركيب من الأجزاء العقلية هذا إذا جعلنا الفصل نحواً من الوجود كما هو التحقيق عنده و أما إن جعلناه ماهيه بسيطه كما هو مذهب غيره فالوصيه بصونه عن الأغيار لمخافه أنه لعلهم لم يصلوا- إلى أن الماهيه الإمكانيه الفصلية كيف لا يكون جوهرها و لا عرضاً مع أن الدليل ساق إليه- فإن فصول الجواهر و إن كانت ماهيات خاصه لا يصدق الجوهر عليها صدق الجوهر الجنسى على نفسه و هو ظاهر و لا صدقه على نوعه و إلا لتركب الفصل و إنما يصدق عليها صدقاً عرضياً- و كذا فصول الكيفيات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقاً ذاتياً بل عرضياً و كذا فى سائر المقولات- و كون الماهيه الإمكانيه إما جوهرها و إما عرضاً لا يقتضى إلا حملها مطلقاً لا الحمل بالذات فقط، س ره

٣- فيه أن اتحاد الجنس و الفصل مع ماده و الصوره الخارجيتين فى الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس و الفصل فى ظرفه لا يستلزم سرايه ما فى ظرف العقل من الحكم إلى الخارج فإن الأحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحه الحمل- و عدمها باختلاف الطرفين و كما صح استغناء الصوره الأخيره عن المواد و الصور السابقه و اكتفاء النوع عن مادته إذا تجردت صورته مع استحاله ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقلية لأن حمل الجنس و الفصل على الحد أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفه فالحق أن الوجه غير تام- و إن كان المطلوب صحيحاً بوجه، ط مد

بمعنى كونها مندرجه تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها و يلزم من هذا عدم كون الصور الجسميه و غيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه و إن صدق عليها معناه صدقًا عرضيًا- و لا يلزم (١) من عدم كونها تحت مقوله الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضيه حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فإن الماهيات (٢)

١- فهى وجودات و هاهنا و إن لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر التصريح بكون الفصول مطلقًا وجودات و سيفرع على هذه القاعده فى النكته المشرقيه أن العالم كله وجود إن قلت لا يلزم من عدم كونها جواهر و لا أعراضًا أن تكون وجودات إذ رب ممكن لا- يكون تحت مقوله من المقولات عندهم و مع هذا ليس وجودًا كالوحدته و النقطه و الحركه و نحوها فليكن الفصول من هذا القبيل. قلت الشئ ء إما وجود و إما ماهيه فإذا لم يكن ماهيه كان وجودًا و الوجود إما غير محدود و غير متناه الشده و أما أنحاء خاصه و الأول هو الواجب تعالى و الثانى هو الممكن فلا- يمكن أن لا يكون الشئ ء وجودًا و لا ماهيه و الوحده هى الوجود و النقطه عدميه و الحركه أيضا نحو وجود العالم الطبيعى كما حققه المصنف قدس سره بناء على الحركه الجوهريه- هذا على مذاقه قدس سره أن الفصول وجودات و أنه لا يمكن أن تكون ماهيات لاعتباريتها- و عدم تحصلها فصولًا عن أن يكون محصله للأجناس كما هو شأن الفصول و أما على مذاق غيره و هنا قد سلك كما يشير إليه قوله و أما الماهيات البسيطه و يدل عليه قوله إن النفس باعتبار وجودها فى نفسها جوهر باعتبار كونها فصولًا و صورته للبدن ليست جوهرًا و قرينه المقابله للطريقه الأخرى الآتية فهى ماهيات بسيطه ليست جواهر و لا أعراضًا بالذات إلا بالعرض كما ذكرنا سابقًا، س ره

٢- كنفس الأجناس العالیه التى هى ماهيات بسيطه غير مندرجه تحت نفسها لكن ظاهر ذيل كلامه و خاصه قوله أخيرًا بل الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحددها إلخ أنه يريد بالماهيات البسيطه أمثال الوجود و الوحده و الكثره و التقدم و التأخر و فساده ظاهر فإن هذه مفاهيم اعتباريه ذهنيه غير ماهويه منتزعه من الماهيات فى الأذهان و إلا كانت ماهيات معروضه للوجودين فكان للوجود وجود كل ذلك ظاهر الفساد فالأولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمحل و حمل آخر كلامه الذى يذكر فيه الوجود و كثيرًا من الوجدانيات على مجرد التنظير، ط مد

البسيطه خارجا و عقلا ليست واقعه في ذاتها تحت شىء من الأجناس و لا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما له من الأشياء حد نوعى فهو منحصر في هذه المقولات بالذات و لا يجب أن يكون لكل شىء حد و إلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود<sup>(١)</sup> و كثير من الوجدانيات فإن قلت إن الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته و نفسه التى هى صورته و قد برهن على جوهرية النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعيه كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى و ما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقه لأنها صورته أيضا و مبدأ للفصل في حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانيه اعتبارين اعتبار كونها صورته و نفسا و اعتبار كونها ذاتا في نفسها و مناط الاعتبار الأول كون الشىء موجودا لغيره و مناط الاعتبار الثانى كونه موجودا في نفسه أعم من أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره- و لما كانت الصوره الحاله وجودها في نفسها بعينه وجودها للماده فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

---

١- فالفصل الحقيقى الذى هو الوجود الحقيقى ليس بجوهر و لا عرض كما سبق- فالأشياء كلها هالكه مضمحلله فانيه في الوجود و الوجود هو الحقيقه الحقه الواحده بالوحده الحقه و هو هو لا- هو إلا- هو شهد الله أنه لا إله إلا هو فالتعينات مرتبه عن حقيقه الوجود- و ظهورها بضرب من المجاز و التبعية هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هى مرآه ظهوره- و المرآه بما هى مرآه فانيه في المتجلى فيها فلا حجاب بينه و بينك إلا عينك فارفع بما هو همك حتى يظهر لك ما هو المهم، ن ره

بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران و يتغير بحسبهما الوجودان و لهذا زوال الصورة الحاله عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرده فإن وجودها للماده و إن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها و ذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرر هذا فنقول كون الشئ واقعا تحت مقوله بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقوله بل و لا- تحت مقوله من المقولات فالنفس الإنسانيه و إن كانت بحسب ذاتها جوهرًا و بحسب نفسيته مضافًا- لكن بحسب كونها جزءًا للجسم باعتبار و صورته مقومه لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور الماديه على ما علمت فكون النفس جوهرًا مجردًا و إن كان حقًا لكن كونها مقومه لوجود الجسم صادقًا عليها و على الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره ماده الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتًا جوهرية منفردة فإن كونها حقيقه أحديه شئ ء و كونها حالًا من أحوال البدن شئ ء آخر نظير ذلك ما يقال فى دفع ما يرد على قاعده الحكماء أن كل حادث يسبقه استعداد ماده من الانتقاض (١) بالنفوس المجرده الحادثه كما هو رأى المعلم الأول و هو أن البدن الإنساني لما استدعى باستعداده الخاص صورته مديره له متصرفه فيه أى أمرًا موصوفًا بهذه الصفه من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شئ ء يكون مصدرًا للتدابير الإنسيه و الأفاعيل البشريه و هذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مجردة في ذاتها فلا محاله قد فاض عليه

١- فإنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص مع تساوى نسبهته إلى كل الأوقات و تجرده عن المواد و أيضا المستعد له لا بد أن يكون حالًا من أحوال المستعد متصلًا به و المستعد مستكملًا بذلك المستعد له و المفارق مبائن الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالًا- لها و هذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره- القائل بروحانيتها فى البقاء نعم لا يرد على الأفلاطونيين القائلين بقدم النفس و سيأتى التفصيل فى سفر النفس إن شاء الله تعالى، س ره

حقيقه النفس لا من حيث (١) إن البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمرا ماديا لكن جود المبدإ الفياض اقتضى ذاتا قدسيه و كما أن الشئ الواحد يكون جوهرها و عرضا باعتبارين - كما مر فكذلك قد يكون أمر واحد مجردا و ماديا باعتبارين فالنفس الإنسانيه مجردة ذاتا ماديه فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير و التحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنه به و أما من حيث الذات و الحقيقه فمنشأ (٢) وجودها جود المبدإ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيشه استعداد البدن و لا يلزمها الاقتران في وجودها به و لا يلحقها شئ من مثالب الماديات إلا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعده فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف.

- 
- ١- أى بالذات و إن استدعاها بالعرض و بهذا يتصحح حدوث ذاتها المجرده و استعداد الماده لها و إلا فإن كان حصول ذاتها بذاتها يكفى فيه وجود المبدإ و إمكانها الذاتى يلزم القدم، س ره
- ٢- ليس المراد أن منشأ وجودها هاهنا و فى الزمان هو الوجود أما أولا فلأن وجودها هاهنا ليس إلا هذا الوجود المادى الفعل و مقام الطبع منها لا الذات القدسيه. S\ تو بزرگی و در آئینه کوچک نمائی . و أما ثانيا فلأنه لو لم يشترط استعداد الماده هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لأعطى النفس الناطقه للنمله فالمراد أن البدن استدعى شيئا مادى الفعل و أنه متصل بالمنبع الذى هو ذاته و باطن ذاته و هو العقل الفعال الذى وجوده بمجرد الجود و الإمكان الذاتى الذى فى ماهيته فإن العقول بمجرد إمكانها الذاتى توجد من غير حاجه إلى إمكان استعدادى أو شرط آخر- و قوله و يمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون يرشدك إليه لأنه يصرح فى سفر النفس أن مراده بقدم النفس قدم العقل الكلى الذى هو باطن ذات النفس كما قال لا يلحقها شئ من مثالب الماديات و فى قوله إلا بالعرض إشاره إلى أنه لما كان حقيقه النفس و هى رقيقه المتصله به و هى شرق و برق منه فحدوث هذه المرتبه كأنه حدوث ذاتها و مسبقيه هذه بالاستعداد كأنه مسبقيه الأصل- و هذا هو الغموض الذى أشار إليه، س ره



طريقه أخرى ثم (١) إنك (٢) لو تأملت في أصولنا السابقة و تذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقه بسيطه نوريه و ذلك في حكمه الإشراق و إنيه صرفه و ذلك في التلويحات و المال واحد- إذ الظهور عين الفعلية و الوجود و قد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقه بسيطه لا جنس لها و لا فصل و ليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال و النقص في أصل الحقيقه النوريه الوجوديه لعلمت أن الذوات المجرده النوريه غير واقعته تحت مقوله الجوهر و إن كانت وجوداتها لا- في موضوع- فعليك يا حبيبي بهذه القاعده فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعه كتبه و قواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

### نكته مشرقية:

لعلك قد تفتنت مما تلوناه عليك سابقا و لاحقا بأن العالم كله وجود و الوجود كله نور و النور العارض (٣) نور على نور فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور و القوى

١- لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتى و هو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهيه بل العقول أيضا عندهم ذوات ماهيات جوهرية مخالفه بالنوع أشار إلى طريقه أخرى هي مذاق نفسه و نظرائه كالشيخ المتأله صاحب الإشراق من أن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا- ظلمه و وجودات بلا ماهيه فليست جواهر لا لأنها دون الجوهرية بل لأنها فوق الجوهرية، س ره

٢- سيأتى إن شاء الله تعالى أن الوجود الإمكانى الجارى فيه حكم العليه و المعلوليه- لا- يخلو عن ماهيه عقليه كما قيل كل ممكن فهو زوج تركيبى و كيف يمكن للعقل أن يحكم بالإمكان على ما لا ماهيه له و الإمكان بمعنى استواء النسبه إلى الوجود و العدم من لوازم الماهيه و إن كان الإمكان بمعنى الفقر من لوازم الوجود الإمكانى، ط مد

٣- ليس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الإشراقين حيث أطلقوا الأنوار العرضيه و أرادوا بها الأنوار الحسيه كأشعه الكواكب و السرج و نحوها و إن كانت هي أيضا متحدده عندهم مع الأنوار الحقيقه كالأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه الفلكيه و الأرضيه- إذ لا يليق أن يقال إنه نور على نور بل المراد به الصفات الوجوديه التى هي عوارضه مفهومها لا وجودا أو المراد بالعالم هو العالم الطبيعى حيث أثبت هو قدس سره نوريه الصور النوعيه بل الجسميه قبيل ذلك و بالنور العارض الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره السعوديه على ما هو مذهبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقا لبعض القدماء، س ره

التي هي مبادئ الأفاعيل معسكر الجنود النفس النورية الأسفهبديه في عالم الأضداد و محلا لأنوارها و آثارها و تلك القوى و الآلات مع أمير جيشها جميعا- وجودات صرفه و أنوار محضه كسرج متفاوتة في النور مترتبه بحسب النضد و الترتيب- بعضها فوق بعض مشتعله من نور واحد بل مقهوره تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال(١) الأنوار الضعيفه في مشهد النور القوى في التأثير و الإناره فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها أشعه و أنوارا و أضواء للذات الأحديه الواجبيه- إذ الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السماوات و الأرض إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء عاقله ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أعراض و أنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقله فاعله و سياتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها إن شاء الله تعالى.

### ذكر إجمالي:

كلما كانت الصورة أشد فعليه و شرفا و نوريه كانت(٢) المادة القابله لها أشد انفعالا و خسه و ظلمه.

### ذكر تفصيلي:

الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخسه و مركز دائره الشر و الوحشه تلك عجوزه شوهاء لم يصادفها نفس نوريه إلا بعد تحليلتها بحلل الصور الجسميه و النوعيه و تنورها بنور القوى و الكيفيات و خروجها

١- كعدم استقلال الكواكب بالإناره في مشهد نور الشمس في النهار، س ره

٢- و ذلك لأن القابل لا بد أن يكون خاليا عن المقبول و إذا كان المقبول فيه كل الفعليات كان القابل عن الجميع خاليا و فيه يازائها أعدام و قوى و لهذا خلق الإنسان من ضعف- و مادته أضعف شىء و أخسه، س ره

عن صرافه قوتها و سذاجه وحشتها و ظلمتها و حيث تحقق أن مبدأ تلك الصور- و القوى و الكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها و أنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى و الكيفيات التي كانت ألبستها و حللها صارت كأنها راجعه إلى صرافه هيوليتها المعراه عن كل حليه و صفه في نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق و التلاشى موحشه للطبع مستكرهه عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤيه أجساد الأموات الإنسانيه و انقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم

## فصل (٩) في تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه

### إشاره

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إن للموجودات صور مجردة في عالم الإله (١) و ربما يسميها المثل الإلهيه و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقيه و أن الذي يدثر و يفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمه (٢) توجب وجود شيئين في كل شىء كإنسانين (٣) في معنى الإنسانيه إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول

١- عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبيه و أحكام الوجود عليها غالبه- و أحكام الإمكان فيها مستهلكه، س  
ره

٢- القسمه العقليه توجب وجود شيئين في كل شىء مستقل جوهرى إذ سيأتى أن لا رب نوع عندهم للعرض و لا رب جنس و لا لجزء الشىء مطلقا كالرجل و الجناح و نحوهما، س ره

٣- و قولهم هذا كقولهم الإنسان منه قار و منه سيال و الأين منه قار و منه سيال و كذا في الكيف و الوضع و غيرهما و المراد بمعنى الإنسانيه هو الكلى الطبيعى الصادق على الإنسان و السيال و الإنسان الثابت المعبر عنه بآدم الأول في كلام مولانا و سيدنا على ع، س ره

مفارق أبدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا(١) الوجود المفارق وجودا مثاليا و جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورته مفارقه و إياها(٢) يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد- و جعلها(٣) العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إياها تتناول و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى و يقولان إن للإنسانيه معنى واحدا موجودا يشترك فيها الأشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى و نحن بعون الله و توفيقه نذكر أولا وجوده ما قيل فى تأويل كلامه و ما يقدر به فى كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندى فى تحقيق الصور المفارقه و المثل.

فقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيه(٤) المجرده عن اللواحق لكل شىء القابله للمتقابلات و لا شك أن أفلاطون الذى أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلاله شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقه بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيه لا بشرط

١- وجه التسميه أمران أحدهما أن أرباب الأنواع مثالات لما فوقها كأسمائه تعالى- و صور أسمائه كالإنسان اللاهوتى مثلا و الآخر أنها أمثله لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعه، س ره

٢- هذه المثل الإلهيه ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مر فى مبحث الوجود الذهني أن إدراك الكليات مشاهدته النفس المثل النوريه و لكن عن بعيد، س ره

٣- اعتقدوا أن العلوم الكليه و البراهين اليقينيه تؤم نحو هذه و تنالها إذ المقدمات الكليه تقام على الكلى و الجزئى لا- يكون مكتسبا و على الأمر الدائم لا الدائر و الزائل و هذه المثل و أحوالها هى الكليات الوجوديه الدائمه التى تنال بالحدود و الرسوم و البراهين ذواتها و صفاتها و لكن مراتب النيل متفاوتة، س ره

٤- ليس المراد الماهيه المجرده المصطلحه إذ لا وجود لها و لو فى الذهن بل المجرد فى مرتبه ذاتها يعنى ماهيه المطلقه، س ره

اقتران شىء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط (١) بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الإنسانى واحدا بالمعنى - كونها واحدا بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد فى كثيرين و الجهل بأن الإنسان إذا لم يكن فى حد ذاته شيئا من العوارض كالوحده و الكثره لزم أن يكون القول - بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدى أو غير ذلك مما هو معاين لحدده قولاً مناقضاً أو الظن (٢) بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أن إنسانيه واحده بعينها باقيه كيف و التفرقه بين هذه الأمور و التمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء.

و قال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأبى أفلاطون و أرسطو إنه إشاره إلى أن للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقيه لا تبدل و لا تتغير و بين ذلك بعض (٣) المتأخرين حيث قال إن فى عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبيعى و لا شك فى أن يتحقق شىء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحده

١- هذا على سبيل إرخاء العنان و التنزل فإن بناء كلامه الأول على مجرد الماهيه فى المرتبه عن جميع الأشياء التى منها الوحده و لو بالمعنى و بالعموم و بناء كلامه هذا على اتصافها بالوحده و لكن الوحده بالعموم لا بالعدد، س ره

٢- يلزم أن يظن أفلاطون أن معنى قولهم الماهيه المطلقه من الإنسان مثلاً موجوده دائماً - أنها واحده بالعدد باقيه دائماً حيث يقول إن الإنسان العقلى أبدى غير دائر و يريد به الماهيه المطلقه على زعم الشيخ مع أن معناه أنها باقيه بتعاقب الأشخاص لأن نسبه الكلى الطبيعى إلى أشخاصه نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم فهو متحد بأشخاصه وجوداً فوجوده وجودات بالحقيقه، س ره

٣- و لا يخفى أن فى كلام ذلك البعض اضطراباً حيث خلط بين الكلى الطبيعى - و الكلى العقلى لأن بعض الأحكام التى ذكرها يناسب الطبيعى كقوله منظوراً إلى ذاته و كالحمل لأنه وظيفه نفس الطبيعه و المفهوم كالتجرد عن التجرد و الإطلاق و كقوله يلزم أن يكون التشخص عارضاً خارجياً فإن قولهم بأن التشخص هذيه الماهيه و تعينها ليس أمراً ينضم إلى الماهيه فهو عارض تحليلى لا - خارجى إنما هو فى الطبيعى و لو أراد العقلى لقال لزم أن لا يكون الكلى كلياً بل شخصياً و حينئذ يكون بيان ذلك البعض كبيان الشيخ و بعضها يناسب الكلى العقلى كقوله متشخص بالتشخصات العقلية و قوله بأنه موجود فى العقل و هذا هو الأظهر فيحمل قوله منظوراً إلى ذاته على ذاته الموجوده بالوجود العقلى و يصح الحمل بأن الكلى العقلى حقيقه و الأفراد رقائقه و الحقيقه هى الرقائق بنحو أعلى و التجرد عن التجرد و الإطلاق باعتبار أنهما وصف له ليسا فى مقام ذاته البحثه و أما لزوم العروض الخارجى فى التشخص للعقلى حينئذ فلا - ينافى لزوم شىء آخر فهو أيضاً واقع من فرض وقوع الكلى العقلى بما هو كلى فى الأعيان يعنى الخارج - و على هذا كان هذا البيان بياناً آخر غير بيان الشيخ بل يؤول إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أن إدراك الكليات مشاهده المثل عن بعيد و لكن تزييف المصنف قدس سره إياه ناظر إلى أنه رميه من غير رام فإنه جرى على لسان القائل من غير استشعار و إلى أنه يستقيم فى وجود المثل لنا و لم يصح وجودها فى أنفسها لعدم قيام الكليات العقلية بذواتها بل بالنفوس، س ره

و الكثره و غيرهما من الأعراض الزائده على الإنسانيه و هو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد و عمرو و الإنسان المجرّد عن العوارض الخارجيه المتشخصه بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمرو التفت لا محاله إلى معنى مجرد من العوارض الغريبه حتى إنه مجرد عن التجرد و الإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محاله فإما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج أو فى العقل- و على الأول لزم أن يكون المشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهيه فى الوجود- فتعين الثانى و هو كونه موجودا فى العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه و هذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا- اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية فى العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه و هذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية فى الأعيان بحيث هى ماهيات كليات للأفراد الخارجيه.

قلت لعل مراده بالأعيان العقول(١) فإنها أعيان العالم الحسى و العالم

---

١- أى عقولنا و هذا ليس فيه استبعاد لأن ما فى عقولنا موجودات مجردة جمعيه دائمه و هى أطوار لعقولنا فهى بأن يكون موجوده أصيله ذوات أظله و الأفراد الطبيعيه ظلالاتها أولى، س ر ه

الحسى إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه و هذا التأويل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون و الأقدمين و تشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن تلك الصور موجوده فى الخارج قائمه بذواتها لا فى موضوع و محل و قد نقل عنه أنه قال إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نوريه و عن هرمس أنه كان يقول إن ذاتا روحانيه أُلقت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام و لو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحه على أن لكل نوع موجودا مجردا شخصا فى العالم الإبداع- لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابى من أنه يجب من أقوالهم أن يكون فى العقول(١) خطوط و سطوح و أفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك و الأدوار و أن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفه و طب و هندسه و مقادير مستقيمه و آخر معوجه و أشياء بارده و أشياء حاره و بالجمله كيفيه فاعله و منفعله- و كليات و جزويات و مواد و صور فى شناعات آخر و قال شيخنا و سيدنا و من إليه سندنا فى العلوم أدام الله علوه و مجده فى بعض كتبه(٢) العقليه أن القضاء على ضربين مختلفين علمى و عبنى و كما يصح أن يعنى به ظهور فى العلم و تمثل فى العالم العقلى فكذلك يصح أن يعنى به وجود فى الأعيان و علمناك أنه يمتنع اللانهايه بالفعل فى القدر لأن القضاء قرب القضاء و القدر وراء ما لا يتناهى و لا يضيق عن الإحاطه بجمله ما لانهايه له مجمله و مفصله و هو واسع عليم و أن ما يوجد فى وعاء الدهر و يتم وجوده التدريجى بالفعل فى أفق التغير و يبقى تحققه بتمامه فى وعاء الدهر بقاء دهريا لا- زمانيا فإنه يجب أن يكون متناهى الكميّه سواء كان فى الآزال أو فى الآباد و أن

الماديات

١- فيه نظر لأنهم لا يثبتون للأعراض أرباب أنواع، س ره

٢- هو الأفق المبين، س ره

ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينى فى وعاء الدهر الوجودى عند رب القضاء و القدر متأخره عن حصول موادها بل هى و موادها بحسب ذلك فى درجه واحده- فلو سمعتنا نقول إن الماديات إنما هى ماديه فى القدر و فى أفق الزمان لا فى القضاء الوجودى فى وعاء الدهر و فى الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه أنا نعنى بذلك سلب سبق الماده فى ذلك النحو من الوجود لا مفارقه الماده و الانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجردا باعتبار آخر و أحق ما يسمى به الموجودات الزمانيه بحسب وقوعها فى القضاء العينى أى تحققها فى وعاء الدهر المثل العينيّه أو القضائيه و الصور الوجوديه أو الدهريه و بحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أفق الزمان الأعيان الكونيه أو الكائنات القدريه فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل و إنى لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائيه أساءوا به الظن و استناموا إلى ما سولته لهم أو هامهم و قصروا فى الفحص [و فرؤا] و وقرؤا [و فرؤا] على وقيعتهم فى المثل الأفلاطونيه و عد مساويها- فلم يكن احتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمه و تفاشى ديجور الظلمه انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات و الزمانيات و إن كانت فى أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض مفتقره إلى الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع الموجبه لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطه علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا و انكشافا تاما وجوديا فى درجه واحده من الشهود و الوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحثيه فلا تجدد و لا زوال و لا حدوث لها فى حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانيه و أوضاع جسمانيه- فحكمها من هذه الجبهه حكم المجردات عن الأمكنه و الأزمنه فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقه إلا هذا المعنى دون غيره لثلا يرد عليهم المحذورات



الشيعة المشهوره و لك(١) أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنه التي وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنها متعدده في وجوداتها و المنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف و التجرد أيضا مستلزم للوحده كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

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

و أما ثانيا فلأن تلك المثل نوريه عظيمه ثابتة في عالم الأنوار العقليه- و هذه الأشباح المعلقه ذوات أوضاع جسمانيه منها ظلمانيه يتعذب بها الأشقياء- و هي صور سود زرق مكروهه يتألم النفوس بمشاهدتها و منها مستنيره يتنعم بها السعداء و هي صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

١- الأولى أن يدفع هذا التأويل بأن كلا- من الأنواع الطبيعيه مأخوذه هكذا أي متدليه بالمبادئ العاليه و متعلقه جميعا بالحق المتعال إنما هي مقام ظهور تلك المثل النوريه لا مقام خفائها و قاعده مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعده بنحو أبسط و أعلى فكلما أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينيه بما هي واقع في وعاء الدهر لها البقاء الدهري و الوحده الحقيقيه و أنها المسلوب عنها أحكام الماده و أمثال ذلك مقبوله و لكنها بهذا الاعتبار- يصح أن يقال لها إنها قاعده مخروط نورها و إنها مقام ظهورها و مقام وحدتها في الكثره لا غير- مع أن لها مقام تنزه و مرتبه جمع جمع و مقام كثره في وحده أيضا و هي في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معراه بلا تعريه معرف فلم يثبت ذواتها و هذه الماديات مأخوذه بنحو التدلي بالحق و إن كانت دهرية و لكن وعاؤها أداني الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النوريه فإن أوعيه وجودها أعالي الدهر و أما ما ذكره المصنف قدس سره في الدفع من أنه لا ريب في أنها متعدده في وجوداتها فالسيد قدس سره ينادي بأنها بما هي مضافه إلى المبدأ الواحد واحده و من الكلمات المأثوره عن الحكماء أن الأزمنه و الزمانيات كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه- بالنسبه إلى المبادئ العاليه، س ره

و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون و معلميه و حكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطه الفلكيه و العنصرية و مركباتها النباتيه و الحيوانيه عقل واحد مجرد عن الماده معتن في حق ذلك النوع- و هو صاحب ذلك النوع و ربه

**و قد استدل على إثباتها بوجوه.**

### **الأول ما ذكره في المطارحات**

الأول (١) ما ذكره في المطارحات و هو أن القوى النباتيه من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض أما على رأى الأوائل فحلولها في محل كيف كان (٢) و أما على رأى (٣) المتأخرين فحلولها في محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافيه في تقويم وجود الهيولى و إلا- لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصرية- و إذا كانت الصور كافيه في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثه المذكوره أعراضا و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخارى أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذى هو دائم التحلل و التبديل فيتبدل القوى الحاله بتبدل محالها و إن كان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحراره سواء كانت غريزيه أو

١- يرد على الوجه الأول و الثانى من الوجوه الثلاثه أن المشاء لا- يآبون عن نسبه الحوادث- التى فى عالم الماده إلى الجوهر العقلى المفارق غير أن الجوهر المفارقة متساوى النسبه إلى الجميع فلا بد فى وجود كل خصوصيه من وجود مخصص تتم به العليه و تصدر به الخصوصيه- و لو كان المخصص أيضا مفارقا عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادى يلزمه وجود الحادث بالضروره و هذا هو المخصص المادى الذى تنسب الحوادث الماديه إليه مع مشاركته الجواهر المفارق و لا دليل على أزيد من ذلك، ط مد

٢- لأن الحال و العرض عندهم متساويان و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه، س ره

٣- فيه نظر لأن تقومها فى الوجود بدون القوى لا- يوجب العرضيه لجواز الاحتياج فى التنوع و العرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و النوعيه جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشاءون بجوهرية الصور النوعيه يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ فى إلهيات الشفاء الموجود على القسمين أحدهما الموجود فى شىء آخر ذلك الشىء الآخر متحصل القوام و التنوع وجودا لا- كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقتة لذلك الشىء و هو الموجود فى موضوع و الثانى الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفه فلا يكون فى موضوع البتة و هو الجوهر انتهى، س ره

غريبه عنها عليها سلطته فالأجسام النباتيه لاشتمالها على رطوبه و حراره- شأنها تحليل الرطوبه فيتبدل أجزاءها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوه و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ(١) للمزاج بالبدل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوه و الأجزاء الباطله لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوه و الأجزاء التى ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن(٢) القوه الناميه تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خلا [خلالا] تستلزم(٣) تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفه و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفه الماهيات و الجهات- فهذه الأفاعيل المختلفه مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنه و التخاطيط المستحسنه لا- يمكن صدورها عن طبيعه قوه لا إدراك لها و لا ثبات فى النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبره فليس بحق و إلا لكانت ضائعه معطله ممنوعه عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوه المسماه عندهم بالمصوره قوه بسيطه فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيره- فى حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح

١- أقول الحافظ و المستبقى له إنما هو القوه الباقية بقاء تدريجيا اتصاليا لأنها زمانيه لا يمكن لها البقاء الدفعى و أثرها أيضا له البقاء بهذا النحو، س ره

٢- إما عطف على مضمون الكلام السابق و إما عله قبل المعلل و معلله قوله فهذه الأفاعيل المختلفه إلخ فهذا التعليل بمنزله لما الرابطه، س ره

٣- أقول لو أحدثت القوه خلا فكانت مولمه لأن تفرق الاتصال سبب الألم بل تحدث مقدارا تعليميا ثم آخر و هكذا على نحو الاتصال التدريجى و على سبيل الترائد الكمى- و كما أن المقادير المترائده متصله واحده كذلك كل تمادى فى الأقطار واجد لاتصاله- فليس فيه تحريكات إلى جهات، س ره

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك و ما انضم إليه من الحكم و عجائب الصنع التي في كتاب الحيوان و النبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبه و الأعمال الغريبه لا يمكن صدورها عن قوه لا تصرف لها و لا إدراك بل لا بد و أن تكون صادرة عن قوه مجردة عن المادة مدركه لذاتها و لغيرها و يسمى (١) تلك القوه المدبره للأجسام النباتيه عقلا و هو من الطبقة العرضيه التي هي أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوه الفاعله لأبداننا و المدبره لها هي نفوسنا الناطقه.

قلنا نحن (٢) نعلم بالضروره غفلتنا عن هذه التدابير العجيبه و نجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذيه في الأعضاء المختلفه المتباينه و لا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق و ذهابها إلى الأعضاء المختلفه و الأوضاع و الجهات و صيرورتها مشكله بالأشكال المختلفه و التخاطيط العجيبه فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا و ليست (٣)

١- لا- حاجه في إثبات القوى المفارقة التي من الطبقة العرضيه من العقول إلى إبطال القوى المقارنه و الطبائع بل هي وسائط فيض المفارقات فإنها أجل و أعلى من مباشره الأفعال المحدوده الجزئيه الجرميه فالمقارنات مسخرات بأيدي قدره المفارقات و الكل المسخره بيد خالق القوى و القدر على أن الأفعال العجيبه لا تستلزم العلم و الرؤيه لمبايها أ لم تر إلى النحل و مسدساته و إلى العنكبوت و مثلثاته و إلى الطبيعه و صنعها الشكل الصنوبري في النار- و الشكل الكروي في القطرات و في أجزاء الأهوائيه التي في زبد الماء و في الرغوه تأسيا بأصله و غير ذلك، س ره

٢- إن أراد عدم علمنا تركيبيا فمسلم و لكن ليس بواجب و إن أراد عدم علمنا و لو علما بسيطا فممنوع كيف و هو نفسه أثبت العلم البسيط الحضورى للنفس بالقوى و أفاعيلها في مسأله العلم الإلهي، س ره

٣- بلى ليست مركبه لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متفاضله كالنور الذي عنده حقيقه بسيطه إلا أنها متفاوتة بالتمام و النقصان مرتبه منه كالنور الأقهري و مرتبه كنور الشمس و القمر فالنور الأسفهد له مرتبه فيها فاعل بالرضا و مرتبه فيها فاعل بالقصد و مرتبه فيها فاعل بالطبع و مع ذلك بسيط واحد وحده حقه ظليه- كيف مد الظل نقش أولياء است\Z كو دليل نور خورشيد خدا است ، س ره

مركبه لتفعل بجزء و تدر ك بجزء آخر

### الوجه الثانى أنك إذا تأملت الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعہ بمجرد الاتفاقات

و إلا لما كانت (١) أنواعها محفوظه عندنا و أمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من النخل غير النخل و من البر غير البر و ليس كذلك بل هى مستمره الثبات على نمط واحد- من غير تبدل و تغير فالأمور الثابته على نهج واحد لا- بيتنى على الاتفاقات الصرفه ثم الألوان الكثيره العجيبه فى رياش الطواويس ليس كما يقول المشاءون من أن سببها أمزجه تلك الريشه مع أنهم لا برهان لهم على ذلك و لا يمكنهم (٢) تعيين

١- أى كانت منقطعه و أمكن حينئذ أن يحصل إلخ أى كانت مختلفه متبدله و إذ لا انقطاع و لا تبدل فلها أرباب و مثل هى مباديها و غاياتها فلا- اتفاق بمعنى أنه لا- مبدأ لها و لا بمعنى لا غايه لها و هنا مقدمه أخرى مطويه هى أن هذه الأنواع كثيره متبائنه و البارى تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لأجل استنادها إلى البارى تعالى بلا وسائط و فيه نظر لأنها إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال كما يقوله المشاءون لم يلزم اتفاق- فالصواب فى تقرير كلامه أن مراده ليس محض إثبات الفاعل و الغايه لها بل المساواه فى النوعيه أيضا منظوره فنقول انحفاظ الصوره النوعيه لأفراد نوع لو لم يكن بمثال نورى لكان كالصوره الشخصيه الواقعه بالاتفاق بالماده و عوارضها و لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا يقع بالمره فى دار الحركات و الاتفاقات فإذا كان صوره نوع الإنسان مثلا محفوظه فلها فى عالم الإبداع مثال أزلى أبدى هذه ظلله انحفاظها به و هى و هو متماثلان كما يرشدك وجه التسميه بالمثل بخلاف ما إذا استندت إلى الجهات التى فى العقل الفعال فإنها مثل الوجوب و الإمكان و علمه بذاته و علمه بمباديه القريبه و البعيده و معلوم أنه لا مساواه و لا مماثله بينها و بين الصوادر، س ره

٢- لا بأس بعدم التعيين إذ لا ضبط للجزئيات و لا كمال للنفس فى معرفه تلك الجزئيات- فيكفى أن الكل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا إلى نفوذ الأشعه و اختلاطها، س ره

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفه من غير مراعاة قانون مضبوط فى ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسميه جوهر مجرد نورى قائم بنفسه هو مدبر له و معتن به و حافظ له و هو كلى ذلك النوع و لا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه فيه و كيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه و هو يعقل ذاته و غيره و له ذات متخصصه لا يشاركها فيه غيره و لا يعتقدون بأن رب النوع الإنسانى أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحيث يكون ذلك النوع قابلا و مثالا لذلك العقل المجرد فإنهم أشد مبالغه فى أن العالى لا يحصل لأجل السافل الذى تحته بالمرتبه و لو كان (١) مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر و هكذا إلى غير النهايه و ذلك محال بل (٢) الذى يعنون به أن رب النوع لتجرده نسبتة إلى جميع أشخاص النوع على السواء فى اعتنائه بها و دوام فيضه عليها و كأنه بالحقيقه هو الكل و الأصل و هى الفروع (٣)

١- اعلم أن كلا من الصنم و ربه مثال للآخر و إن أطلق فى الأكثر على ربه فالمثال فى قوله قابلا و مثالا تعبير عن الصنم و هاهنا تعبير عن ربه. إن قلت أى ملازمه بين اعتقادهم هذا و بين عدم انتهاء المثل إلى حد. قلت هذا مذكور فى حكمه الإشراق و بيانه كما فى شرحها للعلامه أنه بناء على استحاله أن يكون صورته بلا معنى و إذا كان كذلك لزم أن يكون للمثال الذى هو رب الصنم مثال آخر لأنه أيضا صورته شخصيه لا بد أن يكون له معنى و هكذا ثم مراد الشيخ بالقلب هنا مثل الجسد للروح- و مراد المصنف قدس سره به فيما بعد حيث يقول لم يوجد أصحاب الأنواع من المبدع الأول لتكون مثلا و قوالب لما تحتها مثل الهندسه و البرنامج فتفظن، س ره

٢- أى بالكلى فهذا القول متعلق بقوله و لا يعنون بالكلى إلخ قال فى حكمه الإشراق و هو كلى لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوى نسبه الفيض إلى هذه الأعداد و كأنه الكلى و الأصل و ليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه، س ره

٣- فيه أن هذه القاعده على ما ينتجه ما أقيم عليه من البرهان لا تقتضى أزيد من لزوم تحقق المرتبه الشريفه من الوجود على فرض تحقق المرتبه الخسيسه منه و أما كون كلتا المرتبتين داخلتين تحت ماهيه واحده نوعيه فلا- فالوجودات النوعيه الماديه تستدعى أو تكشف عن وجودات مجردة سابقه عليها مسانخه لها فى الكمال و أما كون كل وجود مجرد منها مثلا لمسانخه المادى داخلا تحت ماهيه النوعيه فلا هذا و لقد أحس المصنف ره بهذا الإشكال إذ ذكر بعد إيراد الوجوه الثلاثه أنها لا تكفى لبيان كون المثال العقلى من نوع أصنافه مشاركا معها فى الماهيه النوعيه- و مجرد تحقق كمال موجود ماهوى فى موجود آخر لا يوجب اندراج ذلك الموجود الآخر تحت الماهيه النوعيه للأول كما أن العقول العالیه تشتمل على كمالات الأنواع الماديه مع أنها تغايرها ماهيه- و الواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجميع و لا ماهيه له و قد ذكر المصنف ره فى مواضع من كلامه- أن من الجائز أن يختلف حال مفهوم واحد بعينه بالنسبه إلى مصاديقه فى ذلك كالعلم فإن علم الإنسان الحصى كيفيه نفسانيه و علم النفس بذاتها جوهر نفسانى و علم العقل بذاته جوهر عقلى- و علم الواجب بذاته المتعالیه عين وجوده الذى لا- ماهيه له و المفهوم فى الجميع واحد، ط مد

## الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعده إمكان الأشرف و الأخص

### إشاره

فإن الممكن الأخص إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله- و برهانه(١) المذكور في كتبه و لما كان عجائب الترتيبات و لطائف النسب واقعه في العالم الجسماني من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركباتها و كذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانيه و الغرائب الجسمانيه من أحوال قواها و كيفيه تعلقها بالأبدان و لا- شك أن عجائب الترتيب و لطائف النسب و النظام الواقع(٢) في العالم العقلي النوري أشرف و أفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف و غرائب الترتيب و عجائب النسب في العالم الجسماني أظلال و رسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق و الأصول و الأنواع الجسمانيه فروع لها حاصله منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونيه لا يقولون للحيوانيه مثال و لكون الشئ ء ذا رجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخر

١- و كذا مذكور في إلهيات هذه الأسفار، س ره

٢- أي لو وقع بعد ما كان ممكنا بالذات و هكذا معنى قوله كيف و غريب الترتيب إلخ- فلا يتوهم مصادره في كلامه، س ره

و كذا لا يقولون (١) لرائحه المسك مثال و للمسك مثال آخر و لا لحلاوه السكر مثال و للسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانيه له أمر يناسبه فى عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام فى عالم النور المحض له هيئات نورانيه [روحانيه] من الأشعه العقليه- و هيئه اللذه و المحبه و العز و الذل و القهر و غير ذلك من المعانى و الهيئات فإذا وقع ظله فى العالم الجسمانى يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبه و السكر مع الطعم الحلو أو الصوره الإنسانيه أو الفرسيه أو غيرهما من الصور النوعيه على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيبتها و أوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجرده هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب

**و لا شك أنها فى غاية الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء**

**منها عدم بلوغها حد الإجداء**

حيث (٢) لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقليه أهى من حقيقه أصنامها الحسيه حتى إن فردا واحدا من جملة أفراد

١- أى لا- يقولون برب النوع للعرض مطلقا إذ لو كان هناك عرض لم يكن فى مقام موضوعه و كان للموضوع استعداد ذلك العرض و قوته فكان فى عالم الإبداع قوه و ماده فالعرض متجوهر و قائم بذاته يعنى أن المسلك هناك كان رائحه قائمه بذاتها هذا على التحقيق من المثليه- و أما على مجرد المثاليه بمعنى المناسبه فكما ذكره الشيخ الإلهى من أن هناك بإزاء هذه الأعراض و هيئات عقليه نوريه و هيئات المحبه و اللذه و غير ذلك، س ره

٢- أقول كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعده إمكان الأشرف- فيستنبط منه اتحاد المثل مع أصنامها فى الماهيه لأن المشهور عند المعتبرين لهذه القاعده اشتراط اتحاد ماهيه الشريف و الخسيس حتى يلزم من إمكان الخسيس إمكان الشريف إذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهيه ممكنه لو أمكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنع لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعده فيه إذ يقال حينئذ لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الأشرف قبل الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط فى إلهيات هذا الكتاب و أيضا قد قررنا بالمساواه فى النوعيه دليله المذكوره من نفى الاتفاق و أنه لا يحصل البر من الشعير، س ره



كل نوع جسمانى يكون مجردا و الباقي ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجرده مثلا لنوع مادي لا مثلا لأفاده و المروى عن أفلاطون و تشنعات المشاءين عليه يدل دلالة صريحه على أن تلك الأرباب العقليه من نوع أصنامه الماديه و يؤيد ذلك تسميه حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبتة التى يسمونها هوم التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونها هوم إيزد(١) و كذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه أرديهشت- و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبه و العليه لا- على المماثله النوعيه كما يدل عليه قوله فى المطارحات و إذا سمعت أنبأذلس و أعاثاذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم و لا تظن(٢) أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانيه ألفت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثلنا انتهى.

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

كيف يكون(٣) ذات بسيطه نوريه مثلا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النوريه و المماثله بين المثال و الممثل له و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر- و العرضى بإزاء العرضى.

- ١- أى يسمون صاحب النوع به بناء على كون إيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافه معنويه لاميه كما لا يخفى، س ره
- ٢- أقول مراد الشيخ قدس سره نفى الماديه و لواحقها لا نفى المماثله، س ره
- ٣- فهذا ترق من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثاليه فضلا عن المثليه و إنما يصحان على قواعدنا من أصاله الوجود و تشكيكه و جواز الحركه الجوهريه و نحو ذلك، س ره

## و منها أن تلك الأرباب عنده من حقيقه النور و الظهور

و أصنامها إما برازخ (١) أو هيئات ظلمانيه و أى مناسبه بين الأنوار و هيئاتها النوريه و بين البرازخ و هيئاتها الظلمانيه كيف و جميع الأنوار المجرده العقليه و النفسيه و المحسوسه الكوكبيه و العنصريه عندهم حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف بينها إلا بالشده و الضعف أو بأمور الخارجه و الأنوار العقليه العرضيه (٢) التى هى أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفه الذوات كما هو رأيه فى أن أثر الجاعل الماهيه دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنيه و لا- شك أن اختلاف الآثار- إما لاختلاف فى القابل أو لاختلاف فى الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محاله و إذا كان آثار العقول مختلفه و ليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جمله معلولاتها المختلفه مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلك الفعاله إذ لا- اختلاف بينها إلا بالكمال و النقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضا على هذا المنوال و هذا أيضا مما يوقع الطمأنينه فى أن آثار العقول و المبادئ الرفيعه التى هى إنيات وجوديه نوريه يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكليه و أن اختلاف الماهيات المنتزعه عن أنحاء

١- أى أجسام أو هيئات ظلمانيه كلمه أو لمنع الخلو أو التقسيم من قبيل تقسيم الكل إلى أجزاءه لا الكلى إلى جزئياته، س ره  
 ٢- لأنها طبقه متكافئه لا ترتيب على و معلولى فيها كما فى طبقه الطوليه من العقول ثم إن حاصل هذا الاعتراض إبداء تهافت بين مذهبي الشيخ الإلهى قدس سره من القول بأرباب الأنواع و القول بأصالة الماهيه إذ بمقتضى تطابق العوالم و الأظله و ذوات الأظله ينبغى أن يكون اختلاف الأصناف كاختلاف أربابها بالشده و الضعف لا التباين و ذلك إنما يستقيم إذا كان الوجود أصلا حتى يكون هو حقيقه تلك الأصنام و يكون اختلافها أيضا بالشده و الضعف لا الماهيه التى هى مثار الاختلاف النوعى و حينئذ لا- يتأتى التطابق المذكور أو يطرح مذهبه أن الأنوار مراتب حقيقه واحده بل يقول بتخالفها النوعى و هذا ما قال فى الشواهد على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفرادا ذاتيه لأنواع كثيره مختلفه الحقائق، س ره

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شده و ضعفا و تقديما و تأخيرا- و تركيبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبتها الواقعه بينها لوازم متخالفه أ ما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفه الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و النسب خواص عجيبه و آثار غريبه يعلمه أصحاب العلوم العديده و الصنائع النجوميه

### تنبيه:

فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانيه فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له و ذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى ماده و لا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقره إلى ماده في ذاتها أو في فعلها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا- و قول بعضهم إن الحقيقه الواحده كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره و لو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئه فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غايه نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شىء حلول يشاركه في الحقيقه المشتركه بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشده و الضعف و علمت (١) أيضا أن كلا- من الأنواع الجسمانيه يتنوع و يتحقق و يتقوم بمحض الصوره النوعيه التى هى متحدته مع الفصل الأخير و ماده في الجميع أمر مبهم وجودها قوه شىء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهيه ناقصه متحدته

١- هذا ترق مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عدا الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقه للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شئيه النوع الأخير بالحقيقه بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزله الشرائط و الآلات ففى الحقيقه هذه الأنواع التى هى أصنام لأربابها حقائقها الفصول الأخيره و الصور البسيطه ففى هذا الإنسان الطبيعى أيضا لا عبره بالهولويه و الجسميه و النمو و الإحساس بالآلات المتشبهه و نحوها، س ره

مع الفصل و باقى الصور و القوى و الكيفيات و مبادئ الفصول فى المركب بمنزله الشرائط و الآلات و الفروع لذات واحده هى بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التى فيها أطلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى أربابها النورية- و نسبة صاحب النوع الإنسانى المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية و النباتية كنسبه الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية و الفرسية و الثورية و غيرها من الأنواع و إن كانت مفتقره فى عالمنا هذا إلى أن تقوم بماده حسيه فهى غير مفتقره فى العالم العلوى إلى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى مجردة عن الماده قائمه بذاتها مستغنيه عما تحل فيه كما أن الصور الذهنيه و هى المأخوذه من الأمور الخارجة أعراض قائمه فى الذهن لا- تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذه من الجواهر القائم بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصله فى الماده من تلك المثل المجرده العقليه الأفلاطونية فإن للصور المجرده العقليه كماله فى حد ذاتها و تماميه فى ماهياتها به تستغنى عن القيام فى المحل و أما الصور الجسمانية التى هى أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر(1) الصوريه الموجوده فى الذهن المأخوذه من الأمور العينية المادية فإنها و إن كانت مجردة عن الماده فى العقل فهى غير مجردة عن الماده فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقليه التى هى أرباب الأنواع- فإنها و إن كانت مجردة فى عالم العقل فأصنامها و أطلالها الجسمانية أعنى الصور النوعية غير مجردة عن الماده و لا يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقليه القائم بذواتها فى عالم

---

١- الصور الذهنيه فى الموضوعين متعاكسه الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن- كانت فى الأول مشبها بها للصور القائم بالماده و باعتبار تجردها فى العقل كانت فى الثانى مشبها بها للصور المجرده التى فى عالم الإبداع، س ر ه

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق - لتكون مثلا و قوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغايه و لا يصح فى العقول هذا فإنهم أشد مبالغه من المشاءين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيه أصنام و أظلال لتلك الأرباب النوريه العقليه و لا نسبه بينها فى الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقه - و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهايه.

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

قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون و الأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز و التجوزات - خصوصا فى هذا المبحث الذى يخرس فيه الفصحاء و تكل منه الأفهام فضلا و شرفا - و إما لشوب (١) حبه للرئاسه اللازم عن معاشره الخلق و خلطه الملوك و السلاطين و إلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه - فى باب وجود المثل العقليه للأنواع و الصور المجرده النوريه القائمه بذواتها فى عالم الإبداع حيث قال فى الميمر الرابع منه - إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين - و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شىء أرضى البته و قال فيه أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها

١- هذا بعيد عن ساحه المعلم الأول الذى أنوار العلوم الحقيقيه منتشره فى العالم به - و بأمثاله من العلماء بالله و الحكماء الأفاضل و بكدهم و بجهدهم و قد ورد فيه أنه كان نبيا جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كأسكندر كان من الملوك الأفاضل أولى الرئاستين، س ره

مختلفه لكنها فى موضع واحد.

وقال فى الميمر الثامن منه أن الشىء الذى يفعل بها النار هاهنا إنما هى حياه ناريه و هى النار الحقه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أخرى أن تكون ناراً فإن كانت ناراً حقاً فلا محاله أنها حياه و حياتها أرفع و أشرف من حياه (١) هذه النار لأن هذه النار إنما هى صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حيه و أن تلك الحياه هى المفيضه القيمه بالحياه على هذه النار- و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك هى التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه.

وقال فيه أيضاً أن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً و إن كان هذا العالم تاماً كاملاً فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماماً و أكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياه و القوه و الكمال و الدوام فإن كان العالم الأعلى تاماً فى غايه التمام فلا محاله أن هناك الأشياء كلها التى هاهنا إلا- أنها فيه نوع أعلى و أشرف كما قلنا مراراً فثم سماء ذات حياه و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنها (٢) أنور و أكمل و ليس بينها افتراق كما يرى هاهنا و ذلك أنها ليست جسمانيه و هناك أرض ليست ذات سباح لكنها كلها عامره و فيها الحيوان كلها و الطبيعه الأرضيه التى هاهنا و فيها نبات مغروس فى الحياه و فيها بحار و أنهار جاريه جريا حيوانيا و فيها الحيوان المائيه كلها

---

١- هذه الحياه هى حياه الوجود الساريه فى كل شىء لا الحياه التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال، س ره

٢- هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله ع أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش ، س ره

و هناك هواء و فيه حيوان هوائيه حيه شبيهه بذلك الهواء و الأشياء التي هناك كلها حيه و كيف لا تكون حيه و هي في عالم الحياه المحض لا- يشوبها الموت البته- و طبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعه هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعه لأنها عقليه ليست حيوانيه.

فمن أنكر قولنا و قال من أين يكون في العالم الأعلى حيوان و سماء و سائر الأشياء التي ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشياء- لأنه أبداع(١) من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل و ليس هناك فقر و لا حاجه البته لأن الأشياء التي هناك كلها مملوه غنى و حياه كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحده لا كأنها حراره واحده فقط أو ريح واحده فقط بل كلها كيفيه واحده فيها كل كيفيه يوجد فيها كل طعم و نقول إنك تجد في تلك الكيفيه الواحده طعم الحلاوه و الشراب و سائر الأشياء ذوات الطعوم و قواها و سائر الأشياء الطبيه الروائح و جميع الألوان الواقعه تحت البصر و جميع الأشياء الواقعه تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعه تحت السمع أى اللحون كلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعه تحت الحس و هذه كلها موجوده في كيفيه واحده مبسوطه على ما وصفناه لأن تلك الكيفيه حيوانيه عقليه تسع جميع الكيفيات التي وصفناه و لا يضيق عن شىء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض- و يفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظه كأن كلا منها قائم على حده و قال فى الميمر العاشر من كتابه إن كل صورته طبيعيه فى هذا العالم- هي فى ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل و أعلى و ذلك أنها هاهنا متعلقه بالهيولى

١- هذا مناط الجواب أى المبدع الأول بسيط الحقيقه ففيه كل أشياء بنحو أعلى و له الوحده الحقه الحقيقه و العالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه أيضا كل الأشياء بنحو الظليه- و له الوحده الحقه و لكن ظليه، س ره

و هي هناك بلا- هيولى و كل صوره طبيعيه فهي صنم للصوره التى هناك الشبيهه بها فهناك سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار فإن كان هناك هذه الصور فلا محاله أن هناك نباتا أيضا.

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

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حتى أيضا و ذلك (١) أن فى النبات كلمه فاعله محموله على حياه و إن كانت كلمه النبات الهيولانى حيه فهو إذن لا- محاله نفس ما أيضا و أخرى أن تكون هذه الكلمه فى النبات الذى فى العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا- أنها فيه بنوع أعلى و أشرف لأن هذه الكلمه التى هي فى هذا النبات إنما هي من تلك الكلمه إلا أن تلك الكلمه واحده كليه (٢) و جميع الكلمات النباتيه التى هاهنا متعلقات فأما كلمات النبات التى

١- المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادئ الفاعله مفارقه كانت أو مقارنه فيشمل مثل الصور النوعيه و إطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز فى كتب المصنف قدس سره- و يوافقه ما فى الكتب الإلهيه و أحاديث الأئمه ع مثل إطلاق الكلمه على عيسى ع و مثل قوله تعالى قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي الْآيَه و مثل نحن الكلمات التامات لأن الكلمه هي المعربه عما فى الضمير و الوجودات هي المعربه عما فى غيب الغيوب و القوى الفاعله هي المعربه عن القدره الشامله، س ره

٢- و كمال النفس فى سياحه ديار الكليات و سباحه بحارها و الكلى وجود محيط بجميع جزئياته الغير المتناهيه و النفس محيطه بالكلى و أما الجزئى فهو شرق و برق منه- و لا- كمال للنفس فى معرفته و لا- يكون كاسبا و لا- مكتسبا و إنما يكون مرغوبا للنفس الهاجسه بمدخله البدن فالنبات الجزئى كفاكهه جزئيه تستحسنه بمدخله حراره كبذك و لولاها لا تطلبه و لا جلوه له عليك فإياك و التعلق بجميع ما يكون حسنه بمدخله بدنك و قواه ثم إن قوله إلا أنها جزئيه من الاستثناء من الدم بما يشبه المدح، س ره



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

فإن كان هذا هكذا قلنا إنه إن كان هذا النبات حيا فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فإنه نبات ثان و ثالث (١) لأنه صنم لذلك النبات و إنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته و أما الأرض التى هناك إن كانت حيه أو ميتة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك فنقول إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فاعله فإن كانت هذه الأرض الحسيه التى هى صنم حيه فالحرى أن تكون تلك الأرض العقليه حيه و أن تكون هى الأرض الأولى و أن تكون هذه الأرض أرضا ثانيه لتلك الأرض شبيهه بها و الأشياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى و لذلك كان كل واحد منها يرى الأشياء (٢) كلها فى ذات صاحبه فصار لذلك كلها فى كلها و الكل فى الواحد منها و الواحد منها هو الكل و النور الذى يسبح عليها لا نهايه له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النوريه و كلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصى و إصلاح يعقوب بن إسحاق الكندى و فيها تصريحات واضحه بوجود المثل الأفلاطونيه و أن للأشياء الكونيه صورته نوريه عقليه فى عالم العقل و إياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكليه و إن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و الكدورات و الظلمات إدراكا ناقصا كإدراك البصر شيئا بعيدا فى هواء مغبر مغيم و لذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقليه التى هى إنيات محضه

- 
- ١- إن عد النبات الذى فى عالم المثل المقدارى، س ره
  - ٢- و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعده و قلوب أرباب العلم و العرفان فإن عقائدهم واحده و قبلتهم واحده بل عقائد جميع الكمل من آدم ع إلى الخاتم ص واحده- S\ متحد جانهاى شيران خداست و المؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه، س ره

متشخصه بذواتها و أنوار صرفه واضحه بأنفسها مبهمه كليه محتمله الصدق عنده على كثيرين كرؤيه شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو فرسا أو شجرا إلا أن هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدا من المختلفات أيها كان و هناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيره بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع و بالجمله مناط الكليه و العموم ضعف الوجود و وهنه و كون الشىء شبحى الوجود سواء كان بحسب ذاته و ماهيته أو بحسب قله تحصله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديا محسوسا و ذلك لكلا لالقوه المدركه و قصورها عن إدراك الأمور الوجوديه النوريه و المعقولات الشعشعانيه بلا حجاب و امتراء غشاوه و عماء لأجل التعلق بعالم الهيولى و الظلمات.

### إجمال فيه إكمال:

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

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

و منهم من قال إنه إشاره إلى رب النوع و صاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمى و طلسم برزخى عقلا يقومه و نورا يدبره و ليس كليتها كما وقع فى كلامهم- باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقه على جزئيات الأجرام و أشخاص البرازخ لكونها مفارقات نوريه و عقولا قادسه و إنما كليتها باعتبار استواء نسبه فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعى.

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

أقول (١) و الأظهر أن أولئك الأكابر من الحكماء و الأعاضم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعه الواصلين إلى غايات الخليقه حكموا بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمه بذواتها و إياها يتلقى العقلاء و العرفاء في معقولاتهم و معارفهم إذ لها وجود (٢) لا محاله فهي إما قائمه بذواتها أو حاله في

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

٢- و هذه حجه أخرى أقامها المصنف ره على وجود المثل العقليه غير الحجج الثلاث التي أقامها في أول الفصل نقلا- عن صاحب الإشراق و خلاصتها أن الصور المعقولة الكليه- التي يدركها الإنسان موجوده بالضروره و لا يخلو إما أن تكون قائمه بذاتها أو غيرها و على الثاني إما أن تقوم بجزء مادي منا أو بنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا- و جميع الشقوق باطله إلا الأول منها فهي قائمه بذواتها و حيث كانت موجوده في ذواتها فهي متشخصه خارجا و إذ تصدق عليها حدود الأنواع المادية فكل واحد منها فرد مجرد من نوع- تصدق عليه ماهيته هذا. و فيه أن هناك شقا آخر غير الشقوق الأربعة المذكوره و هو أن تكون هذه الصور الكليه موجودا مجردا واحدا قائما بذاته و يكون الاختلاف و الكثره ناشئا من ناحيه إدراكنا لا- من ناحيه المدرك و ذلك بأن ندرك جزئيات الأنواع المادية و يحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجوديه التي في عالم الماده فندركه بعلم حضوري- لكن مع اختلاف ما في الإدراك من جهه اختلاف الاستعدادات الحاصله من إدراك الجزئيات المادية المختلفه نظير انتزاع المفاهيم المختلفه من ذات الواجب جل ذكره على وحدتها الحقه فذاته تعالى بحت الكمال و محض الوجود غير أنا نجد فيما عندنا صفه وجوديه كماله نسميها علما مثلا و نرجع إليه تعالى فنجده عنده فننتزعه منه ثم نجد فيما عندنا الكمال الذي هو القدره- و نستعد بذلك استعدادا جديدا فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القدره و هكذا في الحياه و السمع و البصر و غير ذلك فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات مع كون الذات المتعالیه بحت الكمال الذي لا ميز فيه لصفه كماله من أخرى و إنما نشأ الاختلاف من ناحيه اختلاف إدراكنا- لاختلاف الاستعدادات المكتسبه فليجز مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعيه المختلفه- من الإنسان و الفرس و الغنم و غير ذلك بالاتصال بالعالم العقلي المجرد و لا- يوجب هذا الانتزاع كون المفهوم المنتزع ماهيه للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متبائنه في واحد حقيقي بل إنما تنشأ الماهيه من نسبه هذا المدرك الموجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادي الخارجى- و مشاهده أنها خاليه عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبه مفاهيم لا تترتب عليها آثار الخارج- أى ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم ثم تحمل بعنوان الذاتيه على الأفراد المادية فتصير ماهيات نوعيه أو جنسيه جوهرية أو عرضيه، ط مد

محل إدراكى منا و الثانى باطل و إلا لما غاب عن محله الذى هو النفس و لا سيما إذا كانت من النفوس المشرفه الزكيه و لا كيفيه حلولها فيه.

فإن قيل إنها حين غيوبتها عن النفس ليست قائمه بها موجوده فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلى مفارق و هو خزانه المعقولات فيدر كها حين اتصالها به و توجهها إليه و استحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

قلنا مع الإغماض عما مر(١) من مفسد ارتسام صور الحقائق فى النفس - يلزم انتقاش جوهر عقلى بصور الحقائق و الأنواع المتكثره المتكافئه الوجود فى مرتبه واحده على سبيل الإبداع و ذلك باطل لأن انتقاش المبادئ العقليه بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها و إلا لزم انفعال العالى عن السافل و استكماله به و القدمات أشد مبالغه فى استحاله هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول فبقى أن يفيض عليها مما فوقها و ذلك يؤدى إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

---

١- فى مبحث الوجود الذهنى من كون صوره واحده جوهر و عرضا بل جوهر و كيفا أو كما و كيفا إلى غير ذلك من المفسد و بالجمله مفسد الارتسام فى النفس يلزم على الارتسام فى العقل، س ره

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا و جميع (١) هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

و أيضا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها- و التفتن لحقائقها محلها و كيفية حلولها فيه فإن العلم ليس إلا- عدم الغيبه عن الذات المجرده و محل الأمور الغير الغائبه غير غائب اتفاقا بل ضروره و كذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كليه قائمه بذواتها- لا في محل منطبقه على جزئياتها الماديه و كليتها إذا أخذت لا- بشرط التجرد و اللا-تجرد- و إذا جرد الجزئيات عن المواد و قيودها الشخصيه و صفاتها الكونيه الحسيه و بالجمله اشتراكها كاشتراك الصور (٢) القائمه بالعقل و كليتها ككليتها بلا استلزام شىء من المفاسد و ما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلى بما هو كلى في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضا

١- أقول لا- تفاوت في ورود هذه الأمور بين قيام هذه الصور المتكافئه بجوهر عقلى- و بين قيامها بذواتها الذى يقول به المصنف قدس سره فإنه أيضا يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد المحض إن كان صدورها عنه بوجه واحد هي محض ذاته البسيطه أو إلى حصول صور هذه الأشياء في ذاته و إن تمسك بالجهات العديده التي في العقول الطويله من جهات الإشراقات و المشاهدات و جهات العز و الذل و القهر و الحب لكل بالنسبه إلى الآخر تتمسك نحن أيضا بها. و الجواب أن تلك الصور علوم تلك المبادئ فهي متكافئه مع الجهات التي هي الإشراقات و الشهودات و غيرها و الجهات الفاعليه لا بد أن تكون متقدمه فإذن لا- تكون جهات مكثره لصور في ذاتها. و إن قيل إن تلك الصور مرتسمه فيها بترتيب سببى و مسببى كما يقول المشاءون لا يسلمه الإشراقيون لتكافؤ كثير من الصور كما أشار إليه المصنف قدس سره أن صور الحقائق و الأنواع متكافئه الوجود، س ره

٢- أى اشتراك الصور القائمه بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمه بالعقل عندهم لا أن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق- بين الحصول في العقل و القيام به كما مر، س ره

## عقده و فك:

قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل و التعليميات هذا القول إنه إذا كان في التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس فإما أن لا يكون فى المحسوس تعليمى البتة أو يكون فإن لم يكن فى المحسوس تعليمى و جب أن لا يكون مربع و لا مدور محسوس و إذا لم يكن شىء من هذا محسوسا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها فإن مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا (١) أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على أنا (٢) أثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس و إن كانت طبيعه التعليميات قد توجد أيضا فى المحسوسات - فيكون لتلك الطبيعه بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقه بالحد و المعنى للمفارق - أو مباينه له فإن كانت مفارقه له فيكون التعليميات المعقوله أمورا غير التى نتخيلها أو نتعقلها و نحتاج فى إثباتها إلى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها و لا يكون ما عملوا عليه من الإخلاق إلى الاستغناء عن إثباتها و الاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا يستنام إليه و إن كانت مطابقه مشاركته له فى الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه التى فى المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها و حدها فكيف يفارق ما له حدها و إما أن يكون ذلك أمرا يعرض لها بسبب من الأسباب - و تكون هى معروضه لذلك و حدودها غير مانعه عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير ماديه و من شأن هذه الماديه أن يفارق و هذا هو خلاف ما عقده و بنوا عليه أصل رأيهم و أيضا فإن هذه الماديه التى مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضا إلى أخرى و إن كانت

١- كما قيل إنه من فقد حسا فقد علما، س ره

٢- فإننا إذا فرضنا خطأ مستقيما محدودا و أثبتنا أحد طرفيه و أدرنا الطرف الآخر - حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محاله يحصل هنا دائره حقيقه و أثبتوا كثيرا من الأشكال بالدائره، س ره

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة و لما كان (١) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجه إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها و لا- يوجب في أنفسها و طبيعته متفقه- و إن كانت غير محتاجه إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادئ أولى و يلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصه فإن هذا المقارن يلحقه من القوى و الأفعال ما لا يوجد للمفارق و كم الفرق (٢) بين شكل إنساني ساذج و بين شكل إنساني حى فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول و خلاصه حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد و ماهيه واحده لا يختلف أفرادها في التجرد و التجسم و الغناء و الحاجه إلى المادة و المعقولييه و المحسوسيه و لا- شك أن كلامه إنما يكون تماما في المتواطئه من الماهيات- دون المشككه.

١- و ذلك لأن المفروض أن المقارنات و المفارقات طبائعها متفقه فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لولاها لما كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك في الوجود إلى العارض احتياج هذه أو المراد أن يكون العارض مستدعا لوجوب تحقق العله و الحال أنه يجب تحققها في المرتبه المتقدمه يعنى في مرتبه قبل مرتبه ذات المعروض إذ المعلول بذاته محتاج إلى العله، س ره

٢- أقول الأمر بالعكس فكم من فرق بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود جبروتى- بل لاهوتى علم و عالم و معلوم و بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود طبيعى و قس عليه ثم كم من فرق بين جهات فاعليه للأصناف هي مثل الوجوب و الإمكان و الماهيه و غيرها مفرده أو مشفوعه بالأوضاع كما قالوا في العقل الفعال و بين جهات فاعليه هي أمثله الأنواع بنحو أتم و أكمل فالماهيات تلحظ هناك بوجود يليق بعالم الجمع لا بما هي محض مفاهيم حتى تكون كأشكال ساذجه، س ره

و أيضا (١) يتوقف على أن الذات أو الذاتى بما هي ذات أو ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهياتها و قد مر حال ذلك كيف و هو أول المسأله فى هذا المقام- و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنيه على تجويز كون حقيقه واحده بنفس ذاتها كامله غنيه و ناقصه فقيره لا- بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنيا لذاته و الفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير- جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا و محتاجا أى من جهة حمل هذا المعنى عليه و نقاوه حجتة الثانيه أن أفراد حقيقه واحده لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لذاتها- و أن المعلول إذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر و هكذا يعود الكلام إلى أن ينتهى إلى الدور أو التسلسل المستحيلين- و هذا أيضا يبتنى على استحاله كون الطبيعه المتفقه متفاوتة فى التقدم و التأخر- و الأوليه و عدمها و الغنى و الافتقار.

و اعلم أن المنقول عن أفلاطون و حكماء الفرس و القدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات و تجرد الصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعيه و أما التعليميات فإنها عندهم ماديات فى وجودها البتة و إن فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى ماده و برهانه على ما سيجى ء أنه لو كان (٢) مجردا لكان إما

١- الفرق بينه و بين ما قبله أن فى ما قبله يدفع الحججه بعدم تماميتها فى المشكك الذى يقول به الكل إذ الكل متفقه على أن الكلى إما متواط أو مشكك أى يقع فيه التفاوت و إن لم يقع به التفاوت كما مر و هنا يدفع بالتشكيك الذى يقول به الإشراقية أى الذات و الذاتى يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت و بعبارة أوضح يتم الحججه لو كان للطبيعه مثل البياض درجه واحده متواطئه فى أفرادها و أما إذا كان مثل بياض العاج و التبن فلا يتم، س ره

٢- فيه أولا- أن التناهى و اللاتناهى من خواص الكم و هاهنا قد فرض تجرد المثالى كتجرد العقول لأن الكلام فى المفارقات التى فى عالم المثل النوريه إلا أن يقال إنه و إن فرض مجردا- إلا أنه كم و بعد مجرد فبلحاظ أنه بعد يصح أن يصف بالتناهى و اللاتناهى و إن لم يصح وصفه بهما بالذات من حيث التجرد و ثانيا أنه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبحى فى عالم المثل أيضا بل التناهى و اللاتناهى أليق به كما لا يخفى مع أن الإشراقيين قائلون بوجود بعد قائم لا فى ماده فى عالم المثل المجرد تجردا برزخيا و قائلون بعدم تنهى الموجودات المثاليه الشبقيه و لا يجرى فيها بيان استحاله لا تنهى الكميات لعدم كونها من المتحركات و ذوات الأوضاع و لا ترتيب على و معلولى بينها على أنها غير متناهيه عددا لا أنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحه و فى حكمه الإشراق و شرحها أن الأشباح المجرده- أى الموجوده فى عالم المثل يتصور فيها اللانهايه لا كما أى كاللانهايه التى يمنعها البرهان- إذ لا يمكن منها أى من تلك الأشباح التى هى الصور المعلقه ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الأشباح و إن كانت غير متناهيه لكن لا ترتب لها و لا تركب بعد غير متناه منها انتهى، س ره



متناهيا أو غير متناه و الثانى باطل لما سيأتى من بيان استحاله عدم تناهى الكميات القاره(١) و غير القاره لا لما فى الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعه فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه و إن لحقه لتجرده عن ماده كانت ماده مفيده الحصر و الصوره و كلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا و نقصانا و الكميات من هذا القبيل و الأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود و شكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته و الانفعال كما ستعلم من عوارض ماده بالذات فيكون غير مفارق- و قد فرضناه مفارقا هذا خلف و الحجتان المذكورتان و إن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله فى إبطال الصور المفارقة- و اردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب و لذلك نقلناهما و أجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونيه و الصور المفارقة

---

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

## تلويح استناري:

لعلك إن كنت أهلاً- لتلقى الأسرار الإلهية و المعارف الحقه- لتيقنت و تحققت أن كل قوه و كمال و هيئه و جمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقه ضلال و تمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقيه صافيه مقدسه عن النقص و الشين مجردة عن الكدوره و الرين متعالیه عن الآفه و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور بل جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و أنوار للوجود الحقيقى و النور القيومى- و هو منبع الجمال المطلق و الجلال الأتم الأليق الذى صور المعاشيق و حسن الموجودات الروحانيه و الجسمانيه قطره بالنسبه إلى بحر ذلك الجمال و ذره بالقياس إلى شمس تلك العظمه و الجلال و لو لا أنواره و أضواؤه في صور الموجودات الظاهريه لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذى هو الوجود المطلق الإلهى فإن النفس عند افتنانها بالمحجوب المجازى الذى هو من وجهه (١) حقيقى تتوجه إلى المحجوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شىء و الملبجاً لكل حى و تتولى جنبه الكريم منبع الأنوار و معدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهيه و يتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكليه و الصور المفارقة العقليه لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركا للكليات- أ لا ترى أن آثار أنواره التى ظهرت في عالم الملك و تنزلت عن مراتبها الروحانيه العقليه و لاحت في صور الجزئيات و اتسمت بالحسن و اللطافه و الغنج و الدلال- مع أنها ضعفت بصحبه الظلمه الجسميه و تكثفت بالكثافه الماديه بعد نقائها و صفائها و تجردها كيف تدهش العقول و تحير الألباب و أصحابها و توقع في الفتن و المحن

١- و لا سيما المحجوب المجازى الذى هو الإنسان الكامل المكمل و ذلك الوجه الذى هو به حقيقى هو عدم رؤيه المظهر إلا فانيا في الظاهر فكأنما خمر و لا قدح و من هنا قال ص: اخترت من دنياكم ثلاثا الحديث أو ما ذكر من التوجه إلى المحجوب الحقيقى إنما هو فى الحقيقه و أما فى الظاهر و بحسب استشعاره فهو متوجه إلى الصوره و ينذر من يرى الشمس فى الماء- فضلا عن أن يرى الشمس خاصه و لا خبر له عن الماء، س ره

طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتى و النور الساطع الإلهى الذى فى غايه العظمه و نهايه الكبرياء و الكمال المدهش للعقول و القلوب من وراء سبعين ألف حجاب نورانى و ظلمانى

كما روى عن رسوله ص: أن الله سبعين ألف حجاب من نور(١) و ظلمه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه

و تفتن مما

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

و قس(٢) النور عليها فى استنارتها و احتجابه إذ لولاه لما كان للعالم وجود و لا ذوق و لا شهود لاحتراقه و اضمحلاله من سطوعه فكما أن حراره هذه النار الجسمانيه التابعه لصورتها النوعيه شرر من نار قهر الله المعنويه بعد تنزلها فى مراتب كثيره كتزلها فى مرتبه النفس بصوره الغضب إذ ربما يؤثر شده الغضب فى إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا- يؤثر النار فى الحطب مع سوره اللهب و من هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حاراً فكذلك الأنوار المحسوسه من النيران و الكواكب أظلال و أشباح لأنوار لطف الله المعنويه و آثار لأضواء ملكوته و أشعه جماله بعد حبوطها فى منازل أمره و خلقه.

### إيقاظ عقلى:

لا يخفى على من تنور قلبه و استضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد و الأصول أن الغرض الأقصى فى وجود العشق فى جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زينه المواد و الأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفله و رقدته الجهاله و رثاضه لها من تخريج الأمور الجسمانيه و الأصنام الهيولانيه إلى المحاسن الروحانيه و الفضائل العقلانيه

١- الحجب النوريه هى المفارقات العقليه و النفسيه و الحجب الظلمانيه هى المقارنات الجسميه و النكته للعدد قد ذكرتها فى

موضع آخر، س ره

٢- و لنعم ما قال المولوى- S\ نار تو اينست نورت چون بود\ Z\ ماتمت اينست سورت چون بود\ Z، س ره

و الأنوار الإلهية و دلالة على معرفه جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و الفضائل و كل الزينه و المشتبهات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هى أصباغ و نقوش و رسوم صورتها أرباب أنواعها و ملائكة تدابيرها فى المواد و الأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات و تفتننها بالعقليات من الحسيات و رفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم و المحاسن فى ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس بقيت تلك الصور المعشوقه المحبوبه مشاهده لها مصوره فيها لها صوره روحانيه نقيه صافيه باقيه معها معشوقاتها متصله بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها و لا تغييرها فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان و يزهد عن ملاقاته الألوان و يتخلص عن الرق و الحداث و الدليل على صحه ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مده ثم إنه وجده من بعد ذلك- و قد تغير هو عما كان عهدده عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن- التى كان يراها على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى هى باقيه فى نفسه منذ العهد القديم(١) وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها فشاهدها فى ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر و لم يفسد بل باقيه بقاء علتها الجاعله و دوام فاعلها القائم و رب صنمها الدائم- و حينئذ يجد من نفسها و فى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك

---

١- هذا حال الجزئى الخيالى فما ظنك بمن كل تعلقه أو جله بالكلى و همته أرفع من التعلق بالجزئيات الدائره فإنه أين التجرد العقلى من التجرد الخيالى و أين الديمومه العقليه من الديمومه الخياليه، س ره

يرفضه و يعلم و يقر بأن تلك الصور الحسان و الشمائل و الفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسه فيه ثابتة له محصوره عنده بل مرسومه في جوهرها متصوره في ذاتها باقيه ثابتة على حاله واحده لم تتغير و إنما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص الصنميه التي تكون دلائل على الأنوار العقليه و مظاهر للمعاني النوريه فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها و استفتت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و استراحت عند ذلك من تعبها و عنائها و مقاساتها محبه غيرها و تخلصت من الشقاوه التي تعرض لعاشقى الأجسام و محبى الأجرام من الأبدان الإنسانيه و الدراهم و الدنانير و اليواقيت و الدرر- و الضياء و العقار و البساتين و الأشجار و الثمار و غيرها من الدائرات البائدات و قد قال الله تعالى وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا فَإِذَا انتبهت النفس من نوم الغفله و استيقظت من رقدته الجهاله و فتحت عين بصيرتها و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لتيقنت أن المستلذات الجسميه و المحاسن الماديه- كلها كعكوس الفضائل العقليه و خيالات الأنوار الروحانيه ليست لها حقيقه متأصله و ذات مستقله بل كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاء لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوفاه.

### تنوير رحمانى:

إن البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانيه المحسوسه كلها مثالات دالات على الأمور الروحانيه العقليه و جعل طريق الحواس درجا و مراقى يرتقى بها إلى معرفه الأمور العقليه التي هي الغرض الأقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن أفق الماديات و كما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و أظلالاً لأضوائها فكذلك معرفه الجسمانيات المحسوسه هي فقر النفس و شدة حاجتها و معرفه الأمور العقليه هي غناؤها و نعيمها و ذلك (١) أن النفس

١- و أيضاً و لا وفاء و لا بقاء بخلاف العقليات فإنها ثابتة بلا تغيير و تبدل فإنها كمعنى صور العالم و كأصل محفوظ فى فروعه فإن تغييرها كتغير صور بدن الإنسان الصغير و محفوظيه أصلها و معناها كمحفوظيه هويه ذلك الإنسان فإذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صوراً للنفس و النفس ماده له و الماده فانيه فى الصوره اتصفت بصفه من الغنى و الدوام و الثبات، س ره

فى معرفه الأمور الجسمانيه محتاجه إلى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات- و أما إدراكها للأمر الروحانيه فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي فى طلب الغنى الأبدى بتوسط هذا الهيكل و آلاته ما دام يمكنك قبل فناء المده و تصرم العمر و فساد الهيكل و بطلان وجوده و احذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيره محتاجه إلى هيكل لتتعم به و تكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل أو تبقى فى البرزخ إلى يوم يبعثون و من أين لهم أن يشعر و أيا ن يبعثون ما دامت هى ساهيه لاهيه غافله مقبله على الشهوات و الزينه الطبيعيه و الغرور بالأمانى فى هذه الحياه الحسيه المذمومه التى ذمها رب الأرباب فى مواضع كثيره من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقوله و أرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلويه و السفليه و لم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسه و لم يعرفوا إلا إياها حسب فقال رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأْنَنُوا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ يعنى عن أمور الآخره و دار النعيم التى ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر فى القرآن المجيد- إِلَيْهِ يَصِيرُ كُلُّ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ يعنى روح المؤمن وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ يعنى معارف العقليه ترغبه فيها و ترقيه إلى هناك

### المرحله الخامسه فى الوحده و الكثره و لواحقهما

#### اشاره

من الهوهويه (١) و أقسامها و الغيريه و أصناف التقابل المعروفه.

١- المراد بالهوهويه مطلق الاتحاد و بأقسامها الحمل و التجانس و نحوه أو المراد بالهوهويه الحمل و بأقسامها الحمل بالذات و الحمل بالعرض لا الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع و المواطاه و الاشتقاق إذ لا يبحث عنها بتحقيقها و لكل من الاحتمالين مرجح إما مرجح الأول فذكر التجانس و أشباحه فيما بعد بالتفصيل و عدم ذكر أقسام الحمل بالتفصيل و مقابلتها للغيريه و أما مرجح الثانى فجعل التجانس و نحوه قسيما للهوهويه فى قوله و أحوالها المختصه- مثل الهوهويه و التجانس، س ره

## فصل (١) فى الواحد و الكثير

### اعلم أن الوحده رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان فى الصدق على الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد و يوافقه أيضا فى القوه و الضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان فى أكثر الأحكام و الأحوال و لذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى أن نتكلم فى الوحده و أحوالها المختصه مثل الهوهويه و التجانس و التماثل و التوافق و التساوى و التشابه و نتكلم فى مقابلتها من الكثره و أحكامها من الغيره (١) و الخلاف- بل الكلام فى الجانب المقابل للوحده أكثر لتشابه الوحده و تفنن الكثره و تشعبها.

فنقول إن للوحده كما أشرناه أسوه بالوجود فى أكثر الأحكام.

فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساويه للوجود فى العموم إلا مع الدور أو تعريف الشىء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهه التى يقال إنه واحد و هذا يشتمل على تعريف الشىء بنفسه و على الدور أيضا لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثره و يقال فى تعريف الكثره إنها المجتمعه من الوحدات و هذا أيضا تعريف للكثره بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثره و هو

---

١- هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الغيران إما أن يتحدا فى الماهيه فهما المثلان أو لا فإما أن يمكن اجتماعهما فى محل واحد فهما الخلافان و إما أن لا يمكن فهما المتقابلان، س ره

مأخوذ(١) صريحا و ضمنا فى لفظ جمع الوحدات الذى لا- يفهم معناه إلا- بالكثرة- و تعريف لها بالوحده التى لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلتها و قس على ما ذكرناه سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق أن تصورهما أولى مستغن عن التعريف.

لكن هاهنا شىء يجب التنبيه عليه و هو أن الكثرة أعرف عند الخيال و الوحده عند العقل فكل منهما و إن كانت من الأشياء المرتسمه فى الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمه فى الخيال أولا لأن ما يرسم فى الخيال محسوس و المحسوس كثير و الوحده أمر عقلى لأن المعقولات أمور عامه أول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم- يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه إلى كذا و كذا و إلى ما لا يكون كذا فلنا أن نعرف الكثرة بالوحده تعريفا عقليا بأن نأخذ الوحده أوليه التصور بذاتها و أن نعرف الوحده بالكثرة تعريفا تنبيها و دلالة على أن المراد بهذه اللفظه الشىء المعقول عندنا عقلا أولا و إشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الأول تعريف لمعنى خيالى بمعنى عقلى و فى الثانى(٢) تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقة.

### فقول الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم

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

- ١- أى الاجتماع مدلول صريحا لصيغه الجمع المخصوص أعنى لفظ الوحدات و مدلول التزاما للفظ الوحدات لدلالته على الجمع و دلالة المصداق على المفهوم الكلى اللازم- الصادق عليه و الجمع هو الكثرة، س ره
- ٢- إنما كان تنبيها لا تعريفا لأن التعريف إنما هو بالمعقول الكلى لا بالمحسوس الجزئى- و الخيالى محسوس جزئى فلا يكون كاسبا و فى سلبه أيضا بما هو سلب ليس تعريف إذ معلوم أن كل شىء ليس غيره مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالمعقول الكلى من الحيوان الناطق- و فرضنا أنه بديهى و لكن تنبه عليه بالجزئى و نقول الحيوان الناطق المعقول بديهى كزيد، س ره



الحيثيات فالتقييد بالحيثيه يفيد اندراج الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فالواحد إذن قد يكون عين الوحده و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود و ذلك أحق الأشياء بالوحده و قد يكون غيرها.

و هذا (١) على ضربين حقيقى و غير حقيقى و هو ما يكون أشياء متعدده مشتركه فى أمر واحد هو جهه وحدتها و هى إما مقومه لتلك الأشياء أو عارضه لها أو لا مقومه و لا عارضه (٢) لها بل إضافه محضه فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينه.

و الأول قد يكون جنسا لها و هو (٣) الواحد بالجنس كالإنسان و الفرس المتحدین فى الحيوان و قد يكون نوعا لها و هو الواحد بالنوع و يساوقه الاتحاد فى الفصل أيضا كزید و عمرو المتحدین فى الإنسانیه و الناطقيه.

و الثانى قد يكون محمولا- لها و هو الواحد بالمحمول كالثقل المتحدین فى الأبيض المحمول عليهما و قد يكون موضوعا لها و هو الواحد بالموضوع كالكتاب و الضاحك المتحدین فى الإنسان (٤) المحمولين عليه.

و الثالث و هو الواحد بالإضافه ثم إن الاتحاد فى الأوصاف العرضيه و الذاتيه يتغير

١- هذا من باب تقسيم الشىء إلى الأخص من وجه لأن الواحد بما هو واحد الذى هو عين الوحده حقيقى أيضا و قد أطلق الواحد الحقيقى على المعنى الأعم فيما بعد، س ره

٢- أى و لا- عرضا متقرر فى المحل و إن كان عرضا غير قار أى غير متقرر فى المحل - كالمحاذاه و المماسه كما قالوا فى القسمه باختلاف عرضين قارين أو غير قارين، س ره

٣- أى ما هو أشياء متعدده هو الواحد بالجنس لا- الجنس الذى هو جهه الوحده كما صرح به بقوله كالإنسان و الفرس فإن الجنس واحد جنسى و هما واحد بالجنس و هكذا فى الباقي، س ره

٤- فإن الإنسان و هو جهه الوحده بينهما عارض لهما أى خارج عنهما و محمول عليهما لأن العارض يطلق فى الاصطلاح على ما هو محمول على الشىء و خارج عنه و الإنسان بالنسبه إلى الكاتب و الضاحك كذلك و عبارته الشوارق هكذا كما فى وحده الكاتب و الضاحك العارضين للإنسان الموضوع لهما و هو خارج عنهما و محمول عليهما و هذا هو معنى العارض، س ره

أسماءه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركه فى المحمول إذا كانت فى النوع يسمى مماثله و فى الجنس مجانسه و فى الكيف مشابهه و فى الكم مساواه و فى الوضع مطابقه و فى الإضافه مناسبه و ظاهر أن جهه الوحده فى الواحد الغير الحقيقى هى الواحد الحقيقى و هو فى هذا المقام ما يكون جهه الوحده فيه ذاته بذاته و إن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى و ذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أى شخصا و هو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم و الثانى قد يكون واحدا بالاتصال و هو الذى ينقسم بالقوه إلى أجزاء متحده فى تمام الحقيقه انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء و الهواء فإن قبوله الانقسام بواسطه المقدار القائم به و إن أعداد القسمة و تصحيحها من أجل ماده و قد يكون واحدا بالتركيب و هو الذى له كثره بالفعل و هو الواحد بالاجتماع و ذلك إما أن يكون حاصله فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام و إن لم يكن فهو كثير (١) و يسمونه الناس غير واحد و التماميه إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعه كالبيت التام أو الطبيعه كالإنسان إذا كان تام الأعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته أيا ما كان- فليس بواحد من جهه التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهه فإنه واحد بالتمام و أما الأول و هو الذى لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أى لا بالقوه كالمتمصل و لا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع و هو النقطه الواحده أو غير ذى وضع و هو المفارق كالعقل و النفس الشخصيتين و إنما شرف كل موجود بغلبه الوحده فيه- و إن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشره فى عشرته واحده فكل ما هو أبعد عن الكثره فهو أشرف و أكمل و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبه الوحده إليه إلى أقل فالأحق بالوحده هو الواحد الحقيقى و أحق أقسامه بها ما لا ينقسم

١- و فى بعض نسخ إلهيات الشفاء و هو كسير بالسين المهمله، س ره

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

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

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابل القسمه إلى أجزاء متشاركه فى الحد و من هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك و القطع كالفلك فهو أحق باسم الوحده مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصريه أجساما أو مقادير و منه أيضا ما لا ينقسم قسمه الكلى إلى الجزئيات و إن انقسم إلى ماده و صوره كالفلكيات أحق بالوحده مما ينقسم بوجهين (١) كالعنصریات المركبه مطلقا و مما هو بالعكس (٢) كالمقادير من وجه.

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

ثم الواحد العددى أحق بالوحده من الواحد النوعى لكون وحدته ذهنيه و هو من الواحد الجنسى لشده إبهامه و كونه ذهنيه و كذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصى تضعف نسبه الوحده إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد فى جميع معانيه و اعلم أن الوحده كالوجود غير مقومه لماهيه شىء من الأشياء لست

١- الإطلاق متعلق بالحق و انقسامها بوجهين انقسامها قسمه الكلى إلى الجزئيات- و انقسامها إلى الماده و الصوره، س ره

٢- أى بالعكس من الفلكيات فإن المقادير تنقسم إلى الجزئيات و لا تنقسم إلى الماده و الصوره فإن الأعراض بسائط خارجيه،

أقول لأنيته لأن الوحده عندنا غير زائده على الوجود و ذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان و فهمت الواحد يجب أن يسبح لك أن الإنسان واحد فبين أن الواحدية ليست مقومه للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحده عارضه له لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحده زائده على الماهيات سبيله ما ذا فتفطن و لا تكن من الغافلين

### تلويح:

و من جمله المضاهاه الواقعه بين الوحده و الوجود إفاده الواحد بتكراره العدد مثالا(١) لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته الجماليه و صفاته الكماليه و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب و الإضافات اللازمه للواجب بالقياس إلى الممكنات- و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانيه بالماهيات و هي بعضها حسيه و بعضها عقليه كما أن بعض المعدود في الحس و بعضها في العقل و من اللطائف أن العدد مع غايه تباينه عن الوحده و كون كل مرتبه منه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد(٢) فيه و لا في حقائق مراتبه

- ١- و عاديه الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق في القيامه الكبرى، س ره
- ٢- لأن الأعداد تكرار الوحده و تكرار الشئ ء ظهوراته و ظهور الشئ ء ليس باثنا عنه و إلا لما كان ظهورا له بل شيئا على حياله و لما لم يكن كل مرتبه من العدد سوى الوحده المكرره فإن شئيه العدد بالماده و لا صور له سوى صور الوحدات فالاثان واحد و واحد- و الثلاثه واحد و واحد و واحد و هكذا و هذا حكم الأعداد بنحو الآيه و حكم الوجودات بنحو الحقيقه و أما الماهيه الإمكانيه فلها الأجزاء الخارجيه المتخالفه فاليبت من سقف و جدران لا من سقف و سقوف مثلا و مع كون المقوم لكل الأعداد ليس إلا الواحد كانت ذواتها مختلفه و صفاتها و آثارها كذلك و بينها من النسب الأربع التباين الكلي مثلا لا شئ ء من الاثنين بثلاثه و لا شئ ء من الثلاثه باثنين و هذا من العجائب و بالجملة لا مثال للتوحيد في الأمثال التي كالبحر و الموج و الشعلة الجواله و الدائره و الحركه التوسطيه و القطعيه و نحوها أعلى من الواحد و العدد- و لعل للإشارة إلى هذا قال سيد الساجدين على بن الحسين عليهما و على أجدادهما و أولادهما الذينهم بالحقيقه الأمثال العليا و الأسماء الحسنی و المظاهر الأعظم و المجالی الأتم من الصلوات أزكاها و من التسليمات أنماها : إلهی لك وحدانيه العدد ، س ره

المختلفه غير الواحده و أنك لا تزال تثبت فى كل مرتبه من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبه أخرى مثلا تقول إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين و أهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذى بتكرره يوجد الأعداد و يلزمه فى كل مرتبه لوازم و خصوصيات و كذلك يصح لك أن تقول لكل مرتبه إنها مجموع الآحاد لا غير- و يصح لك أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبه من المراتب لأن كل مرتبه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد فى غيرها- فلا- بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء فى باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق (١) المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه.

### وهم و تنبيه:

لا- تصغ إلى من يقول الواحده من الاعتباريات و ثوانى المعقولات- متشبثا بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الواحده موجوده لكانت له وحده أخرى و هكذا حتى يتسلسل إلى غير النهايه و ادفعه بتذكر ما سلف من أن حقيقه الواحده فى واحدته مستغنيه عن وحده أخرى يعرضها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل فى مرتبه متأخره عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحده وحده و لوحدته الواحده وحده أخرى و هكذا و خطرات العقل لا ينتهى إلى حد لا أنه يذهب إلى لا نهايه و بينهما فرق و الأول غير مستحيل دون الثانى و خلاصه القول إن لفظ الواحده يطلق بالاشتراك الصناعى على معينين أحدهما المعنى الانتزاعى المصدرى أى كون الشىء واحدا و لا شبهه فى أنه من الأمور العقلية التى لا تحقق لها خارجا و الآخر

١- فى الكافى : لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن و قال ع: داخل فى الأشياء لا بالممازجه ، ن ره

ما به يكون الشئ ء واحدا بالذات و يمنع وقوع الكثره فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثره بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفى الكثره و الواحده بالمعنى الانتزاعى ظل للوحده الحقيقيه الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها و فى غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم(١) أن الواحده الحقيقيه و الهويه الشخصيه- و الوجود الحقيقي لا الانتزاعى كلها واحده بالذات متغايره بحسب الاعتبار كما مر مرارا.

### شك و تحقيق:

ليس لك أن تقول الواحده مغايره للهويه لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شئ ء من أسباب القسمة كان شخصا واحدا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهويه ذلك الجسم باقيه و وحدته زائله و الباقي غير الزائل فالهويه غير الواحده لأننا نجيبك عنه بأن وحدته الاتصال الذى هو عين هويه الجوهر الاتصالى كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويه ذلك الاتصال و وجد اتصالان آخران بل زوال الواحده الاتصاليه عين بطلان هويه المتصل بذاته.

فإن رجعت و قلت هب أن تلك الصوره الاتصاليه عدمت لكن الكلام فى الجسمانيه الباقيه حاله الفصل و الوصل فيقبل الواحده تاره و الكثره أخرى و هى باقيه الوجود فى الحالين.

قلنا الهيولى الجسمانيه جوهر قابل ليس لها إلا هويه القبول و الاستعداد- فطرأ عليها الواحده الاتصاليه و الكثره المقابله لها و هى بحسب ذاتها ليست متصفه بالوجود الاتصالى و الواحده الاتصاليه و لا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما- كما فى الجوهر الامتدادى و هى إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى و وحده

---

١- عينيه الواحده للهويه معلومه من عينيه الواحده للوجود الحقيقي إذ قد علم سابقا أن التشخص هو الوجود الحقيقي و لما انجر الكلام إلى عينيه الواحده للهويه أيضا استطرادا أورد الشك و التحقيق بقوله فليس لك أن تقول الواحده مغايره للهويه إلخ كما أن الشك الثانى إنما أورد على عينيه الواحده للوجود، س ره

قابليه لا يزولان عنها فى جميع الأحوال بل هى فى جميع المراتب و الأوضاع مستحفظه لوحدها التى هى هويتها اللازمه و كل واحده من وحده الجسم و كثرته يطردان عليها لأن(١) اتصافها بهما إنما هو بالعرض لا بالذات و ظنى أن سليم الفطره- لا يريب فى أن الشئ ء لا يكون فى ذاته محلا لوحده و كثرته فإن هويه شئ ء لا يقبل التعدد.

### إناره:

و لعلك تقول حسبما وجدت فى كتب الفن كالشفاء و غيره- إن الوحده(٢) مغايره للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شئ ء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

١- فالمغالطه فى هذا الشك إما من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن الهويه الباقية هى هويه الهولى و كما أن هويتها المبهمه باقيه فكذلك وحدتها و كما أن وحده الاتصال زائله فكذلك هويته كيف و الوحده الاتصاليه مساوقه عندهم للوحده الشخصيه و إما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصوره الاتصاليه لأنها الجسم فى بادية النظر و بين الجسم بمعنى مجموع الهولى و الصوره فهويه الأول زائله و هويه الثانى باقيه، س ره

٢- حق الكلام الذى تعطيه الأصول السابقه أن الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد و الكثير فالكثير موجود كما أن الواحد موجود ثم إنا نجد كل موجود من جهه أنه موجود واحدا ينتج ذلك أن الموجود فى نفسه مساوق للواحد و هو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- ينقسم إلى الواحد و الكثير فهناك وحده عامه تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود- و وحده خاصه تقابل الكثره و هى التى يغاير لها الوجود و يفارقها و يبحث عنها فى هذه المرحله- لأن الكثره التى تقابلها موجوده و ليست بوحده إذ الكثير من أقسام الموجود و هذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الموجود إلى ما بالفعل و ما بالقوه ثم مساوقه الفعلية الموجود و تقسيم الموجود إلى خارجى يترتب عليه الآثار و ذهنى بخلافه ثم مساوقه الوجود لحيثه ترتب الآثار إلى غير ذلك و السر فى جميع ذلك كون الوجود حقيقه مشككه ذات مراتب قويه و ضعيفه و خالصه و مشوبه فللحقيقه فى نفسها أوصاف كالوحده و الفعلية و نحوهما تجرى فى جميع مصاديقها ثم مقاييسه بعض المصاديق إلى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقه فافهم ذلك و من هنا يظهر أن ما أورده الشيخ من البرهان على مغايره الوحده الوجود حق لكنه إنما يتم فى الوحده الخاصه المقابله للكثره و أما الوحده العامه فهى بحالها تساوق الوجود و تعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد و إلى هذا يرجع آخر كلام المصنف، ط مد

بما هو موجود بواحد فإذاً الواحده مغايره للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحده و خصوصيه لا أنه يعرض الكثيره لما عرضت له الواحده فيقال لك إن أردت بالموصوف بالحيشه المذكوره فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهيه لأجل التميز بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعه لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم- و إن أردت أن الموصوف بالكثيره موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعه إذ كما أنه موجود فهو واحد أيضا إذ ما من شىء إلا و له وحده لكن لقائل أن يقول بعد اختيار الشق الأخير إن الواحده عرضت للكثيره لا- لما يعرض له الكثيره فموضوعاهما متغايران مثلا العشره عارضه للجسم و الواحده عارضه للعشره من حيث إنها عشره- فهاهنا شيئا الكثيره و موضوعها فالكثيره للموضوع و الواحده لتلك الكثيره فوحده الكثيره لا تناقض تلك الكثيره لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحده موضوع الكثيره- فإنها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان و لا ينافى وجوده فنبت المغايره بين الوجود و الواحده (١) فيمكن أن يقال الواحده كالوجود على أنحاء شتى و كل وحده خاصه يقابلها كثره خاصه و الواحده المطلقه يقابلها الكثيره المطلقه كما أن الوجود الخاص الذهنى أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- و الدعوى أن وحده ما لا- ينفك عن وجود ما بأى اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايره الواحده المطلقه للوجود إذ الكثير المقابل له لا- وجود له إذ كل موجود فله وحده و لو بالاعتبار و تحقيق المقام أن موضوع الكثيره- كالرجال العشره مثلا من حيث كونهم عشره ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجى لا- بد له من وحده خارجيه كيف و لو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجودا فى الخارج لا ينضبط شىء من التقاسيم و لو لم يكن الواحده الخارجيه معتبره لم ينحصر المقولات عندهم



فى العشر إذ المركب من الجوهر و الكيف لا- جوهر و لا- كيف فىكون مقوله أخرى- و كذا المركب من الكيف و الأ-ين لىس شىئا منهما فىكون مقوله أخرى و هكذا ىرتقى عدد المقولات فى التراكيب الثنائىة و الثلاثىة و الرباعىة إلى العشارىة إلى مبلغ كثر و كذا الكلام فىما ىندرج تحت مقسم كلى من الأجناس و الأنواع فقد علم(١) أن الكثر من حىث الكثره لا- وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن ىعتبرها موجوده فله أن ىعتبرها شىئا واحدا لا ىقال(٢) المراد مما ذكرناه مفاد القضىة الوصفىة و هو أن الكثر بشرط الكثره موجود بنحو من الأنحاء و لا- ىمكن اتصافه بالوحده المقابله لها للمنافاه بىنهما فالكثر لا ىكون واحدا و محصل ذلك أن صفه الوحده ىنافى الكثره و الوجود لا ىنافىها.

قلنا إن أردتم بالكثره المطلقه المقابله للوحده المطلقه منعنا الصغرى و إن أردتم الكثره الخاصه فالنتىجه تكون حكما بالمنافاه بىن الكثره و الوحده المقابله لها لا بىن الكثره الخاصه و الوحده بوجه آخر فلا ىلزم منه إلا المغاىره بىن نحو من الوجود و نحو من الوحده و هذا لىس بضائر و كذا الحكم إذا قرر الكلام- بأن وصف الكثره لا ىأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن و لا تنزل قدمك بعد توكىدها

## فصل (٢) فى الهوهو و ما ىقابلها

### اشاره

قد علمت أن بعض أقسام الوحده هو ما ىعرض الكثر من جهه اشتراكها فى

- ١- أى بشرط عدم صدق الوحده المطلقه و أما من حىث إنه كثر مقابل للواحد بالوحده الخاصه فهو موجود و ناهىك فى ذلك أنه أحد قسمى الموجود المطلق المنقسم إلى الواحد و الكثر، ط مد
- ٢- هذا لىس اختىارا للشق الثالث إذ لا ثالث للشقین المذكورین بل هو اختىار للشق الأخير و هو أن الكثر موجود فى الواقع لا فى المرتبه لكن الحىثه كانت محموله على الحىثیه الإطلاقیه حىث اجتمعت مع الوحده كما قال المجب و هذا السائل جعل القضىة وصفیه- لىنا فى موضوع الكثره الوحده، س ره

معنى من المعانى فالهوهو(١) عباره(٢) عن الاتحاد بين شيئين فى الوجود و هما

١- أى الحمل المتعارف لا الأولى الذاتى، س ره

٢- هذا بحداء ما قاله القوم إن الاتحاد ملاك الحمل و ليس المراد بالحمل هو التصديق- فإن ما ذكره موجود فى كل من المقدم و التالى فى القضييه الشرطيه و ليس هناك تصديقان و هو ظاهر و كذا ليس مرادهم أن الاتحاد تمام ما يتوقف عليه الحمل فى القضييه الحمليه- فإن الإمكان و ماهيه الإنسان متحدان وجودا و كذا السواد و الجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا- يتم بذلك حمل فلا يقال الإنسان إمكان و الجسم سواد بل لا بد من ضم أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذى يدل عليه المشتق فيقال الإنسان ممكن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمده ما يتوقف عليه الحمل توضيح المقام أن الوجود كما تقدم ينقسم إلى الوجود فى نفسه و فى غيره و ينقسم إلى الوجود لنفسه و لغيره و اتحاد الماهيتين فى الوجود من جميع الجهات يؤدي إلى اتحاد الاثنين و هو محال فلا بد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن يكون الاختلاف فى الوجود فى نفسه و إلا- لم يختلفا و عاد إلى اتحاد الاثنين المحال و لا- يبقى للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايره لنفس الآخر نوعا من المغايره حقيقه أو اعتبارا لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر يطرد بوجوده عنه عدما نعتيا كالجسم و السواد حيث إن الوجود الذى يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهيه الجسم- و عدم السواد عن ماهيه السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتيا و هو عدم أسوديته- و هذا معنى قول المنطقيين إن القضييه تنحل إلى عقدين عقد الوضع الذى لا- يعتبر فيه إلا الذات- و لا يقصد من المفهوم الوصفى فيه إلا أن يكون عنوانا مشيرا إلى الذات فحسب و عقد الحمل الذى لا يعتبر فيه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الذى لغيره كما تقدم فهذه حقيقته الحمل و يتبين بذلك أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسفى الباحث عن الحقائق الوجوديه- يتحقق بوجود نفسى هو الموضوع و وجود ناعتى يتضمن الربط إلى الموضوع و هو المحمول و من هنا يظهر أن أجزاء القضييه فى الحقيقه موضوع و محمول و حكم و أما النسبه الحكميه التى ذكرها فإن كانت فهى من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضييه و ثانيا أن قولهم الهوهويه و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجودا و الاختلاف مفهوم ما كلام لا- يخلو عن مسامحه ما و حقيقه ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود فى نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت فقل بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد فى كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثا أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقا ناعتيا و قيامه به نحوا من القيام تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشىء بعين نفسه بنوع من العناية العقلية كقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولى و من القيام قيام الشىء بعلل وجوده- و بالجمله القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص فى الوجود و الحمل المتحقق- من ذلك حمل الحقيقه و الرقيقه و من القيام قيام العرض بمعرضه أو ما يؤول إليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعيا شائعا و رابعا أن الهوهويه بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضييه المشتمله على التصديق فإنها لا تتحقق إلا فى الذهن،

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

### تنبيه تحصيلي:

قد علمت أن الوحدة الاتصاليه من أنحاء الوحدة الحقيقيه فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحدا بالموضوع غير منقسمه إلى صور مختلفه بل إلى أجزاء متشابهه الحقيقه التى وجودها بالقوه على ما سيجى ء- و لأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرتة بالقوه فالتقول (١) بأن أجزاء المتصل الوجدانى يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

١- أى احتمال كذا لا- أن هنا قائلا بكذا كيف و على قول ديمقراطيس احتمال من جانبه أنه لعل الأجسام الصغار الصلبه التى جعلها مبادئ الأجسام مختلفه بالنوع حتى لا يكون مساويه فى قبول الاتصال و الانفصال و لكن ديمقراطيس نفسه لا يقول به،

لكن لقائل أن يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو (١) صحه الحمل - بين أبعاض المتصل الواحد المقدارى و بينها و بين الكل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاه - مع جهه كثره اعتباريه وهميه أو فرضيه.

ف قيل فى دفعه تاره بأن المعتبر فى الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى و المفهوم المتحددين فى الوجود و جزئيه الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصى لا - من حيث الماهيه إذ هو من جهه الماهيه الاتصاليه ليس على تعين شىء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيرا ما يتحقق الحمل - فى الخصوصيات الشخصيه كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب و تاره بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلقا و إن كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود و يقتضى (٢) اثنييه ما و وحده ما إذ لو كانت الوحده الصرفيه لم يتحقق أو الكثره الصرفيه لم يصدق.

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

- 
- ١- و معلوم أن المعرف لا بد أن يكون مساويا للمعرف و كذا لو جعل الاتحاد فى الوجود مناطا للحمل المتعارف إذ المعلول لا يتخلف من العله فليس من باب إيهام الانعكاس و هو ظاهر، س ره
  - ٢- أى و الحال أن الحمل يقتضى إلخ و هما موجودان فى مطلق الاتحاد من المماثله و المجانسه و نحوهما و مع ذلك لا حمل فيها و ليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يخفى، س ره

بينهما في الوجود و يستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهويه عين الوجود و الهوهويه هي الاتحاد في الوجود فظهر(١) من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحده غير صالحه لتصحيح الحمل بحسب الذات و الوجود بل بحسب جهه الوحده ثم قال في فك العقده إن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذى الذاتى إليها بالذات لا- من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود و فى العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض- لا من حيث إنها أبعاضه و الأجزاء المقداريه و إن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجوده(٢) برءوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما فى الطبائع المحموله بل من حيث إنها أبعاض الموجود الواحد- فلا تغاير هناك بحسب الوجود و لا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه و إفخامه.

١- تعريض ببعض المحققين حيث قال كما خصه من بين مطلق الاتحاد إلخ بأن الهويه ما كانت عين الوجود و الهوهويه هي الاتحاد فى الوجود ففى المماثله و نظائرها لا- يصح الحمل- لأن جهه الاتحاد فيها هي شئيه الماهيه النوعيه أو الجنسيه أو العرضيه لا شئيه الوجود و لك أن تقول الكلى الطبيعى موجود بالماهيه الموجوده أيضا تصحح الهوهويه و ليت شعري أن بعض الأماجد حيث يقول بأصاله الماهيه كيف يسع له أن يقول الهويه عين الوجود و إن أراد بالوجود الماهيه المنتسبه إلى الجاعل فإن الانتساب مقولى لا يوجب التشخص، س ره

٢- أى فى مواضع أخرى أقول هذا مستقيم فى المركبات الخارجيه لا- فى البسائط الخارجيه لأن اللون فى البياض لم يوجد بوجود على حده و المفرق لنور البصر بوجود آخر- و كذا الأجناس الأخرى للبياض كالكيف المحسوس و الكيف المطلق إلا أن يراد بوجود الأجناس برءوسها وجودها مع فصول أخرى كوجود اللون مع القابض لنور البصر و الكيف المبصر مع الضوء و الكيف المحسوس مع المذوق و الكيف المطلق مع النفسانى و هكذا فى أجناس البسائط الأخرى و إن لم يكن أخذها مواد كما فى أجناس المركبات الخارجيه و الأولى أن يراد اختلاف الأجزاء الحديه مطلقا بحسب ماهياتها فإن طبيعه الحيوان مبائنه لطبيعه الناطق و لهذا كان حق التجزئه هو التجزئه إلى الأجناس و الفصول بخلاف الأجزاء المقداريه- لاتحادها فى الحد و التجزئه إليها ليست حق التجزئه فظهر أن الأجزاء المقداريه تجاوزت عن حد العينيه، س ره

و فيه أن كون الشئ جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما و لكن ذلك ليس بسبب غلبه العينيه بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعترف منها في صحة الحمل بل من جهة زياده غيريه المخله بالوحدانيه المأخوذه فيه فإن المعترف في الحمل و الهوهويه وحده الوجود في الطرفين و اثنييه المفهوم فيهما و لو بحسب الاعتبار و هاهنا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئيه و الكليه توجبان المباينه في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

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

### فصل (٣) في أن اتحاد الاثني ممتنع

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

و بحسب الاستحاله من صيروره الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفيه واحده و لم يعلم أنه لم يلزم فى شىء من هذه الصور اتحاد بين الشئين بحسب الحقيقه بل بحسب العباره و الإطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لماده الشىء منزله ذلك الشىء فى بعض الأحكام و ما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفيه من اتصال العارف بالحق فيعنى به حاله (١) روحانيه تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمى أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق بيانه

### فصل (٤) فى بعض أحكام الوحده و الكثره

إن الوحده ليست بعدد و إن تألف منها لأن العدد (٢) كم يقبل الانقسام- و الوحده لا يقبله و من جعل الوحده من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحده لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشره لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسه و خمسه ليس أولى من تقومها بسته و أربعه و لا من تقومها بسبعه و ثلاثه و التقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرار أجزاء الماهيه- المستلزم لاستغناء الشىء عما هو ذاتى له لأن كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

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

- 
- ١- و هى الفناء الذى هو قره عين العارفين و ليست من باب اتحاد الاثنين، س ره
  - ٢- هذا و إن كان هكذا إلا أن الأعداد التى تحت عدد من اللوازم القريبه المنبعثه من حاق ذات الملزوم فهى كالدائيات له و على ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبه، س ره

فلا- يكون شىء منها داخلا- فى حقيقته فالمقوم لكل مرتبه من العدد ليس إلا الوحده المتكرره فإذا انضم إلى الوحده مثلها حصلت الاثنيه و هى نوع من العدد و إذا انضم إليها مثلها حصلت الثلاثه و هكذا يحصل أنواع لا تنهاى بتزائد واحد واحد لا إلى نهايه إذ التزائد لا- ينتهى إلى حد لا- يزداد عليه فلا- ينتهى الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر و أما كون مراتب العدد متخالفه الحقائق كما هو عند الجمهور- فلاختلافها باللوازم و الأوصاف من الصمم و المنطقيه و التشارك و التباين و العاديه و المعدوديه و التحذير و المالىه و التكعب و أشباحها و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و هذا مما يؤيد (١) ما ذهبنا إليه فى باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقه فى مرتبه من المراتب- فكما أن مجرد كون العدد واقعا فى مرتبه بعد الاثنيه هو نفس حقيقه الثلاثه- إذ يلزمها خواص لا توجد فى غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبه من مراتب الأ-كوان يلزمه معان لا- توجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبه فالوحده لا بشرط فى مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحده المحضه المتقدمه على جميع المراتب العديده بإزاء الوجود الواجبي الذى هو مبدأ كل وجود بلا- واسطه و مع واسطه أيضا و المحمولات الخاصه المنتزعه من نفس كل مرتبه من العدد بإزاء الماهيات المتحده مع كل مرتبه من الوجود و كما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقه فى سنخ الموجوديه و على ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد نظرا إلى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعه عن نفس ذواتها بذواتها- و هى التى بإزاء الماهيات المتخالفه المنتزعه عن نفس الوجودات و يمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القله و الكثره فى

---

١- أى كون العدد غير متقوم إلا بالوحده و كونه حاصلًا بتكررها مما يؤيد، س ره



الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قله الأجزاء و كثرتها فى شىء لا يوجب الاختلاف النوعى فى أفراد ذلك الشىء و أما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالة على القدر المشترك بين التخاليف النوعى و التخاليف بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص كما مر تحقيقه

## فصل (٥) فى التقابل

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدة و الكثرة أعراضا ذاتيه و لواحق مخصوصه كما أن لكل منهما عوارض مشتركه بينها و بين مقابلها كالوحده (١) و الاشتراك و الحلول و الإضافة إلى المحل بنحو كالقيام و إلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الذاتيه للوحده الهوهويه بالمعنى الأعم و هو مطلق الاتحاد و الاشتراك- فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيريه و منها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعنى تقابل السلب و الإيجاب و الملكه و العدم و الضدين و المتضايفين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهويه على الإطلاق الغيريه فالغيريه منه غير فى الجنس و منه غير فى النوع و هو بعينه الغير فى الفصل و منه غير بالعرض و هكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير (٢) بصفه غير الذات اختص باسم المخالف و كذا

- ١- فالوحده تعرض لنفس الوحده كالوجود و العلم و نحوهما و لمقابلها إذ ما من كثره إلا و له وحده و المراد بالحلول مجرد الاتصال و العروض و لو عروضاً مفهوماً لأن الوحده- من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للمعروض، س ره
- ٢- هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير فى التشخيص مسمى بالآخر كما صرح به و لا يصدق على التخاليف لأن الخلافين متغايران بالذات و توجيهه أن المراد بالصفه مثل ما فى المنطق أن الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و مثل ما يقول المتكلمون الاثنان إما متشاركان فى الصفه النفسيه فهما المثلان و الصفه النفسيه عندهم كسواده السواد و إنسانيه الإنسان و إلا فهما الضدان إن لم يجتمعا فى محل واحد و الخلافان إن اجتمعا فالمعنى أن الغير بالصفه النفسيه التى يغير الذات الأخرى مغايره ذاتيه اختص باسم المخالف، س ره

الغير فى التشخص و العدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كما أن الهوهو(١) يراد منه الاتحاد فى الوجود و المماثله أيضا من أقسام الغيريه بوجه و كذا المجانسه و المشاكله و نظائرها لأنها بالحقيقه من عوارض الكثره إذ لو لا الكثره ما صحت شىء منها فعدهما من عوارض الكثره أولى فإن جهه الاتحاد فى الجميع ترجع إلى التماثل لأن المثلين هما المتشاركان فى حقيقه واحده من حيث هما كذلك فالإنسان و الفرس من حيث هما إنسان و فرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانيه و الحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان فى حقيقه واحده نوعيه- فالتجانس يرجع إلى التماثل فى جزء الحقيقه و هو الذى يكون جنسا حين أخذه لا بشرط شىء و قد علمت أن الطبيعه الجنسيه إذا أخذت أعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعيه فيكون أفرادها متماثله و كذا الحال فى الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهه ترجع إلى المماثله فى الكيف و المساواه ترجع إلى المماثله فى الكم و هكذا و جهه الوحده فى المماثله ترجع إلى الوحده الذهنيه للمعنى الكلى المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشى الماديه- فيكون جهه الوحده فيها ضعيفه بخلاف جهه الكثره فإنها خارجيه و التقابل أخص من الغيريه إذ التغير بين الأشياء الماديه إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها فى ماده واحده و أما التغير الذى بحسب الأنواع المتفقه فى جنس دون الأعلى فيستحيل(٢) معه الاجتماع فى موضوع واحد

- 
- ١- أى بحسب اصطلاح و يراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذا الغير فى التشخص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما و بالمثل بحسب اصطلاح آخر، س ر ه
  - ٢- لعل المراد به إمكان وقوع استحاله الاجتماع لا وجوبه أى أن القضييه جزئيه فعليه- لا كليه دائمه لظهور أن كثيرا من الأنواع الواقعه تحت مقوله واحده لا يستحيل اجتماعها كالحلاوه و الصفرة فى العسل و الجسميه و الصوره على قولهم لكونها نوعين من الجوهر، ط مد

فالتقابل (١) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهه واحده فخرج بقيد التخالف التماثل و بقيد امتناع الاجتماع فى محل التغير- الذى بين البياض و الحراره مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد و دخل بقيد وحده المحل مثل التقابل الذى بين السواد و البياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى- و بياض الرومى و بقيد وحده الجبهه (٢) مثل التقابل الذى بين الأبوه و البنوه مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين قيل و بقيد وحده الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع و الدهر إذ الاجتماع فى أفق الواقع و ظرف الدهر لا ينافى التعاقب الزمانى كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان و نحو آخر فما قيل من أن التقييد بوحده

١- المراد بالموضوع ما يجرى مجراه و لو بحسب الفرض العقلى حتى يشمل تقابل الإيجاب الذى يجرى متن القضية مجرى الموضوع لهما و كذا المراد التقييد بالزمان الواحد فيما كان زمانيا و أما الخارج عن حومه الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزم لتقييده بالزمان- نحو الواجب واحد و ليس الواجب بواحد و لو لا التقييد بوحده الموضوع لغى اعتبار التقابل- توضيح ذلك أن الغيريه و هى نوع بينونه و مغايره بين شيئين ينفك و ينفصل به شىء عن شىء- تنقسم كما عرفت إلى غيريه بالذات و غيريه بالغير و الغيريه الذاتيه هى التقابل و من المعلوم أن الغيريه إما تكون مستنده إلى الذات إذا كانت الذات مقتضيه بنفسها مغايره غيرها أى طارده للغير عن نفسها حتى يتكثرا من غير توحيد و لا- يتصور ذلك إلا بأن يتوحد كل منهما مع شىء ثالث فيطرد مقابله عن ذلك الثالث كالإيجاب و السلب فى القضية و العدم و الملكه فى الموضوع- و هكذا فتحقق ما يجرى مجرى الموضوع فى التقابل من أحكامه الضروريه أخذ فى رسمه، ط مد

٢- اعلم أن التقييد بوحده الجبهه لإدخال الأبوه و البنوه المطلقتين لا- لإخراج أبوه زيد و بنوته الموجودتين فيه لأنهما ليستا متضايقتين لجواز تعقل إحداهما لا- بالقياس إلى تعقل الأخرى و أما المطلقتان فهما متضايقتان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحده كزيد إذا كان أبا و ابنا ضروره وجود المطلق فى ضمن المقيد فلا- بد من التقييد بوحده الجبهه ليدخل المطلقتان الموجودتان فى ذات واحده فى التعريف فإنهما و إن اجتمعا فى موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فإن أبوته بالقياس إلى ابنه و بنوته بالقياس إلى أبيه، من الماتن قدس سره الشريف

الزمان مستدرک لأن الاجتماع لا يكون إلا فى زمان واحد غير صحيح و كان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان و هابيه الحدثان و إنما عدلنا عن التعريف المشهور فى الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغه اللذان فى قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شىء واحد فى حاله واحده من جهه واحده يشعر بما لهما ذات و العدم و الملكه و الإيجاب و السلب لا- ذات لهما و إن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهنى و السلوب و الأعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى أمر فىكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى حاله واحده من جهه واحده.

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

و قد يقال فى وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا- و على الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايقان أو لا فهما متضادان و على الثانى يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدما فإما أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى- فهما العدم و الملكه أو لا فهما السلب و الإيجاب.

و يرد عليه (١) الاعتراض أما أولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى و اللاعمى - المتقابلين بالسلب و الإيجاب و ما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم و الملكه فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهومهما و إن كانا (٢) متلازمين صدقا و الغلط

١- أى على وجه الضبط الثانى لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثانى يرد عليهما بل بالثانى ألتصق كما لا يخفى، س ره

٢- بل لا تلازم فى الصدق أيضا لأن سلب انتفاء البصر يصدق على المعدوم البحث- إذ السلب لا يقتضى وجود الموضوع و قد مر نظير هذا فى نقيضى المتساويين و نحو ذلك، س ره

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض.

و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمه لها عنه و ليس داخلا فى العدم و الملكه و لا فى السلب و الإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى منهما عدما للوجودى.

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

و اعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك و أشدها فى باب السلب و الإيجاب لأن منافى الشىء إما رفعه (١) أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشىء و لا شك أن منافاه رفع الشىء معه إنما هى لذاتيهما و لذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا و إجمالا و أما منافاه مستلزم رفع الشىء له فإنما هى لاشتماله على الرفع - فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاه الذاتيه إنما هى بين الإيجاب و السلب و أما فيما سواهما فتكون تابعه لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد و أقوى هكذا قيل.

و فيه بحث (٢) إذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم

- ١- هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل فى غير مورد الإيجاب و السلب بالعرض لا بالذات، ط مده
- ٢- لما كان القائل فهم من الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه ما يرادف النفى و السلب- و بنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لأنه الذى يرفع الإيجاب دون الإيجاب ثم أجاب بأن الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به حتى يصدق التعريف على السلب و الإيجاب جميعا لأن السلب رافع للإيجاب و الإيجاب مرفوع بالسلب هذا و الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتى و هو متحقق فى كلا طرفى النقيض، ط مده

أن لا يتحقق بين الشئيين أصلا فإن أحد الطرفين فى السلب و الإيجاب و إن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذى هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله (١) بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم (٢) للإيجاب و الأولى (٣) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق (٤) الذى يمكن أخذه بمعنى الفاعل (٥) أو المفعول

## فصل (٦) فى بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها

### فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب -

#### إشارة

و هو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهومه القضية و هو التناقض فى اصطلاح المنطقيين و يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا و كذبا فى نفس الأمر كزيد أبيض (٦) و ليس زيد بأبيض و قد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم (٧) و رفعه فى نفسه كالبيض و اللابيض

- ١- لأنه ليس رفعا له بل مرفوع له، ه ره
- ٢- فإن نقيض اللابيض ليس هو الإنسان بل نقيضه رفع الإنسان المستلزم للإنسان، ه ره
- ٣- الأولى الذى ذكره هاهنا إنما هو ما سيذكره فى فن الربوبيات حيث يمهد لبيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو أن الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه، ن ره
- ٤- هذا نظير قول بعض أهل العربية فى الحمد لله أن المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبنى للفاعل يعنى الحامديه و المبنى للمفعول يعنى المحموديه إذ كما أن كل محموديه ترجع إلى جنباه لأن كل الفضائل و الفواضل ظلالة فكذلك كل حامديه أيضا بحوله و قوته، س ره
- ٥- بأن يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه، ه ره
- ٦- أى أبيضيه زيد و لا أبيضيته فلا يكون قضيه، س ره
- ٧- إن كان المراد من ضم الرفع و النفى إلى المفهوم المفروض ضمه بما أنه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر و كان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذى بين كل مفهوم و مفهوم غيره و هو الانعزال و الانسلا ب الذى بين المفاهيم لا أزيد من ذلك و إن كان المراد ضمه بما هو حاك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث إنه حاك عن الوجود و رجع الأمر إلى التناقض فى القضايا و مثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شىء آخر بالحمل و من هنا يظهر أن النظر الفلسفى يؤدى إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان و اللابيض و قيام زيد و عدم قيام زيد لا- يتم مع الغض عن القضيتين الموجبه و السالبه فى مورده فهو

بالبذات بين الإيجاب و السلب و هى القضيـه المنفصلـه الحقيقـيه المسماه بأول الأوائـل إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق  
السلب و إليها يعود قولهم الإيجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا، ط مده

أو بحسب الانتساب إلى شىء آخر بالحمل كزيد أبيض و زيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه و ضم إليه مفاد كلمه النفسى حصل مفهوم آخر فى غايه البعد عنه و لا- يعتبر فى شىء منهما صدق أو لا صدق على شىء و إذا حمل على شىء مواطاه أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلًا و إثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول- و إنما يتناهيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و لذا قال الشيخ (١) فى الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيه و اللافرسيه و إلا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد (٢) فى زمان واحد محال و قال أيضا معنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا- وجودا فى نفسه أو لا- وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجابا و سلبا كذا و كذا لتحقيقه فى المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابى و السلبى و كذا ما وقع (٣) فى عبارته التجريد أن تقابل السلب

١- أى لأجل أن هذا التقابل يكون فى القضايا فى المفردات قال كذا، س ره

٢- أى صدقهما فى مورد واحد محال إذ سيأتى أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق و لا موضوع و لا محل لهما، س ره

٣- أقول مراد المحقق الطوسى قدس سره كما فى الشوارق أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى لأن موضوعى السلب و الإيجاب فى التناقض نسبتان لا- تحقق لهما إلا فى النفس كما فى القضية المعقوله أو فى اللفظ كما فى القضية الملفوظه و التقابل نفسه أيضا نسبه فكان نسبه فى نسبه بل النسبه السلبيه سلب النسبه و من العجائب أنه قدس سره اعترف بذلك فى قوله بعد أسطر أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجاز إلخ و المحقق قدس سره لم يرد إلا هذا و لعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق بصدد بيان منشأ هذا التقابل و مرجعه الفاعلى و أنه فى أى شىء بالذات و فى أى شىء بالعرض و ليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه و بيان مرجعه القابلى، س ره



و الإيجاب راجع إلى القول و العقد ليس بصواب كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب و السلب المضاف إلى شىء واحد فالتقابل بالحقيقه إنما يكون بين نفس النفي و الإثبات و فى القضايا بالعرض - اللهم إلا أن يتكلف كما فى بعض شروحه و يراد من الإيجاب و السلب إدراك الوقوع و اللاوقوع و هما أمران عقليان و اردان على النسبه التى هى أيضا عقليه فإذا حصل فى العقل كان كل منهما عقدا أى اعتقادا و إذا عبر عنهما بعباره كان كل من العبارتين قولاً ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات فى القضايا إنما هو بين نفس النفي و الإثبات و بين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل و صرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهرية إذ لا- موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال و محل الصور هى الماده المحتاجه إليها فى التقوم و اعتبر الآخرون المحل مطلقاً فأثبتوا التضاد بين الصور النوعيه العنصريه فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الإيجاب و السلب موضوعاً أو محلاً- أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ فى التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق و معلوم أن من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض و التضاد(١) فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

١- جريان التضاد فى القضايا مبنى على المسامحات المعموله فى المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأى تعريف عرف و الذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن إطلاق المتضادين على الموجه و السالبه الكليتين لا يتجاوز حد التسميه، ط مد

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

### و من أحكام الإيجاب و السلب -

أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ- مجازا دون الخارج لأن التقابل نسبه و النسبه فى التحقق فرع منتسبها- و أحد المنتسبين فى هذا القسم من التقابل سلب و السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبه بينهما عقلية صرفه و أما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم- و هذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبه بحسب الخارج فإن لكل شىء مرتبه من الوجود و مرتبه النسبه هى كونها منتزعه من أمور متحققه فى الخارج أى نحو كان من التحقق كالإنسانيه و الحيوانيه من الذاتيات و المشى و الكتابه من العرضيات.

### و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع

لا فى كل مرتبه

من مراتب الواقع فإن الأشياء التي ليست بينها علاقه ذاتيه (١) يخلو كل منها في مرتبه وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما و كذا العرضيات في مرتبه الماهيات من حيث هي كما علمت.

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

مع زياده وحده هي وحده الحمل في القضايا الطبيعیه لأن بعض المفهومات- قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه- كسائر المفهومات بالحمل الأولى الذاتى و فى المحصورات مشروط بالاختلاف فى الكميّه لكذب الكلّيتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان و لا شىء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين و إن كانتا متضادتين كما مر و التضاد لا يمنع كذب الضدين معا و صدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان- و ليس بعض الحيوان بإنسان و فى الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر- و إلا- لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين و كذب الضروريتين فى ماده الإمكان مع تحقق باقى الشرائط و من خاصيه (٢) هذا التقابل استحاله الواسطه بين المتقابلين به و امتناع اجتماعهما صدقا و كذبا فلا يخلو شىء عن فرسيه و لا فرسيه و قد يخلو عن طرفى سائر أقسام التقابل و لا يصدق على المعدوم شىء من طرفى المتقابلين إلا السلب و الإيجاب

### و من جملة التقابل تقابل التضاييف

#### إشاره

و المتضاييفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبه إلى الآخر كالأبوه و البنوه فإنهما (٣) لا يصدقان على شىء واحد

- ١- بالإضافة البيانيه لا بالتوصيف إذ بين الماهيه و لازمها و كذا بين المتضاييفين العلاقه الذاتيه موجوده و ليس أحدهما فى مرتبه ذات الآخر، س ره
- ٢- يترائى من ظاهره تكرر مع قوله و من أحكامهما عدم الخلو الموضوع عنهما و لكن لا تكرر فى الحقيقه فإن ذكر عدم الخلو هناك كان تمهيدا لذكر الخلو فى المرتبه و أن السلب و الإيجاب اللذين لا يخلو عنهما شىء فى الواقع كانت المرتبه خاليه عنهما و أيضا قد أخذ هاهنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضا، س ره
- ٣- هذا هو الحق الذى لا- مريه فيه فإن فرض كون كل من الموجودين أى بماهيتهما معقولا بالنسبه إلى الآخر يوجب التوقف المعنى بينهما و لا معنى لتحقيقه فى الشىء الواحد على أن التقابل غيريه بالذات و لا معنى لتحقيقه فى الشىء الواحد من جهه واحده و فى موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضاييف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعائليه و المعقوليه و نحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعليه و المعلوليه هذا و الحق خلافه و للكلام تتمه ستوافيك فى محله، ط مد

من جهه واحده و إحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى

### وهم و تنبيه:

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

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضاييف أعم من مفهومى التقابل و التضاد(١) العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافى كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاه.

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

و الحق فى الجواب أن يفرق بين مفهوم الشىء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضاييف(٢)

١- يعنى أن مفهوم الشىء لا يلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشىء مثلا- مفهوم الإضافة ليس بإضافه بل كيف و مفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعانى المستقلة و مفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقوله الإضافة فافهم و لا تغفل، ن ره

٢- أى مفهوم التضاييف من حيث صدقه على أفرادها فى الجمله لا- من حيث هو و لا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل فى كون بعض أفراد التضاييف كالإضافات المتشابهه الأطراف من التقابل المتخالفه الأطراف أيضا التى كالعاقليه و المعقوليه فضلا من نفس مفهومه من حيث هو و كثيرا ما يكون مفهوم الشىء فردا له كمفهوم الشىء العام و مفهوم الكلى و مفهوم التضاييف و مفهوم الماهيه العامه و كنفس المفهوم و غير ذلك و الفرق بين الأوجه- أن بناء الأول على التفرقه بين العارض و المعروض و أن فى العوارض نسبه من النسب الأربع- تخالف النسبه فى المعروضات و بناء الثانى على التفرقه بين التضاييف من حيث هو و بين التضاييف التقابلى و أن هذا هو قسم من التقابل لا ذاك و بناء الثالث على التفرقه بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع فلا- غرو فى كون مفهوم التقابل بالحمل الأولى تقابلا و بالحمل الشائع مصداقا للتضاييف لا التقابل و مفهوم الشىء قد يكون فردا لفرداه كيف و قد يصدق عليه مقابله فيتقابلان و يجتمعان باعتبارين كما أن الوجود و العدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناط الجواب هو الفرق بين الحملين و أما قوله فمفهوم التضاييف من أقسام مفهوم التقابل فبيان للواقع و لا دخل له فى الجواب، س ره

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشئ ء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلى الذى هو شئ ء من آحاد مفهوم الجنس و فى الأمور الذهنيه و العوارض العقليه كثيرا ما يكون مفهوم الشئ ء فردا له و فردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين(١)

١- يكرر ره فى كلماته كون حد التضاد المذكور و كذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد و أن الضدين يجب أن يجتمعا فى جنس قريب و أن الجواهر لا- تضاد فيها مبنيا على الاصطلاح و هذا يشهد على أنه ره إنما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين- و هو أن الضدين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهه واحده- و أما ما وراء ذلك فإنما هو مبنى على الاصطلاح و الوضع و بناء الأحكام فى الأبحاث الفلسفيه- على الاصطلاح المجرد بعيد غايته و من المعلوم أن إضافه قيود آخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساما آخر من التقابل على الباحث أن يعتبرها و يسميها أو يقيم البرهان على بطلانها و امتناعها و الذى ذكره حدا للمتضادين أنهما أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف و الذى يمكن أن يقال فى بيانه- إن القيود الثلاثه الأول أعنى كونهما أمرين وجوديين متضايفين إنما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقا و هو أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو يكونا وجوديين- و على الثانى إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر أو لا و الثانى هما المتضادان- فهما أمران وجوديان غير متضايفين و أما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل و الغيره الذاتيه بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعا من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث و إلا لعى اعتبار التقابل فهناك أمر يتحد به كل من طرفى التضاد و حيث كانا جميعا وجوديين و الشئ ء الذى يوجد له و يتحد به الأمر الوجودى هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهرية و موضوع الأعراض غير أن اعتبار غايه الخلاف يوجب نفى التضاد عن الجواهر فلا يبقى إلا- موضوع العرض و يظهر من هنا أن المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض- و أن ينحصرا فى اثنين و أن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و أما اعتبار دخولهما تحت جنس فالأ- الصور الجوهرية تتحد وجودا مع موادها فتتوصل منهما جميعا هويه واحده فلو صح فيها تضاد لكفى ذلك فى طرد كل من الطرفين الآخر عن مادته التى اتحد بها فصار هو هى- و أما الأعراض فإذا كانت موضوعها محلا مستغنيا عنها فى وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع و عرضه هويه واحده حتى يمتنع اجتماع المتضادين فيها لطردهما الآخر بل العرض لا يدفع العرض و إن فرض اتحاده مع موضوعه نوعا من الاتحاد فإن العرض لا- يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلا- فيه بخلاف صورتين الجوهريتين إذا حلتا ماده من المواد فمن الواجب مضافا إلى اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفى التضاد اتحادا يصير له المتحدان هويه واحده فيطرد كل منهما الآخر فيه لكون ذلك طردا له عن نفسه و الأمر الذى هذا وصفه هو الجنس الذى يدخل تحته أنواعه فتصير هى هو فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد ثم نقول إن هذا الاتحاد إنما يتم بين النوع و إن شئت قلت بين الفصل الذى هو فعليه الحد النوعى و بين الجنس الذى يقسمه و يحصله ذلك الفصل و هو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل و بينه بالتقسيم و التحصيل حقيقه و قد تقدم ذلك فى مباحث الماهيه فمن الواجب أن يكون الجنس الذى يدخل تحته المتضادان جنسا قريبا- و من هنا يظهر أن التضاد إنما يتحقق فى جنس من الأجناس العرضيه منحصر فى نوعين لا ثالث

لهما و أما اعتبار غايه الخلاف بين المتضادين فهو أنهم حكموا بالتضاد فى أمور ثم وجدوا أمورا أخرى متوسطه بين طرفى التضاد نسيه كالسواد و البياض الذين ذهبوا إلى تضادهما- ثم وجدوا الصفرة و الحمرة و غيرها من الألوان متوسطه بينهما هى بالنسبه إلى السواد بياض- و بالنسبه إلى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و أن الضدين بالحقيقه هما الطرفان فاعتبروا غايه الخلاف بين الضدين و من هنا يظهر أن المراد بغايه الخلاف أن لا- يختلف الخلاف و التغاير بالنسب و الاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتغايرا بذاتهما و فى نفسهما- فهذا القيد بمنزله الإيضاح لمعنى التقابل بينهما، ط مد

و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما (١) الوجوديان غير المتضايين المتعاقبان

١- الأولى أن يقال هما الوجوديان اللذان لا- يتوقف تعقل أحدهما على الآخر المتعاقبان إلخ لأن الأقسام الأربعة من التقابل مساويه فى المعرفه و الجهاله و قد صرح بذلك فى مبحث الكيف فى سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبيه فى تعريف الكيف إلى ذكر خواصها التى هى أجلى إلا- أنه قدس سره لم يبال بذلك هاهنا إذ قد عرفت المتضايين أولاً إن قلت لم يكن حاجه إليه لخروج المتضايين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء و أما المتضايان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع- و سينقله المصنف. قلت لا شبهه فى جواز تعاقب المتضايين كالأبوه و البنوه و غيرهما على موضوع و كلام الشيخ أيضا دال على ما ذكرناه كقوله فليس يجب و قوله يلزم لا محاله فانتظر، س ره

على موضوع واحد لا- يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غايه الخلاف و قد مرت الإشاره إلى أن الطباع الجنسيه لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأ-نواع الأ-خيره كما يدل عليه الاستقراء و قد ظن بعضهم وقوع التضاد فى الأجناس لزعمهم أن الخير و الشر متضادان- و كل واحد منهما جنس لأنواع كثيره و هذا الظن باطل من وجهين- الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

و الثانى أنهما ليسا بجنسين لأن الخير و الشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و إما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعه الإنسان فكل ما يوافق و يلائمه نسميه خيرا و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شرا و الموافقه و المخالفه و سائر ما أشبههما نسب و اعتبارات خارجه عن أحوال الماهيات فلا يكون شىء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها و أما إذا اعتبر نفس الملائمه و المنافره مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحده منهما ماهيه نوعيه فالتضاد بينهما(١) ليس تضادا بين الجنسين و من شرط التضاد أن يكون الأنواع الأ-خيره- التى توصف به داخله تحت جنس واحد قريب و كون الشجاعه تحت الفضيله و التهور المضاد لها تحت الرذيله لا يرد نقضا على هذه القاعده لأن كل

---

١- أى لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق إذ الملائمه و المنافره من الإضافات فيهما تقابل التضاييف، س ره



واحد منهما في نفسه كيفيه نفسانيه و كونه فضيله أو رذيله إنما هو (١) صفة عارضه له لا أنها مقومه له فالفضيله و الرذيله ليستا من الأجناس للفضائل و الرذائل النفسانيه ثم إن الشجاعه ليست ضدًا لشيء من التهور و الجبن لكونها واسطه بينهما- و أما الطرفان فلكونهما في غايه التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعه مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعه ماهيه لها عارض و هو كونها فضيله و كل من التهور و الجبن ماهيه لها عارض هو كونها رذيله و التضاد بالحقيقه بين العارضين- و في المعروضين بالعرض و أما التضاد بين التهور و الجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيله و الرذيله و من أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غايه التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء و وحدانيا و له أضداد فإما أن يكون مخالفتها- مع ذلك الشيء من جهة واحده أو من جهات كثيره فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحده فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقه شيء واحد و ضد واحد و قد فرض أضدادا- و إن كانت المخالفه بينها و بينه من جهات عديده فليس الشيء ذا حقيقه بسيطه بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد و يضاد البارد من حيث هو حار و يضاد كثيرا من الأشياء لاشتيماله على أضدادها فالتضاد الحقيقى إنما هو بين الحراره و البروده و السواد و البياض و لكل واحد من الطرفين ضد واحد و أما الحار و البارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقى يكون بين محليهما بما هما محلها تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط و منها ما لا وسائط بينهما- سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار و البارد من الفاتر أو غير حقيقى مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف و اللاثقيل فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحراره و البروده بخلاف اللاخفيف و اللاثقيل لخروجه عن جنس الخفه و الثقل كالفلك

---

١- بل الحق أن الفضيله و الرذيله من المعانى الاعتباريه حيث اعتبر في تعريفهما قولنا ينبغى أولا على أن مفهوم الرذيله عدميه و هو ظاهر، ط مده

و قد يكون أحد الضدين على التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج و السواد للقار و قد لا يكون و حينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة (١) و المرض للإنسان- أو يمكن كالثقل و الخفة للفلك و على هذا الاصطلاح (٢) لا تضاد حقيقياً بين الجواهر إلا- باعتبار ما يعرض لها من المتضادات و أما على اصطلاح المتقدمين- ففي الماديات من الصور المتخالفه المتعاقبه على محل واحد متضاد حقيقى و كذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيره حيث لا يشترطون فى التضاد غايه الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمره أيضاً لأن اصطلاحهم يحتمل ذلك.

### شك و تحقيق:

و هاهنا إشكال قوى و هو أن المقولات العاليه قد علمت أن لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض فى جوهر واحد جسمانى- و كذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع الاجتماع فإن الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقوله واحده فلا بد من كون (٣) المتضادين تحت جنس قريب و من كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على أن الفصلين لا- يشتركان فى الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهم كما سبق و قد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف و أيضاً تعاقب الفصول فى أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لا استقلال لها فى الوجود حتى

١- هذا بناء على نفى الواسطه بينهما خلافاً لبعض الأطباء القائل بالواسطه كحال الشيخ و الطفل و اليافع، س ره

٢- رجع إلى أول الكلام أى اعتبار الموضوع لا المحل فى التعريف المذكور، س ره

٣- لا يخفى أن عدم اقتضاء الجنس البعيد بما أنه جنس بعيد التضاد بين أنواعه لا ينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل فى تحقق التضاد- اللهم إلا أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين فى جنس فليضم من ارتفاع التضاد من بين الأجناس العاليه و الأجناس البعيده دخاله الجنس القريب فى مسأله التضاد و قد تقدم ما يمكن أن يقال فى ذلك على أن حصر المقولات فى العشره استقرائى لا عقلى، ط مده

ينسب إلى الموضوع الواحد و لا- يمكن تعاقبها(١) على جنس واحد كما علمت- و يمكن التفصلي عنه بأن الجنس و الفصل متحدان في الوجود و الجعل و هما موجودان بوجود واحد بلا- تغاير بينهما في الخارج و هما عين النوع في الخارج فصفت الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومه بها في نحو ملاحظه العقل و لما كان التضاد من الأحكام الخارجيه للمتضادات(٢) فلا محاله يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول و الحاصل أن التضاد بين المتضادين- و إن كان باعتبار فصل كل منهما و لكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شىء نحو من الوجود و الوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجى و الفصول لا استقلال لها في الخارج و اتصاف كل من النوع و الفصل- المقوم بالصفات الخارجيه للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجى دون الصفات الذهنيه التى تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن-

### و مما عد في المتقابلين الملكه و العدم

و هما أمران يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدميا أى عدما لذلك الوجودى سواء كان(٣) بحسب شخصه في الوقت أو

- ١- المحذور الذى ذكره أو كان تقوم الفصلين بالجنس و هذا شىء آخر و هو أنه قد مر أن الفصول المقسمه للجنس إنما ترد على الحصص الجنسيه فإن نسبه الكلى إلى ما تحته نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم فإذن لا يلزم توارد العلل على معلول واحد فها هنا يقول قدس سره إذا لم يمكن تعاقب الفصول المقسمه على جنس واحد مع أن تقسيمه جائز فكيف أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تقويمه لها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع واحد و الأول أدق، س ره
- ٢- فإن قلت التضاد ربما يكون بين الأمور الاعتباريه كمفهومي الجنس و الفصل- فكيف يصح كونه من الأحكام الخارجيه للمتضادات قلنا المراد منه أن تضاد الأمور الخارجيه- إنما هو من الأحكام الخارجيه لها و هذا لا ينافى عروض التضاد للأمر الذهنيه بحسب اعتباراتها العقلية، منه قدس سره الشريف
- ٣- متعلق بالعدم باعتبار القوه التى في هذا العدم أو بالوجودى أى سواء كان ذلك الوجودى ممكنا بحسب شخصه إلخ، س ره

فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى (١) و الظلمه و انتشار الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكه و المروديه التى هى قبلها- و عدم البصر الممكن فى حق الشخص الأعمى و انتفاء اللحيه للمرأة الممكن لنوعها- كل هذه عدميات فى التحقيق مشروط فيها الإمكان و القوه و لذا لم يصدق على المعدوم- و أما فى المشهور فالملكه هى القدره للشىء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء- كالقدره على الإبصار و العدم انتفاء هذه القدره مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجرو قبل فتح البصر و اصطلاح المنطقيين (٢) فى العدم و الملكه هو المعنى الأول و كذا اصطلاحهم فى المتضادين مجرد (٣) كونهما

١- أى الأعم من مثل عمى العقرب و الأكمه و غيرهما فذكر عدم البصر الذى بعد الاتصاف بالملكه بعده من باب ذكر الخاص بعد العام و تخصيص الظلمه بالذكر لعله للقول بكونها ضدا للنور وجوديا، س ره

٢- هذا منه قدس سره غريب حيث عكس الاصطلاحين فى العدم و الملكه فإن اصطلاح الإلهيين التعميم و اصطلاح المنطقيين التخصص يظهر ذلك لمن نظر فى قاطيغورياس الشفاء بعد التعميم فى العدم و هذه كلها لا يلتفت إليها فى هذا الكتاب إنما العدم المقصود فيه هو العدم- الذى هو فقدان القنيه فى وقتها أى فقدان القوه التى بها يمكن الفعل إذا صار الموضوع عادما للقوه فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالععمى و أما القنيه فيزول إلى العدم فهذا هو التقابل العدمى المذكور فى قاطيغورياس انتهى و مراده بهذا الكتاب باب قاطيغورياس و هو باب المقولات العشر الذى أدرجه القدماء فى المنطق و هو أحد أبوابه سموه به كما سموا باب الكليات الخمس إيساغوجى و باب القضايا باريرميناس و غيرها بغير ذلك كما ذكر فى حاشيه المصنف قدس سره- على الشفاء و فى غيرها، س ره

٣- هذا الحصر إضافى بالنسبه إلى اعتبار الوجوديه و غايه البعد بل يعتبرون التعاقب على موضوع واحد شخصى فلا يرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا- يتميز به التضاد عن غيره- إذ يعتبرون فيه ما به يتميز عن غيره كما فى القسمه التى ذكرها الشيخ فى قاطيغورياس من أن التقابل إما أن يكون ماهيه مقوله بالقياس إلى غيره فهو تقابل المضاف أو لا و حينئذ إما أن يكون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير انعكاس أو لا بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر أو لا عن أحدهما إلى الآخر لأن الواحد لازم له فالأول تقابل العدم و القنيه فالموضوع إذا صار عادما لقوه الإبصار فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالععمى و أما القنيه فيزول إلى العدم و الثانى هو تقابل التضاد سواء كان أحد الضدين وجوديا و الآخر عدميا أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعيا لا ينتقل عنه و لا إليه كالبياض للجص، س ره

غير مجتمعين فى موضوع واحد و أما الإلهيون فقد اعتبروا فى كل منهما قيذا آخر أما فى المتضادين فكونهما فى غاية التباعد و فى الملكة و العدم أن يكون العدمى سلبا للوجودى عما من شأنه أن يكون فى ذلك الوقت فكل من قسمى التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفه و المقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقيه و الملكة و العدم بالعكس من ذلك حيث (١) يسمون المطلق بالحقيقى و المقيد بالمشهورى و القدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء و المروده و تقابل البصر (٢) و عدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد و عن الملكة و العدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعنى المشهورى (٣) من التضاد و الحقيقى من الملكة و العدم ليدخل أمثال ذلك فيه

### بحث و مخلص:

### و هاهنا إشكال من وجهين -

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

بل قد يكون أحدهما عدما للآخر

١- هذا يؤيد ما ذكرناه من أن عقد الاصطلاح بعكس ما ذكره، س ره

٢- فلا يمكن إدخاله إلا فى التضاد المشهورى الغير المعتبر فيه الوجوديه إذ الشجر غير قابل للبصر لا باعتبار شخصه و لا باعتبار نوعه و لا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى إلا أن يراد بالجنس البعيد فى الشجر جوهر الهولى التى شأنها القابليه كما يقال إن الجوهر الجنسى فى تعريف الإنسان ناظر إلى الهولى و ليس فى مورد القدح بالشجر إشكال إذ يدخل فى تقابل السلب و الإيجاب أيضا، س ره

٣- حيث لا يعتبر فيه الوجوديه فيدخل مورد القدح فى التضاد المشهورى كما يمكن إدخاله فى العدم و الملكة بالمعنى الأعم، س ره

كالسكون للحركه و الظلمه للنور و العجمه للنطق و الأنوثة للذكوره و الفرديه للزوجيه و فى كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى و على بعض أقسام الملكه و العدم أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى و الحق(١) أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال فى بعض هذه الأمور كالذكوره و الأنوثة و الزوجيه و الفرديه- على أن تقابل الزوجيه و الفرديه راجع(٢) عند التحقيق إلى الإيجاب و السلب- فعلى أى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكه و العدم و تقابل الإيجاب و السلب-

### الثانى أن غايه الخلاف شرط فى التضاد المشهورى أيضا

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

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

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

١- كما أشار إليه فيما مر أنه مجرد عدم الاجتماع فى موضوع، س ره

٢- كما يرشد إليه إطلاق الفرد على الحق الأحد سبحانه، س ره

الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة إليه بل بياضا لا فرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيد في التقابل قسم خامس.

هذا خلاصه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم (١) على ما اخترناه - من طريقه أسلاف الحكماء في الأشد والأضعف.

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

### مخلص:

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

١- وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سوادا بالنسبة إلى ما هو دونه و بياضا بالنسبة إلى ما هو فوقه و هذا لا يستقيم على طريقه الأقدمين فإنهم قالوا بالتشكيك في الطبيعه الواحده فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سوادا في نفسه و كذلك فوقه و دونه فافهم، ن ره

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

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفية واحده تقابل فى الكمال و النقص كما فى مراتب الكمية من نوع واحد و أما تقابل مرتبه ضعيفه من السواد- مع مرتبه ضعيفه من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقه الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى أن جميع الألوان من مراتب السواد و البياض أم ليس كذلك و ما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثانى و بناء الإشكال على مجرد الاصطلاح و هو أمر هين فى العقليات و العلوم الحقيقيه.

### نكته:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافه و سلب إذ ما من موجود إلا- و له إضافه إلى غيره بالعليه أو المعلوليه أو غيرهما- و يسلب عنه أشياء و لا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضاييف لا يخلو عن جنسه شىء من الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء و إن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوه و البنوه و المجاوره- و كذا تقابل الإيجاب و السلب لا يخرج منه مطلقا و لا من كل واحد من جزئياته كالحجريه و اللا-حجريه شىء من الأشياء و أما القسمان الأخيران من التقابل أعنى العدم و الملكه و التضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصهما] كالبروده و الحراره و العمى و البصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- و لا العدم المقابل للملكه إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما و لا خاصا

## فصل (٧) فى التقابل بين الواحد و الكثير

### اشاره



### كيفية التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانية

التي حارت فيه عقول أهل النظر و أصحاب الفكر و إنما خص (١) بمعرفتها الراسخون في العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم و الملكة و لا السلب و الإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبي للآخر و لا تقابل المتضادين لعدم غايه الخلاف المعتبره في التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا و يتصور أكثر منه و لعدم التعاقب على موضوع واحد عددي و وحده الهولي المتعاقبه عليها الاتصالات و الانفصالات و حده بهمه ظليه ثم الكثره تقوم بالوحده و لا يمكن تقوم ماهيه أحد المتضادين بشىء من نوع الآخر و ليس بينهما تقابل التضاييف و إلا لكان ماهيه كل منهما معقوله بالقياس إلى الأخرى و ليس كذلك أما من جانب الوحده فيبين أن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك و يتجرد عن وجود الكثره و معقوليتها و أما من جانب الكثره فإن الكثره كثره في ذاتها بسبب الوحده لا بالقياس إلى الوحده و الفرق بين المعنيين واضح و قياسها إلى الوحده من جهه كونها معلوله لها لا من جهه كونها هي الكثره إذ كون الكثره كثره غير كونها معلوله و ليست الكثره نفس المعلوليه على قاعده القوم (٢) ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهه تمانعهما لا من جهه عليتهما و ارتباطهما.

و أيضا كون الشىء بحسب جوهره و ماهيته مضافا إلى شىء يوجب كون ذلك الشىء أيضا كذلك فلو كانت الكثره جوهرية الإضافه لكانت الوحده أيضا جوهرية الإضافه كما هو شأن المتضاييفين فى الانعكاس.

- ١- فالوحده الحقه التي فى الوجود لا- يقابل كثره المراتب المتخالفه بالكمال و النقص- و هذه هي الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده بل قد علمت أن الكثره ليست إلا الوحده المكرره- و ملاك الإشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيره فى تعيين قسم منه و أصل التقابل غير مسلم فيهما و ليس بينها إلا مجرد المخالفه بحسب المفهوم، س ره
- ٢- بل على قاعده الكلى فإن كل ماهيه من حيث هي ليست إلا- هي لا- خفاء فيه بل الوجود الخاص الإمكانى الذى هو عين المعلول بالذات و المجمعول بالحقيقه على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم، س ره

و أيضا (١) يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا و تعقلا من حيث هذه هذه و تلك تلك و ليس كذلك.

### و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا

لكنهما مما عرض لهما تقابل التضاييف من جهة أن الوحدة مقومه للكثرة و الكثرة معلوله متقومه بها- و هذا الكلام (٢) لا يخلو من خلط لأننا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله عند حدوثه و وجوده و الوحدة التي يزيلها و يبطلها- الكثرة الطارئة ليست بعلة لتلك الكثرة لأنها تقوم بوحده أخرى من نوعها و المتقومه بها مقابله لنوع آخر من الوحدة غير ما يقوم بها كوحده الاتصال و كثرته فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحده كانت قبل القسمة عارضه للمتصل الوحداني و هي ليست جزء للاثينيه العارضه لمجموع النصفين و وحده أخرى هي عارضه لأحد النصفين هي المقومه للاثينيه و لا شبهه في عروض تقابل التضاييف بين الوحدة الحادثه و الاثنينيه لكن الكلام في تقابل الوحدة [السابقه] و الاثنينيه الطارئة أنه من أي قسم من التقابل.

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

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامه العقليه التي لا يمكن تحققها إلا في ضمن شىء من أقسامها و كلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد و الكثير أنه بأى

- 
- ١- كما قالوا لا عليه بين المتضاييفين و الوحدة عله و متقدمه بالذات و الكثرة معلوله و متأخره عنها، س ره
  - ٢- يمكن أن يقال لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوجدتين إنما نشأ من خصوصيه القابل فنفس الوحدة لا تفاوت فيها و لا مدخلية لخصوصيات القوابل و تفاوتها بالعظم و الصغر في وحده المقبول فتقويم الوحدة للكثرة الطارئة تقويم الوحدة المطرده لها بعد إسقاط إضافتها إلى القابل لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أيضا لو تشبث القائل بتضاييف المكيه و المكياليه و العاديه و المعدوديه لم يتوجه عليه، س ره

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينه لم يتحقق هذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئى من جزئيات مفهوم الإضافه على الوجه الذى مر.

### و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات

و احتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون (١) واحدا بالشخص و موضوع الواحد و الكثيره ليس كذلك لأن طريان الواحده إما على نفس الكثيره أو على الأشياء المتعدده التى صارت بالاجتماع شيئاً واحدا هو المجموع من حيث المجموع أو على شىء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوجدانى و على أى تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر و قس على ذلك طريان الكثيره على الواحده نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الواحده و اللاوحده و الكثيره و اللاكثره و هو بين الفساد.

و الثانى أن موضوع المتقابلين (٢) لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعيه أو جنسيه قريبه أو بعيده كالرجوليه و المرثيه للإنسان- و الذكوريه و الأنوثيه للحيوان و الحركه (٣) و السكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيريه و الشريره للشىء كيف (٤) و لو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات و اللوازم تقابل مع سلوب و نقائص لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

١- أى المتقابلان يجب أن يتعاقبا على موضوع واحد بالشخص، س ره

٢- أى لا يلزم أن يتعاقب المتقابلان على موضوع واحد شخصى، س ره

٣- أى حركه الإنسان مثلا مع سكون الجماد فإنه مثال للوحده الجنسيه البعيده و أما حركه الحجر و سكونه فمعلوم أنهما يتعاقبان على موضوع شخصى و كذا فى الخيريه و الشريره- يراد مثل خيريه الواجب تعالى و الهولوى، س ره

٤- لا يخفى أن تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائصها إنما هو بحسب حمل على لا بحسب وجود فى كما صرح به س فيما مر، س

الثالث (١) أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحده الشخصيه و الكثره المقابله لا في غيرها فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبه مثلا قد يتكثر فيها مع بقاءه.

الرابع أن بقاء الموضوع بأى وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به شيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفاء حيث قال و أما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو عله لأمر يلزمه لا- محاله إمكان أن يصير معلولا- أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العليه و المعلوليه من المضاف.

### و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و استدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما و قطعنا النظر عن كون أحدهما عله أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما فى ذات واحده فى زمان واحد من جهه واحده و أما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشىء من الأقسام الثلاثه الباقية للتقابل أما التضاييف فلعدم كون الوحده و الكثره متكافئين- وجودا و تعقلا كما مر و المتضايفان يجب أن يكونا كذلك و أما القسمان الآخران- فلكون أحد المتقابلين فيهما سلبا للآخر و الوحده لكونها مقومه للكثره ليست سلبا لها و الكثره لكونها مما يتقوم بالوحده لا يكون سلبا لها و إلا لكان الشىء عله لعدمه و ما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه أ لا ترى أن البلقه ضد لكل واحد من السواد و البياض مع أنه يتقوم بهما.

### بحث و تقويم:

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

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص و أما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيه حقيقه من ضدها و لا من الضدين و الأبلق ليست له ماهيه وحدانيه بل وحدته بمجرد الفرض و الاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد و الكثير فيجب عليهم(١) أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها و لوازمها

### المرحلة السادسة فى العله و المعلول و فيه فصول

#### اشاره

١- فيه تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل فى الأربعة ليس بعقلى دائر بين النفى و الإثبات- كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه أن تحديد التضاد بالحد المعروف مبنى على الاصطلاح و قد مر الكلام فيه و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المقام إنا لا نشك فى أن الواحد موجود و أن الكثير موجود و أنهما متنافيان فى الجمله فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أولى يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطه فالمفهومان متزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعنى الوحده و الكثره غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا باطلين قضاء لحق الأصاله فى الوجود فهما وصفان راجعان إليه فى عين أنهما مختلفان و قد مر أن الوحده تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعا فالوجود فى وحدته و كثرته يفترق بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصيه التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقه المشككه إلى مرتبته المختلفتين بالشده و الضعف و الكثير هو المرتبه الضعيفه لضعف الوحده المساوقه للوجود فيه و هو نظير انقسامه إلى الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و انقسامه إلى الثابت و السىال و غير ذلك و لا ريب فى انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لأن رجوع ما به الاختلاف فى المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجمع الغيريه الذاتيه- التى يقوم به التقابل فقد ظهر مما قدمناه أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد و كثير و أما قوله ره إنا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله- عند حدوثه و وجوده فلا- يثبت بمجرد التنافى و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البينونه و انعزال بعضها من بعض، ط مده

## فصل (١) فى تفسير العله و تقسيمها

## ففقول العله لها مفهومان

أحدهما هو الشىء (١) الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و من عدمه عدم شىء آخر و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشىء - فيمتنع بعدمه و لا- يجب بوجوده و العله بالمعنى الثانى تنقسم إلى عله تامه و هى التى لا- عله (٢) غيرها على الاصطلاح الأول و إلى عله غير تامه تنقسم إلى (٣) صورته

١- إن قلت هذا هو العله التامه و كيف يلزم من وجودها وجود و من أجزائها عدم المانع و العدم نفى محض فلا يفعل شيئا بل العله التامه المشتمله على جميع العلل الناقصه لا وحده لها فلا وجود لها بل هى مركبه اعتباريه لم يرد تركيبها إلى الوحده. قلت العله التامه قد تكون بسيطه كالعله الأولى للمعلول الأول و لا إشكال فيه و قد تكون مركبه كعلل الكائنات و من أجلى البديهيات أن فاعل الموجود يجب أن يكون موجودا و حينئذ فإما أن يراد مع وجود العله التامه للموجود وجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير و لا- إشكال فى وجودها بهذا المعنى و لا غرو فى توقف تأثير الفاعل على أمر عدمى لأنه ليس مفيدا و مفيضا للوجود إنما المفيد هو الفاعل و إما أن يراد من وجودها وجود كل جزء منها بحسبه فإن مدخلية بعضها فى وجود المعلول بوجوده كالفاعل و الماده و الصوره و الشرط و بعضها بعدمه كالمانع و بعضها بوجوده و عدمه كالمعد فقولهم لا بد من وجود العله التامه للموجود الوجود فيه من الوجدان ١٢٧ و قال صاحب المواقف إن عدم المانع كاشف عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فإنه كاشف عن وجود فضائله قوام يمكن النفوذ فيه و كعدم العمود المانع لسقوط السقف بأنه كاشف عن وجود مسافه يمكن تحرك السقف فيه للسقوط إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودى إلا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك اللازم فيسبق إلى أوهام أنه مؤثر فى الوجود انتهى فعنده جميع الأمور الداخلة فى العله التامه وجوديه فيكون هى أيضا موجوده لوجود أجزائها بأسرها و السؤال و الجواب جاريان فى الفصل الثانى فى قوله فى وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علتها، س ره

٢- و إنما عدل عن قولهم العله التامه جميع ما يحتاج إليه الشىء إذ لا يلزم كونها مركبه كالعله الأول للمعلول الأول و قوله على الاصطلاح الأول متعلق بقوله عله تامه أو متعلق بمحذوف- أى زياده و علاوه على المعنى الأول لأن المعنى الأول يصدق على الجزء الأخير من العله التامه- و يقال عليه السبب بمعنى أخص فالحاصل أن الشىء الذى يحصل من وجوده الوجود و لا عله غيره، س ره

٣- من العلل الناقصه الشرط و ارتفاع المانع و كثيرا ما لا يفردان بالذكر لجعلهما صورته من تتمه الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العله المستقله بالفاعليه و ربما يجعلان من تتمه الماده- لامتناع قبول الشىء صورته بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه و فى شرح الملخص جعل الأدوات من تتمه الفاعل و ما عداها من عداد الماده و مثله الكلام فى الشق الثانى من وجه الضبط- إذ مما ليس بجزء الشرط و رفع المانع و أما الموضوع للعرض فهو من عداد الماده لكونه قريب الشبه بها كما أشار إليه قدس سره و أما الجنس و الفصل فهما بشرط لا ماده و صورته، س ره

و ماده و غايه و فاعل.

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

و ربما يقولون إن العله إما أن يكون جزءا للشئ ء أو لا يكون و الجزء ينقسم إلى ما به يكون الشئ ء بالفعل و هى الصورة و إلى ما به يكون الشئ ء بالقوه و هى الماده- و التى ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشئ ء و هى الغايه أو ما يكون به الشئ ء و هو الفاعل و قد يخص الفاعل بما منه الشئ ء المباين من حيث هو مباين و يسمى ما منه الشئ ء المقارن باسم العنصر و الماده أيضا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالتنوع العنصرى و إلى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع فى اسم العله الماديه لاشتراكها فى معنى القوه و الاستعداد فيكون العلل أربعا.

و ربما(١) يفصل فيكون خمسا و الصورة أيضا يختلف نحو تقويمها للماده- و للمجموع منها و الأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعليه و إن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفاده هذه العله و إقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه فى بحث كيفيه

١- و المحقق الشريف فى شرح المواقف ذكر تقسيما تفصيليا بقوله ١٢٨ العله الناقصه و هى ما يتوقف عليه الشئ ء فى وجوده إما جزء له أو خارج عنه و الثانى إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض و المحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها و إما غير محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو ما لأجله غايه الوجود أو لا هذا و لا ذاك و حيثئذ إما أن يكون وجوديا هو الشرط أو عدميا و هو عدم المانع و الأول أعنى ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا- و هو الجنس و الفصل أو جزءا خارجيا و هو الماده و الصورة انتهى و المنفصله فى قوله و حيثئذ إما أن يكون وجوديا إلخ منع الخلو فيشمل المعد أيضا،

التلازم بين المادة و الصورة فالصوره و إن كانت صوره للماده لكن ليست عله صوريه لها بل عله فاعليه لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن و القابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصوره لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا- بالصوره بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوه و ما بالقوه من جهة ما هو بالقوه لا يكون مبدأ البتة و لكن يكون مبدأ لماهيه المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصوره.

و اتضح بما ذكرناه أن كل واحده من المادة و الصوره مما يكون عله قريبه و بعيده للمركب منهما باعتبارين أما الصوره فإذا كانت صوره حقيقيه مقوله من الجوهر- تكون مقومه للماده بالفعل و المادة عله للمركب فيكون الصوره عله لعله المركب- بهذا الاعتبار و لكنه من حيث هي جزء صوري للمركب عله صوريه له فلا واسطه بينهما- و أما المادة فإذا كان المركب ماهيه صنفيه و كانت الصوره هيئه عرضيه تكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذى هو عله صوريه للمركب الصنفى فكانت المادة عله المركب من هذه الجبهه على أنها(١) من حيث كونها جزءا للمركب عله ماديه له فلا واسطه بينهما.

و بالجمله المادة و الصوره علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما عله صوريه و الأخرى عله ماديه و إذا كانت إحداهما عله المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست عله ماديه له و كذا الصوره فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست سببا صوريا.

**ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات و ارتباطات كثيره.**

**منها أن كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر**

من جهه فالفاعل من جهه سبب للغايه و كيف لا و هو الذى يحصلها فى الخارج و الغايه من جهه سبب

١- أى مع أنها و هكذا نظيرتها، س ره



للفاعل و كيف لا- و هى التى يفعل الفاعل لأجلها و لذلك إذا قيل لك لم تتراض فتقول لأصح و إذا قيل لم صححت فتقول لأننى ارتضت فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه و الفاعل عله لوجود ماهيه الغايه فى العين- لا لكون الغايه غايه و لا لماهيتها و الغايه عله (١) لكون الفاعل فاعلا.

### و منها أن كل وحدات من المادة و الصورة سبب للأخرى بوجه آخر

كما أشير إليه.

### و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجى ء أن فاعل الكل هو غايه الكل وجودا و عقلا و ربما يتفق أن يكون ماهيه ثلاث منها و هى الفاعل و الصورة و الغايه ماهيه واحده فإن فى الأب (٢) مبدأ لتكون الصورة الآدميه من النطفه و هو صورته الآدميه لا شى ء آخر منه و ليس الحاصل فى النطفه إلا- صورته آدميه و هى أيضا الغايه التى يتحرك إليها النطفه لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهى صورته و من حيث يبتدى تحريكها منه فهى فاعله و من حيث ينتهى تحريكها إليه فهى غايه فإذا قيست تلك الوحده إلى المادة و المركب- كانت صورته و عله صوريه باعتبارين و إذا قيست إلى الحركة كانت فاعله مره و غايه مره فاعله باعتبار ابتداء الحركة و هى صورته الأب و غايه باعتبار انتهاء الحركة- و هى صورته الابن كما فصل فى كتاب الشفاء

١- أى بوجودها الذهنى عله لكون الفاعل أى ذات الفاعل متصفه بالفاعليه إذ كما أن كون الغايه غايه ليس بعله كذلك كون الفاعل فاعلا، س ره

٢- المراد بالصورة الآدميه الصورة النوعيه فى الإنسان فإنها فاعله من حيث إنها فى الأب للصورة النوعيه من حيث إنها فى الابن كما ذكره و إن كان الفاعل الإلهى هو الله أو بعض مقربى حضرته بحوله و قوته و ليس المراد بها الشكل و التخاطيط فإن فاعلها الطبيعى القوه المصوره عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الإشراقى لا الصورة و الشكل الذى فى الأب و هو ظاهر، س ره

## فصل (٢) فى وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته

### اشاره

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

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

شىء معين فى زمان معين دون غيره من الأزمنه.

قلنا و هل أمكنه أن يختار الإيجاد فى غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك (١) فهو موجب لا مختار.

و أيضا (٢) وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه فى ذلك الوقت فى الأزل.

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

١- هذا إلزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنى مسبقه وجود العالم بالعدم فى الأزمنه الموهومه السابقه سبقا انفكاكيا كالأشاعره فإن الاختيار و الوجوب عندهم متنافيان و لذا أنكروا مقدمه الشىء ما لم يجب لم يوجب و أما على مذهب غيرهم فالوجوب بالاختيار لا- ينافى الاختيار فيجوز أن يكون الإيجاد فيما لا- يزال واجبا و فى الأزل- ممتنعا مع كونه تعالى مختارا، س ره

٢- لأن الاختيار مسبقه الفعل بالعلم و المشيه و الإراده و القدره و علمه تعالى فعلى منشأ لوجود المعلوم و أيضا إرادته نافذه و أيضا على هذا التقدير كان فعله تعالى و إبداعه محتاجا إلى حضور ذلك الوقت و لنا مدفع آخر و هو أن الإراده موجه للفعل و نسبته إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان لأنها الجزء الأخير من العله التامه الذى لا يتخلف عنه المعلوم- لأن الإراده هى القصد المتعقب للعزم و الجزم و الميل و الاختيار مسبقه الفعل بالأربعه المذكوره أو نفس الإراده فالفعل كيف يتخلف عنه و ذلك الاختيار الذى فى وقت و الفعل فى وقت آخر علم و رؤيه و تصديق و جزم و تلك الإراده ميلى كلى كما يروى أحد فى الشتاء أن يبنى فى الصيف، س ره

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

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

و منهم من قال شأن الإرادة (١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع- لا بناء على أولويه أو داع أو لميه بل لأن خاصيه الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين- من دون الحاجة إلى مرجح و لميه لأن كونها صفة مرجحه من الصفات النفسيه لها- و من لوازم ماهيه و هى غير معلله فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل و لا كون المثلث ذا الزوايا بعله.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أى المعلومات يقع و أيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا و إذا كان ذلك مختصا بالوقوع و غيره (٢) ممتنع الوقوع فلا جرم (٣) يريد ما يعلم أنه يقع و لا يريد غيره لأن إرادته المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه فى ذلك الوقت متضمن مصلحه يفوت إن وقع فى غيره.

و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه فى الأزل ليس لأمر (٤) يرجع إلى الفاعل

١- فنسبه الإرادة إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان، س ره

٢- أى وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع، س ره

٣- يعنى أن الإرادة تابعه للعلم فتمضى ما يحكم العلم بإمكانه يعنى وقوعه فيما لا يزال ممكن لا قبله و قد علمت أنه ممنوع، س ره

٤- و بهذا يمتاز عن القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذى مر ذكره إذ جعل هناك عله الحدوث هى علمه و هنا جعل الحدوث ذاتيا للفعل، س ره

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

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

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجدده غير متناهيه سابقه و لاحقه- و زعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد.

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

أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين - الأول (١) أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغنى عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

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

و أما قول من قال كون الإراده مرجحه صفه ذاتيه و هى من خاصيتها فلا- حاصل له فإن الإراده إذا كان الجانبان بالنسبه إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

١- إن قلت تجويز الترجيح بلا- مرجح إنكار المرجح الغائى و انسداد باب إثبات الصانع لإنكار المرجح الفاعلى و بالجمله المستلزم لذلك هو الترجيح لا الترجيح. قلت لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزما للترجح بلا مرجح ألزم ما ألزم فالترجح يلزم فى الترجيحين و الكلام فى ترجيح أحد الاختيارين لا- المختارين كما ترى و أيضا لما كان المرجح الغائى عله فاعليه الفاعل عند مثبتيه كان إنكاره إنكار الفاعل، س ره

إذ لا- يقع الممكن إلا- بمرجح و أما الخاصية التي يدعونها فهو هوس أليس لو اختير الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصله معه أيضا- ثم تعلق الإرادة بشىء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول فإن الإرادة ما حصلت أولا إرادته بشىء ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أى شىء اتفق و لا شيئا ما مطلقا فإنها من الصفات الإضافية و لا يعقل إرادته غير مضافه إلى شىء و لا- أيضا مضافه إلى شىء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور و حصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادته متخصصه بأحدهما- فالترجح متقدم على الإرادة و أما الذى ذكره ثالثا أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه(١) فى وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه فى ذلك الوقت المعين و لا- شك أن تخصيص وقوعه- فى ذلك الوقت تبع لقصدته إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا(٢) قد علمت بطلان شئيه المعدومات و أن الماهيات تابعه للوجودات

١- لعلك تقول لم يقولوا بالتابعيه بل ما قالوا بشىء يقول به أهل التحقيق أيضا- إلا قولهم ذلك مختص بالوقوع و غيره ممتنع الوقوع لأن أهل التحقيق أيضا يقول يعلم أن أى المعلومات تقع و هى الممكنات و أيها لا تقع و هى الممتنعات و إرادته يتعلق بالممكنات- و لا يلزم من مجرد هذا القول التابعيه. أقول معلوم من خارج أن الأشاعره قائلون بتابعيه العلم و لو قالوا بالعلم الفعلى الذى قبل المعلوم لزم القدم عليهم و لزم الجبر باعتقادهم فى العلم بشقاوه الشقى مثلا- أو يقال عليهم برهاننا إن العلم بما عليه الشىء فى نفس الأمر يستدعى وجود الشىء المعلوم إذ المعدوم مجهول و لا يخبر عنه و لو لم يكن للمعلوم شىء عند العالم وجودا و لا- ماهيه كيف يعلم و كيف يتميز و عندى فى كلامهم مصادرته إذ جعلوا الوقوع فى وقت معين مفروغا عنه كما لا يخفى، س ره

٢- يعنى علمه فى الأزل بما عليه الشىء إن كان بسبب شئيه الوجود لزم الدور- و إن كان بسبب شئيه الماهيه يلزم ثبوت المعدوم و إن كان بسبب شئيه الماهيه و العين الثابت متقررا بوجود الحق تعالى تبعا و تطفلا كما سيجىء فى الإلهيات فهو شىء لم يصلوا إليه فضلا عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط فى وجود بسيط الحقيقة مع أن ذلك العلم الأزلى الوجوبى لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعليا، س ره

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

و أما الذى ذكره رابعا من رعايه مصالح العباد فنقول المصلحه المرتبه على وقوع الفعل فى وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد و ما يكون كذلك لا- يكون مرجحا لوقت دون وقت و إما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحه على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر فى التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت (١) أمرا وجوديا- و لا- وقت إلا- و قبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجوده و هى مترتبه لا- محاله و ممكنه الوجود و صادره عن البارى تعالى فمؤثرته (٢) تعالى تكون دائما و هو المطلوب- و أيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعافه بطلت مصالح العباد و لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضا يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللا- بغيره و أما قولهم إنما يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا و إن كان (٣) له وجه فى جزئيات الأفعال و خصوصيات الطبائع المتجدده بهوياتها الشخصيه لكن يمتنع القول به فى مطلق الصنع و الإيجاد

١- فيه تلميح إلى إبطال قول الكعبى إن مخصص الحدوث ذات الوقت، س ره

٢- فيه إشاره لطيفه إلى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان- إنما هو دوام الإضافه و الصنع و التأثير و الإيجاد لا المصنوع أى الأمر لا الخلق و هذا هو المراد من قوله بعيد ذلك فى الفعل المطلق و قوله فى مطلق الصنع و من ثم صدر هذا الرأى فى ابتداء الكلام بما ذهب إليه المحصلون و القول بدوام ما سوى الذات و صفاتها تعالى شأنها- و بقدم مخلوق ما كفر و ضلال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمة هكذا يجب أن يقرر المقال و لكنه صعب المنال، ن ره

٣- و أيضا يصح فى الحدوث التجددى فإن عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته عن الأزليه و الثبات و كونه واقعا فى صف نعال محفل الإفاضه ذاتى لهذا الوجود الطبيعى- و مع ذلك لا انقطاع لفيضه تعالى، س ره

لما سنين أن الممكن إنما يفتقر إلى العله لإمكانه لا لحدوثه و أنه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم و أن كون العالم (١) ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا- وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا و هو ممكن الحدوث قبله- ثم تخصيص الشيء بوقته و كونه مسبقاً بالعدم الخاص الزماني إنما يوجد و يحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.

### وهم وإزاله:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه و تغيرات و استحالات لا ينفك عن زوال شيء و حدوث آخر فبأى طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث- فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً و دفع بأن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما المعده فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثره في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول و أما المؤثره فإنها يجب أن تكون مقارنه للأثر موجوده معه مثاله في الأفعال الطبيعيه هو أن الثقل عله للهوى فكلما وصل الثقل منتهياً إلى حد من حدود المسافه في هويته يصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداد- أن يهوى منه إلى الحد الذي يليه فالعله المؤثره في الوصول إلى كل حد هي الثقل- و المعده هي الحركه السابقه على ذلك الوصول فبهذه الطريقه يمكن استناد الحوادث- بواسطه حركه يقرب العله إلى المعلول و يجعل الماده مستعده لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده و أجزاءه السابقه و اللاحقه فإن كل شيء يفرض أول الحوادث أو ابتداءها فلا بد و أن يكون قبله حركه و تغير ليكون سبباً لحدوث الاستعداد و قرب المناسبه لذلك الحادث من المفيض.

١- إذ فرق بين إمكان الأزليه و أزليه الإمكان، س ره



و من هاهنا(١) يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعليه و عدم انقطاع الفيض و الجود على الممكنات و بيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن يكون أسبابها حادثه أو بمدخله أمور حادثه فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثره دفعه أو لحدوث علتها المعده المقربه لعلتها منها و الأول يوجب وجود علل- و معلولات غير متناهيه دفعه و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- و ذلك القرب لأجل عله معده يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبه إما أن يكون إنيات الوجود و هو محال كما ستعلم و مع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصله و الارتباط بين الحادث و بينها فلم يكن السابق ضرورى الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معده فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبه كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل و ذلك الشيء إما هويه اتصاليه متدرجه الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان و الحركه فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنيه غير منقسمه و هذا من مبادئ العلم الطبيعى- به ثبت مسأله إبطال الجزء الذى لا يتجزى و اتصال الجوهر الجسمانى فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا و قبله حادث آخر لا إلى نهايه و للمخالفين(٢) لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم و الأزل ما لا أول له و الجمع بينها تناقض و الآخر أن كون الحركات و الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتى بيانها و بيان دفعها

### فصل (٣) فى أن ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول

ذكر الشيخ فى النهج السادس من الإشارات أن ما مع العله المتقدمه على المعلول

- ١- و هذا شىء غريب إذ ما هو مناط الحدوث مناط الدوام، س ره
- ٢- أى كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئا متصلا غير مسبوق بزمان محقق أو موهوم، س ره

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

قال بعض العلماء و فيه بحث(١) و هو أنه ليس كل تقدم إما بالعليه و إما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع - كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم ما مع العله للشىء تقدمما(٢) آخر غير تقدم ما بالعليه و الزمان.

أقول ليس غرض الشيخ نفى سائر التقدّمات عن الذى مع التقدم بالعليه بل التقدم الذى بإزاء المعيه فإن المراد من ما مع العله ما يكون معيته(٣) هذه المعيه التى بالقياس إلى التقدم بالعليه فأشار إلى قاعده كليه و هى أن ما مع الشىء المتقدم فى بعض التقدّمات يكون متقدما أيضا كتقدم المعلول الآخر و فى بعضها ليس كذلك- فمن قبيل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد و أن يكون متقدما أيضا بالزمان- و من قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعليه على شىء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشىء

١- الظاهر أن هذه المناقشه من سوء الفهم فإن المراد فى كلام الشيخ من العله العله التامه و لا معنى لفرض المعلول للعه التامه فى العليه و لا- معنى لتقدم ما مع العله على المعلول بالزمان لانحداد العله و المعلول فى الزمان و هما ظاهر و كذا لا معنى لفرض المعيه بالطبع فى مورد الفرض فإن التقدم و التأخر و المعيه فى العله الناقصه و لا- معنى لفرض العله الناقصه مع العله التامه لا خارجه منها و لا داخله فيها و لا معنى لفرض المعيه بالتجوهر أيضا و هو ظاهر- فإذن صح قول الشيخ فليس هناك تقدم أصلا إلخ، ط مد

٢- كالتقدم بالرتبه و بالشرف للفلك الحاوى الذى مع العقل الثانى على المحوى- و أما التقدم بالطبع الذى صرح به الباحث فهو كتقدم الجزء الأخير من العله التامه الذى يقال له السبب فى اصطلاح على المعلول و تقدم رفع المانع عليه فإنهما مع العله التامه، س ره

٣- لا يلزم كطلوع الشمس الذى مع حركه اليد التى هى متقدمه على حركه المفتاح- نعم معيه الفلك الحاوى مع العقل الثانى بالذات لكونها معلولى عله واحده، س ره

و كذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس (١) و خاصته كالحيوان و الماشى فإن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر و هما متأخران جميعا عن الجنس العالى كالجوهر و كذا من قبيل الأول أيضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذى له فضيله كفضيله ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم فى الفضيله مثل تقدمه و كذا إذا كان أحدهما متأخرا فى الفضيله عن واحد و هكذا المتقدم بالرتبه كتقدم الحيوان و ما معه فصلا مقوما أو خاصه بالرتبه على الإنسان مثلا إذا كان المبدأ هو الجنس العالى و على الجوهر إذا كان المبدأ زيدا مثلا.

ثم إن هاهنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازى و ذكر فى سائر كتبه- من أنه حكم بأن الفلك الحاوى مع عله الفلك المحوى إذا صدرا عن عله واحده فيكونان معين ثم إن عله المحوى متقدمه عليه و لا- يمكن للحاوى تقدم عليه- لأن وجود المحوى و عدم الخلال فى الحاوى متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوى لاحتاج عدم الخلال إليه فيكون عدم الخلال محتاجا إلى الغير و ما يحتاج إلى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلال ممكن لذاته هذا خلف ثم ذكر الشيخ فى السماء و العالم من الشفاء فى بيان تأخر الأجرام العنصريه- عن الإبداعات بالطبع فقال ثبت أن الإبداعات علل لتحديد أحيائها و أحيائها معها بالذات و المتقدم على المعلول متقدم فلما كان الإبداعات متقدمه على أحياء العنصریات- و جب تقدمها على العنصریات.

قال (٢) هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم و الكلام الأول

١- إن قلت كيف يكون العرضى مع معروضه. قلت هذه المعيه بالرتبه عين اعتبار التقدم و التأخر بالرتبه العقلية فى الأجناس و جعل الجوهر أو الإنسان مبدأ محدودا كما هو المشهور فى كتب القوم فلا ينافى المعيه بهذا الاعتبار التقدم و التأخر باعتبار آخر، س ر ه

٢- كان الإمام يدعى التلازم فى الجواز و المنع بين القولين أعنى ما مع المتقدم متقدم و ما مع المتأخر متأخر فتصدى لإبداء المناقضه فى كلام الشيخ أن ما مع باعتبار تجويز أحدهما و منع الآخر و إن لم يكن فى كلام الشيخ المتقدم متقدم لكن هذا الادعاء باطل و أين مسأله امتناع توارد العلتين على المعلول الشخصى من جواز كون العله ذات معلولين كما قال المصنف ره و الواحد و إن لم يصدر عنه إلا- الواحد لكنه فى الواحد الحقيقى و الفلك لكونه مركبا من الأجزاء الخارجيه فضلا عن الأجزاء العقلية و الجهات الكثيره يجوز أن يكون عله للأحياء و لنفس المتحيزات، س ر ه

تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضوعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا.

أقول لا تناقض أصلا و الفرق بين الموضوعين فى غاية الوضوح و الانجلاء فإن المعية بالعليه عبارته عن معيه أمرين هما معلولا على واحده و التقدم بالعله إما نفس كون الشىء علىه أو ما يلزم ذلك ثم إن ذلك الشىء الواحد لا يكون له علتان و قد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان و هما متأخران عن علتهم فما مع المتأخر متأخر لا محاله و لكن إذا كان أحد المعين علىه لشيء متقدما عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علىه له أيضا و إلا لزم اجتماع علتين على معلول واحد فلا إشكال.

و العجب أن المحقق الطوسى ذهب عن هذا الفرق الواضح الجلى و تكلف فى الجواب شيئا آخر مما لا وجه له (١) و هو أن المعية قد تكون بالذات و قد تكون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق و لا شك أن وقوع اسم المعلول فى الموضوعين - ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينه المعنويه

#### فصل (٤) فى إبطال الدور و التسلسل فى العلل و المعلولات

##### إشاره

و يمكن التعبير عنهما بعبارته جامعته و هى أن يتراقى عروض العليه و المعلوليه

١- بل له وجه وجيه إذ الإمام أوقع التناقض فى التقدم بالذات لا- بالعليه خاصه- فيقول المحقق إن ما مع المتقدم بالذات قد يكون متقدما بالذات إذا كان بينهما علاقه ذاتيه- كما فى التقدم بالطبع للحيوان و الناطق على الإنسان و قد لا يكون المعية حادث مع المتقدم بالذات كطلوع الشمس أو قدوم زيد مع حركه اليد المتقدمه على حركه المفتاح، س ره

لا إلى نهايه بأن يكون كل ما هو معروض للعليه (١) معروضا للمعلوليه فإن كانت المعروضات متناهيه العدد فهو الدور بمرتبته إن كانت اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين و إلا فهو التسلسل

### أما بطلان الدور

فلأنه يستلزم تقدم الشىء على نفسه- و تأخره عن نفسه و حاجته إلى نفسه و الكل ضرورى الاستحاله لأن الشىء إذا كان على شىء كان مقدما عليه بمرتبته و إذا كان الآخر مقدما عليه كان الشىء مقدما على نفسه بمرتبتيه هذا فى الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطه يزيد عدد مراتب تقدم الشىء على نفسه مع مرتبه أخرى يزيد عليها.

و أيضا ربما (٢) يستدل بأن التقدم و التأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب- لا تعقل إلا بين شيئين و بأن نسبه المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب و عكسها بالإمكان.

و الكل ضعيف أما حكايه النسب فليس كل نسبه مما يقتضى التغير الخارجى- بل ربما (٣) يكفى التغير الاعتبارى كالعاقليه و المعقوليه و أما حكايه الإمكان و الوجوب فالوجوب لا ينافى الإمكان فى التحقق (٤) فإن نسبه الإمكان إلى الوجوب

١- يعنى أن العليه طبيعه ناعته لم يتحصل إلا- بعد وجود ذات الموصوف بها و المفروض فيما نحن فيه أن وجود تلك الذات ناش من الشىء الآخر فيكون العليه بعد المعلوليه فى الوقوع و تلك المعلوليه بعد عليه ذلك الشىء الآخر و عليه ذلك الشىء الآخر بعد معلوليه نفسه للطرف المقابل له و هكذا و هكذا ينبغى أن تقرر التسلسل فى ماده الدور خاصه فافهم، ن ره

٢- أى مع كون بطلان التوالى ضروريا لا يكتفى به و يستدل أيضا، س ره

٣- لا- يخفى أن التغير الاعتبارى لا- يكفى فى اجتماع المتقابلين و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه ليسا من قبيل العاقليه و المعقوليه للتعاقد بين الأولين دون الأخير إلا- عن عدم كفايته لما لم يكن بديها حتى يكون منعه مكابره خارجا عن آداب المناظره منعه المصنف قدس سره، س ره

٤- لما كان كلام المستدل مطلقا فكأنه ادعى المنافاه بين الوجوب و الإمكان فى المفهوم و فى التحقق منع قدس سره المنافاه فى التحقق و لو جعله المستدل منها للاستدلال- لكان المسامحه فيه شائعه، س ره

نسبه النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولاً.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العله- أو التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزله قولنا الشيء لا يكون عله لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء عله لشيء بمعنى أنه ما لم يوجد العله لم يوجد المعلول ألا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم- ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهى الاستحاله- بالنظر إلى الشيء و نفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشيء عله لما هو عله له من غير لزوم تقدمه على نفسه و سند المنع وجهان.

إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء- فإن العله القريبه للشيء كافيه في تحققه من غير احتياج إلى البعيده وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبه.

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

قلنا اللزوم ضرورى و السند مدفوع لأنه ما لم يوجد العله البعيد للشيء لم يوجد القريبه و ما لم يوجد القريبه لم يوجد ذلك الشيء و هو معنى الاحتياج و التخلف إنما يلزم لو وجدت القريبه بدون البعيده من غير وجود المعلول و لأن كون (1) ماهيه الشيء عله لما هو عله لوجوده مع أنه ظاهر الاستحاله لما فيه من وجود المعلول

١- و أما قولهم العله الغائيه بماهيته عله لما هو عله لها بوجوده فليس المراد به عليه شئيه ماهيتها بل عليتها بوجودها الذهني، س

قبل وجود العله ليس مما نحن فيه أعنى الدور المفسر بتوقف الشىء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهات فى الموقوف عليه كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهه و توقفت عليها المادة بجهه أخرى.

### و أما بيان استحاله التسلسل فلوجوه كثيره

#### الأول ما أفاده الشيخ فى إلهيات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن عله الشىء بالحقيقه هى التى تكون موجوده معه- نقول إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله فليس يمكن أن يكون لكل عله بغير نهايه لأن المعلول و عله و لعلته إذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت عله العله عله أولى مطلقه للآخرين و كان للآخرين (١) نسبه المعلوليه إليها و إن اختلفا فى أن أحدهما معلول بالواسطه و الآخر معلول بلا- واسطه و لم يكونا كذلك لا- الأخير و لا المتوسط لأن المتوسط الذى هو العله المماسه للمعلول عله لشىء واحد فقط و المعلول ليس عله لشىء و لكل واحد من الثلاثه خاصيه فكانت خاصيه الطرف المعلول أنه ليس عله لشىء و خاصيه الطرف الآخر أنه عله لكل غيره و خاصيه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهماً أو غير متناه فإنه إن ترتب كثره متناهيه كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطه واحده- يشترك فى خاصيه الواسطه بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصيه- و كذلك إن ترتب فى كثره غير متناهيه فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي فى خاصيه الواسطه لأنك أى جملة أخذت كانت عله لوجود المعلول الأخير و كانت معلوله إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقه (٢) الوجود بها و متعلقه الوجود

١- للأمرين و كان للأمرين، خ

٢- الظاهر أن يكون المراد من تعلق وجود الجملة بالآحاد أن حيثيه الجمليه أمر نزاعى غير زائد الوجود على وجود الآحاد و معلوليته عين معلوليه الآحاد فاحتياجها إلى العله عين احتياج الآحاد فلا بد من عله أولى و أما ما ربما يفسر به فى بعض الكلمات أن وجود الجملة متعلق و طار على وجود الآحاد معلول للآحاد فذلك يوجب فساد البرهان لأن عله الجملة حينئذ هى الآحاد و كل واحد من الآحاد معلول لسابقه و يذهب الأمر إلى غير النهايه لأن اللازم وجود الطرف و هو فى كل واحد عله السابقه عليه من غير احتياج إلى عله أولى للجملة- لأن عله الجملة الآحاد و هى موجوده نعم يبقى على البرهان منع و هو أنا لا نسلم صحه عروض الجملة لغير المتناهي على حد عروضها المتناهي، ط مده

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعله له و كلما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيا فليس يجوز أن يكون جملة علل موجوده و ليس فيها عله غير معلوله وعله أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطه بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته و هذا أسد البراهين في هذا الباب.

## و الثاني برهان التطبيق

### أشاره

و عليه التعويل في كل عدد ذى ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير و الأبعاد أو الأعداد الوضعيه (١) هو أنه لو وجدت سلسله غير متناهيه ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا أو متناهيًا- فيحصل جملتان إحداهما يبتدى من المفروض جزءا أخيرا و الأخرى من الذى فوقه- ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه لزم تساوى الكل و الجزء و هو محال و إن لم يقع كذلك فلا- يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامه لا يكون بإزائه جزء من الناقصه فلزم منه انقطاع الناقصه بالضروره و التامه لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تنهايه أيضا ضروره أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

### و اعترض عليه بوجهين

### أحدهما نقض أصل الدليل

بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهيه لأننا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهايه و أخرى من الاثنين إلى غير النهايه ثم نطبق بينهما فيلزم تناهى الأعداد و تناهى الأعداد باطل بالاتفاق و أن تكون معلومات الله تعالى متناهيه إذا نطبق بينها و بين الناقصه منها بواحد و أن تكون الحركات الفلكيه متناهيه لتطبيق بين سلسله من هذه الدوره

١- كحلق القيد و لكن هذا من باب تناهى المقادير و الأبعاد،



و أخرى من الدوره التى قبلها و تناهيها باطل عند الفلاسفه

### و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما

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

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه- و لا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوى و إنما فقد يكون لعدم التناهي- و إن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحاله فيما بين التامه و الناقصه بمعنى نقصان شىء من جانبها المتناهي و إنما يستحيل ذلك فى الزائده و الناقصه بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى و هو غير لازم فيما بين غير المتناهيين و إن نقص من إحداهما ألوف.

و قد يجاب عن المنع (١) بدعوى الضروره (٢) فى أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة و النقصان و أن الناقصه يلزمها الانقطاع.

١- حتى يكون المنع منعا للمقدمه البديهيه ليكون غير مسموع لكونه مكابره كما قرر فى آداب المناظره و فيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصه فى الآخر بل فى الأوساط لأن نقصانها نقصانات غير متناهيه و زياده الزائده زيادات غير متناهيه فكل مائه انقطع قبل كل ألف و أما جميع المئات فلا تناهى فالصواب فى الجواب أن يقال المقدمه المأخوذه فى الدليل ليست مجرد أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل إن أحدهما إذا كانت أنقص بقدر متناه و الأخرى أزيد بقدر متناه و هذا لا يقبل المنع و السند لا يصح اللهم إلا أن يصح الأول- بأن الاتصال فى البعد و الارتباط فى العلل و المعاليل مانع عن وقوع الانقطاع فى الأوساط و العقل محيط بالكلى، س ره

٢- يمكن المناقضه فى هذه الضروره و المنع عن عروض المساواه و الزيادة و النقصان فى غير مقادير المتناهيه، ط مده

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعه كما فى سلسله العلل و المعلولات أو لا- كما فى الحركات الفلكيه- فإنها هى المعدات فلا- يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات (١) و لا يدخل (٢) فى الوجود من المعدودات إلا ما هى متناهيه و كذا معلومات الله تعالى و مقدوراته لأنها عندهم متناهيه فى الحقيقه و معنى لا تناهيها أنها لا تنتهى إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

و أما عند الحكماء فبما تكون موجوده معا بالفعل مترتبه وضعا كما فى سلسله المقادير على ما يذكر فى سلسله العلل و المعلولات فلا يرد الحركات الفلكيه لكونها غير مجتمعه و لا جزئيات نوع واحد غير محسوسه كالنفوس الناطقه على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم (٣) لكونها غير مترتبه.

لا يقال التخصيص فى الأدله العقليه اعتراف بطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأننا نقول إن الدليل لا يجرى فى صورته النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم و استحضاره و الوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهيه و اعتبار التطبيق بين

١- سيما على مذهب من يقول الكثره اعتباريه صرفه من القائلين بوحده الوجود و الموجود- فإن الأعداد ليست إلا- مراتب الكثره، س ره

٢- التى هى مصححه اعتبار وجود الأعداد إلا ما هى متناهيه و كذا الأعداد المنتزعه منها لكن هذا جار فى الحركات الفلكيه إذ لا يدخل فى الوجود منها إلا ما هى متناهيه، س ره

٣- الظاهر أن لفظ البعض لم يقع فى موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تناهى النفوس إذ الفيض لا ينقطع أ ما تسمع قولهم فى المنطقيات و تمثيلهم الكلى الغير المتناهى الأفراد- المجتمعه بالنفس الناطقه على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم- و عدم تناهى أفراد النفوس المجرده اجتماعى لا تعاقبى و إلا فلا اختصاص بالنفس الناطقه لأن الإنسان و الفرس و البقر و بالجملة كل عنصر و عنصرى لها أفراد غير متناهيه تعاقبا و يمكن الجواب بأنه فى مقابله قول من يقول النفوس بعد مفارقه الأبدان تصير متحده و يمثلون بمياه فى كيزان- و جرات انكسرت فاتحدت المياه، س ره

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار و الاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسله موجوده فى نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى- فيحكم العقل حكما إجماليا مطابقا لما فى الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيليه و أما عند الحكماء(١) فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعى أو طبيعى ليوحد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الأعداد(٢) و لا فى الحركات الفلكيه و لا فى النفوس الناطقه.

قال بعض علماء الكلام و الحق أن تحقق الجملتين من سلسله واحده ثم مقابله جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو فى العقل دون الخارج فإن كفى فى تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار فى الأعداد- و فى الموجودات المتعاقبه أو المجتمعه المترتبه أو غير المترتبه لأن للعقل أن يفرض ذلك فى الكل و إن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظه أجزاء السلسلتين على التفصيل

١- قد أورد سيدنا و أستاذنا دام ظلّه فى كتابه المسمى بالقبسات اعتراضا على هذا المسلك- بقوله فأما السبيل التطبيقى فلا ثقه بجدواه و لا- تعويل على برهانته بل إن فيه تدليسا مغالطيا- فاللامتناهيات فى جهه واحده ربما تطرقت إليها المفاوته من الجهه الأخرى التى هى حيثه التناهى- لا- من الجهه التى هى حيثه اللاتناهى كما فى سلسله المئات بغير نهايه و سلسله الألوف بغير نهايه- و ليس يتصحح تحريك اللاتناهى بكليته من جهه اللانهايه و إخراجة بكليته عن درجته و حيزه و عن الدرجات التى لآحاده بالأسر فى تلك الجهه فإذا طبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان فى جهه التناهى على طرف السلسله الأخرى تطبيقا وهميا أو فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف و درجته إلى حيز الوسط و مرتبته و لا يزال ينتقل و يتردد فى الأوساط ما دام الوهم أو الفرض معتملا- للتطبيق و لا يكاد ينتهى إلى حد بعينه و درجه بعينها أبدا و لا يبلغ أقصى الحدود و آخر الدرجات أصلا فأما إذا انقطع اعتمال الوهم و انصرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضله على ذلك الحد و على تلك الدرجه و اقتر القدر الزائد مقر تلك المرتبه و بالجملة لا مصير للمفاوته إلى حيثه اللانهايه أبدا بل أنها أبدا فى حيثه التناهى أما فى حد الطرف و أما فى شىء من حدود الأوساط فليثبت و لا يتخبط انتهى كلامه زيد إكرامه، منه ره

٢- لأن جميع مراتبها غير موجوده كما فى الحركات الفلكيه و ليس المراد أن الأعداد من الاعتبارات كما مر فى مسلك المتكلمين لأن الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء، س ره

لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبه فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهيه إلا فى زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق و إن كان فعل العقل و يكون فى الذهن البته لكن قد يكون بحسب حال الواقع و قد لا يكون كذلك- ففى الأول يكفى فى حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه- ملاحظه واحده إجماليه لأن مصداق هذا الحكم و مطابقه متحقق فى الواقع بلا تعمل العقل فى أعمال رويته لواحد واحد منها و أما إذا لم يكن آحاد السلسله موجوده- أو لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا أو وضعيا فلا يكفى الملاحظه الإجماليه بل لا بد من ملاحظات تفصيليه و تطبيقات كثيره حسب كثره الصور المستحضره فى الذهن باستخدام القوه الخياليه و هذا فى المثال الحسى كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاءها ببعضها ببعض و تريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر و تحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود و أما إذا كانت الأجزاء و إن كانت متجاوزه غير متصله و أردت تحريك الجميع فلا بد من تعاملات كثيره بيدك و تحريكات عديده بحسب عدد أجزاء السلسله و هكذا فيما نحن فيه

### تأييد و تذكره:

قال أفضل المتأخرين العلامه الطوسى فى نقد المحصل- الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى مسأله الحدوث يحتاج إلى إقامه حجه على امتناع حوادث لا- أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ما قيل فيه و عليه ثم أذكر ما عندى فأقول الأوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيه أنه لما كان كل واحد منها(١) حادثا كان الكل حادثا و اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة و النقصان- يتطرقان إلى الحوادث الماضيه فتكون متناهيه و عورض بمعلومات الله تعالى

١- هذا أمتن الوجوه إذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره فحيث لا وجود للكل فليس من باب إجراء حكم كل واحد على الكل فالكل ليست إلا الحادثات و المتناهيات لا حادثا واحدا أو متناهيها واحدا و كذا الكلى منها إذ لا- وجود للطبيعى سوى وجود أفراد و القدم و البقاء و الثبات التى يتوهم فى الكلى من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج، س ره

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تاره مبتدأه من هذا الآن مثلا ذاهبه إلى غير النهاية في الماضي و تاره مبتدأه من قبل هذا الوقت من السنه الماضيه ذاهبه في الماضي - و طبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا و أخذنا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما و إلا كان وجود الحوادث الواقعه في الزمان الماضي الذي بين الآن و بين السنه الماضيه و عدمها واحدا و استحال كون المبتدأه من السنه الماضيه زائده على المبتدأه من الآن لأن ما ينقص (١) عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذا ن يجب أن يكون المبتدأه من السنه الماضيه في جانب الماضي أنقص من المبتدأه من الآن في ذلك الجانب - و لا يمكن ذلك إلا - بانتهائها قبل انتهاء المبتدأه من الآن و يكون الأنقص متناهيًا - و الزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكل متناهيًا.

و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا - يقع إلا في الوهم و ذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم و من البين أنهما لا - يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فإذا ن هذا الدليل موقوف - على حصول ما لا يحصل لا في الوهم و لا في الوجود و أيضا الزيادة و النقصان إنما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.

١- أي ما لا - يخرج عن عهدته التساوي كيف يخرج عن عهدته الازدياد فالمراد بالمتساويين المتساويان في طريق الازدياد و حاصل كلامه قدس سره أن المبتدأه من السنه الماضيه بعد التطبيق - إما مساويه للمبتدأه من الآن و إما زائده و إما ناقصه و الأولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تناهيهما، س ره

و أنا أقول(١) أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده و بكونه لاحقا بما قبله و الاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدأه من الآن تاره من حيث كل واحد منها سابق و تاره من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين فى الوجود و لا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهيه فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- و السوابق زائده عليها بمقدار متناه فتكون متناهيه أيضا(٢) انتهى كلامه.

١- لا تتوهم أن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلى برهان التضاييف لأننا نقول المعبر فى التضاييف هو عد المضاييفات فقط للزوم التكافؤ و لا يعتبر فى العد الترتب و لا السلسلتان- و قد اعتبرهما فى التطبيق إلا أنه قدس سره خفف المئونه بأنهما متطابقان بلا- حاجه إلى توهم التطبيق فيجب أن يكون السوابق أكثر فى الجانب الذى هو محل النزاع للتكافؤ فهما كخطين يتوافقان فى جميع حدودهما إلا- فى طرفيهما فى كل واحد من جانبيهما و يتناهيان ثم اعتبار السلسلتين فى منشأ الانتزاع لهذه الإضافات و حيثيه تصحح انتزاعها لكن لا- يخفى أن وجود سابق فى ذلك الطرف لا- يكون لاحقا موقوف على أن يكون فى هذا الطرف لاحق لا يكون سابقا- و هذا إنما هو بالاعتبار و قطع النظر و أما فى نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضا سابق فى أى حادث يفرض بمقتضى اسم السريع فى التجلى سيما فى نفس الزمان و الحركه إلا جزء أخير فى أى جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له و كذا فى المتصل القار كالخط إذ الجزء جزئى من الكم القابل- للصفه بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقا فى سلسله الحركات الفلكيه و فى سلسله مقدارها الذى هو الزمان و هذا بخلاف السلسله الطويله المركبه من المعاليل و العلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علتة و يقال لعلته عله و لعله علتة عله و هكذا إلى غير النهايه فيجربى التكافؤ فى العدد بين السابق و اللاحق و يقال يجب تناهى السوابق و اللواحق و لا- يخفى أيضا أن المتعاقبات- لا وجود دائما إلا لواحد منها فلا كثره و لا سلسله و لا تطابق بالفعل فيها إلا أنه قدس سره تكلم فى ذلك الكتاب بما يوافق مذهب المتكلم، س ره

٢- فيه أن ذلك مبنى على وقوف السلسله من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق و يوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق فى جانب الماضى و هو ممنوع لم لا- يجوز أن يكون انقطاع السلسله مستحيلا و جريانها إلى غير النهايه من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق و اللواحق فى السلسله متساويه، ط مده

بقي هاهنا شىء آخر وهو أن كل عدد كالعشره مثلا فلا بد فيه من ترتب ضرورى- لا بين أوله و ثانيه و ثالثه بل بين الواحد و الاثنين و الثلاثه فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقديما بالطبع و إن لم يكن متقدما على الواحد و كذا الكلام فى الاثنين بالقياس إلى الثلاثه و الثلاثه إلى الأربعة فلو دخل فى الوجود(١) عدد غير متناه- كما اعتقدوه فى النفوس الناطقه لكان الاجتماع و الترتب كلاهما حاصلًا عند ذلك- فيجربى فيه برهان التطبيق اللهم إلا- أن يقال لا نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد و الشيخ بين ذلك فى إلهيات الشفاء.

### و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهى إلى عله محضه

#### إشاره

لا يكون معلولا لشىء فهناك جمله هى نفس مجموع الممكنات الموجوده المعلول كل واحد منها بواحد فيها و تلك الجملة موجود ممكن أما الوجود(٢) فلانحصار أجزائها فى الموجودات و معلوم أن المركب(٣) لا يعدم إلا بعدم شىء من أجزائه- و أما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن و معلوم أن المفتقر إلى الممكن لا- يكون إلا- ممكنا ففى جعلها نفس الموجودات الممكنه تنبيه على أنها مأخوذه بحيث- لا يدخل فيها المعدوم و الواجب.

١- لا- يخفى أن العدد إذا كان اعتباريا فلا- وجود بالحقيقه إلا- لمعدود فما هو مرتب غير موجود و ما هو موجود غير مرتب بالذات على أنه أية نفوس من النفوس المفارقة المجتمعه فى الآزال معروضه للثلاثه مثلا و أية منها معروضه للأربعة و لا ترجيح فكيف يسرى الترتيب فيهما إليها- و هذا بالحقيقه ما أشار إليه قدس سره أن كل عدد غير متقوم بما دونه و يمكن أن يورد هذا تزييفا للقول بتقوم العدد من الأعداد التى تحته فليحمل كلام المصنف عليه، س ره

٢- إنما لم يستدل هذا المبرهن بما ذكر بعضهم من أن المجموع فتحوا البلد و كل واحد لم يفتح لأن غايه ما يثبت من هذا هو المغايره بينهما لا الوجود لكل منهما على حده إذ لعل أحدهما منشأ انتزاع الآخر كزيد و الأبوه و سيأتى فى مثال تحريك حجر كبير بعده رجال ما نوضحه، س ره

٣- الحصر إضافى بالنسبه إلى الأ-جنبى لأنه من المعلومات أن المركب يرتفع بارتفاع جميع الأجزاء كما يرتفع بارتفاع شىء منها، س ره

لا يقال المركب من الأجزاء الموجوده قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج- كالمركب من الإنسان و الحجر و من السماء و الأرض.

لأننا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- و إلا فقد صرحوا(١) بأن المركب الموجود فى الخارج قد لا- يكون له حقيقه- مغايره لحقيقه الآحاد كالعشره من الرجال(٢) و قد يكون مع صورته منوعه كالمركبات من العناصر و أما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئه اجتماعيه كالسرير من الخشب و سيأتى ما فيه و إذا كانت الجملة شيئا موجودا يمكننا فموجدتها بالاستقلال إما نفسها و هو ظاهر الاستحاله و إما جزؤها و هو أيضا محال لاستنزاهها كون ذلك الجزء عله لنفسه- و لعله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التى هى عبارته عنها و لا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه و إما أمر خارج عنها و لا- محاله يكون موجدا لبعض الأجزاء و ينقطع إليه سلسله المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسله الممكنات- واجب بالذات و لا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام فى المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسله غير منقطعه و أن كل جزء منها معلول لجزء آخر و بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الوارده على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعله التى لا بد هاهنا منها لمجموع السلسله العله التامه

١- فجعلوا المقسم الموجود فى الخارج اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التى هى شىء و الوصف العوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك الهيئه المتعدد المجتمع شىء آخر أو المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه لا- المجموع المأخوذ مع الهيئه الاجتماعيه شطرا لأنها اعتبارى إذ الهيئه اعتباريه- و إلا لعرضها هيئه أخرى فيتسلسل، س ره

٢- فهى موجوده أيضا عندهم و إن كان بنفس وجود الآحاد فهذا كالوجود و الماهيه و الجنس و الفصل فى البسائط و وجود سلسله العلل و المعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم إلى عله على حده، س ره



فلا نسلم استحاله كونها نفس السلسله و إنما يستحيل لو لزم تقدمها و قد تقرر(١) أن العله التامه للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها و كفى بهذا استحاله- قلنا ممنوع و إنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها أو لم يسم و إن أريد به العله الفاعليه فلا نسلم استحاله كونها بعض أجزاء السلسله و إنما يستحيل لو لزم كونها عله لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه و عله و هو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسله يكون واجبا- لجواز أن يوجد(٢) سلاسل غير متناهيه من علل و معلولات غير متناهيه و كل منها يستند إلى عله خارجه عنها داخله فى سلسله أخرى من غير انتهاء إلى الواجب- و لو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا- يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل و المعلولات الغير المتناهيه موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب(٣) و أما إجمالا(٤) فبأنه منقوض بالجمله التى هي عبارته عن الواجب و جميع الممكنات الموجوده فإن علتها ليست نفسها و لا جزءا منها كما ذكر و لا خارجا عنها- لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان عله

١- بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الآحاد بالأسر متقدمه بالعليه و المجموع- بشرط الاجتماع متأخره و التفصيل فى الشوارق للمحقق اللاهيجى، س ره

٢- فيه أن مجموع السلاسل الغير المتناهيه أيضا جمله و موجود على حده لا بد لها من عله و علتها إما نفسها إلخ و سيشير إليه بقوله و أخذنا الجمله نفس جميع الممكنات إلخ، س ره

٣- كقولهم بالحركات و الأزمنه الغير المتناهيه و النفوس الغير المتناهيه مع استناد الكل إلى الواجب تعالى، س ره

٤- و ربما يستدل به على جواز كون الشىء عله لنفسه كما سيأتى عن قريب و النقض و الاستدلال كما هما قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره و أنا أقول لو كان مجموع الواجب تعالى و الممكن موجودا على حده لزم كون الواجب تعالى جزءا لغيره و من خواص الواجب أنه لا- يكون جزءا من غيره كما لا- يكون له جزء كيف و يلزم محدوديته تعالى و ليس له ضد و ند و لا- ثانى له إلا- أنه بكل شىء محيط و لو عنى بمجموع الواجب و الممكن- مفهوم الواجب و مفاهيم الماهيات بما هي مفاهيم لم تكن موجوده قطعا حتى إن مفهوم الواجب بالحمل الأولى واجب بالشائع أ لم يسمعوأ أن وحده الواجب تعالى وحده حقه حقيقه لا- عدديه و ليس فى عرض الموجودات و ليس باينا عنها بينونه عزله و بالجمله لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا- من عدم كون الواجب جزءا من غيره يصرح به فى كتبهم و ذلك المركب موجود غيره عندهم، س ره

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان عله لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعله الفاعل المستقل بالإيجاد و أخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا- لجزء و لم يكن الخارج عنها إلا واجبا و أقل ما لزم من استقلاله بالعله أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا(١) لجزء آخر بل للخارج خاصه و هو معنى الانقطاع و لم يمكن أن يكون المستقل بالعله جزء من الجملة للزوم كونه عله لنفسه و لعله تحقيقا لمعنى الاستقلال- إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضا فلم يكن أحدهما مستقلا و هذا بخلاف المجموع المركب من الواجب و الممكنات فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره و أما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشببات نعم(٢) يرد على المقدمة القائلة بأن العله المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنه عله لكل جزء منه اعتراض و هو أنه إما أن يراد أنها بنفسها عله مستقلة لكل جزء حتى- يكون عله هذا الجزء هي هي بعينها عله ذلك الجزء و هذا باطل لأن المركب قد يكون

١- و يكون بواقى الأجزاء معلوله له و إنما كان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلك البواقى مستنده إلى ذلك الفاعل بالواسطه و أعلى مراتبه استنادها إليه بلا واسطه، س ره

٢- هذا الاعتراض إنما يرد على المقدمة المذكوره إن أخذت كليه إذ فيما نحن فيه أجزاء السلسله مجتمعه في الوجود لأن الكلام في إبطال التسلسل الاجتماعي إلا أنه يمكن حمل كلامه على التمثيل بإجرائه في وقوع المعلول المتأخر في مرتبه المعلول المتقدم بأن يقال يلزم وجود العقل العاشر في مرتبه العقل الأول عن الواجب تعالى مثلا أو التخلف، س ره

بحيث يحدث أجزاءه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير و هيئته الاجتماعيه فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العله المستقله التى فرضناها عله لكل جزء لزم تقدم المعلول على علتته و هو ظاهر البطلان و إن وجدت لزم تخلف المعلول أعنى الجزء الأخير عن علتته المستقله بالإيجاد و قد مر بطلانه و إما أن يراد أنها أى عله المجموع عله لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً- لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها و إذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علتته المستقله أيضاً مركبه الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم التقدم و لا التخلف و هذا أيضاً فاسد من جهه أنه لا يفيد المطلوب أعنى امتناع كون العله المستقله للسلسله جزءاً منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون عله بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشىء بنفسه أو لعله و ذلك مجموع الأجزاء التى كل منها معروض للعليه و المعلوليه بحيث لا- يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر (١) من الجانب المتأخرى- و لهذا يعبر عن ذلك المجموع تاره بما قبل المعلول الأخير و تاره بما بعد المعلول الأول ففى الجملة عله هى جزء من السلسله يتحقق السلسله عند تحققها و يقع لكل جزء منها جزء منها و لا يلزم من عليتها للسلسله تقدم الشىء على نفسه.

فإن قيل المجموع الذى هو العله أيضاً ممكن يحتاج إلى عله.

أجيب بأن علتته المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الأخير و هكذا فى كل مجموع قبله لا إلى نهايه.

فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح عله مستقله بإيجاد السلسله لأنه ممكن محتاج إلى علتته و هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسله إلا بمعاونه من تلك

---

١- إنما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبه من الجانب الآخر بل بحسب العليه فقط لفقد المبدأ المحدود فيه، س ره

العلل و لأنه ليس بكاف فى تحقق السلسله بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدر فى الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار فى الإيجاد إلى معاون خارج و قد فرضنا أن عله كل مجموع أمر داخل فيه و ظاهر (١) أنه لا دخل لمعلوله الأخير فى إيجاده.

فإن قيل إذا أخذت الجملة أعم من أن يكون سلسله واحده أو سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير و مجموع مركب قبله.

قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذى هو المجموعات الغير المتناهيه التى قبل معلولاتها الأخيره الغير المتناهيه.

فإن قلت (٢) نحن نقول فى الابتداء عله الجملة لا- يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولويه بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون عله للجملة لكونها أكثر تأثيرا.

قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعليه لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى

### هدم و تحقيق:

اعلم أن هذا المسلك من البيان فى إبطال التسلسل و إثبات الواجب فى غايه الوهن و السخافه لما حققناه سابقا أن الوجود فى كل موجود عين وحدته و الوحده فى كل شىء عين وجوده بالمعنى الذى مر فقولهم إن المركب من الإنسان و الحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر و هو أنا لا نسلم

١- فإنه معتبر فى ناحيه المعلول لا- فى ناحيه العله نظير ما يقال فى بساطه العله التامه للمعلول الأول أن الإمكان و نحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبره فى طرف المعلول فلا يقدر فى بساطه العله التامه له و أيضا كلامنا فى الاستقلال العله الفاعليه و المعلول الأخير معتبر فى العله الماديه، س ره

٢- هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظره، س ره

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد و إنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعله و قولكم إنها ممكن مجرد عبارته بل هي ممكنات تحقق كل منها بعله فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى و هذا كالعشره من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد.

و ما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل - إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد.

و الذي يقال (١) إن انعدام المركب بانعدام شىء من أجزائه كلام صحيح معناه أن كل مركب له حقيقه و له وحده حقيقه فانعدامه بانعدام جزئه و ليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئان كان المركب موجودا و لا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

و أيضا كون (٢) الشىء منعدما بانعدام شىء لا يقتضى كليا أن يكون يوجد متى وجد.

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليه الشىء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن و الواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا علة له سوى نفسه لأن علة إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه و لا محذور فيه لأن (٣) توقف ذلك المجموع

١- أى يقال فى تقرير أصل هذا البرهان كما مر، س ره

٢- فإن المشروط ينعدم بانعدام الشرط و ليس يوجد كلما وجد و هكذا كل علة ناقصه نعم السبب كذلك، س ره

٣- لا يقال إذا توقف المجموع على كل واحد كان هو العلة لا نفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التامه على المعلول مع أن الآحاد بالأسر أقرب إلى المجموع بشرط الاجتماع من الكل الأفرادى فعلى هذا لم يكن الشىء علة لنفسه على أن كل واحد ليس علة تامه لأننا نقول ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها علة تامه له إذ العلة التامه له نفسه كما هو المفروض بل المراد منع التوقف فى عليه العلة التامه و أن القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علة التامه كالتقدم فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول - مخصوص بما عدا العلة التامه عند هؤلاء، س ره

على كل واحد من الآحاد لا- يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشئ ء على نفسه نعم لو أريد بالعله الفاعليه المستقله فهى جزؤه أى جزء مجموع الموجودات أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب.

و كذا قولهم إن المحال كون الشئ ء عله لنفسه أو ما فى حكمه (١) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشئ ء على نفسه و أما كون الشئ ء عله تامه لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع فى مجموع الواجب و معلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شئ ء موجودا ممكنا لذاته و مع ذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذى حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد و إمكان غير إمكان الآحاد فله غير عله الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات و العله له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع و الكل و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا و ذاك و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم- لا يسعهم دار ضيق و هم لا- معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه و يكفیان فى وجوده فيكون

---

١- مثل كون الشئ ء عله لعلته كما فى الدور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشئ ء شرطا لنفسه أو جزء لنفسه و نحوهما لأنها عين كون الشئ ء عله لنفسه، س ره

هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب و ممكن موجود به.

أقول هذا المدقق أصاب شيئا من التحقيق و أخطأ في شىء أما الذى أصاب- فقولته هما مفصلا ليس ممكنا و لا واجبا بل هما شيئا أحدهما واجب و الآخر ممكن موجود به و أما الذى أخطأ فيه فهو أن الإجمال و التفصيل من إعمال العقل و لا يجعلان الشىء فى الخارج تاره موجودا و الأخرى معدوما فمجموع السماء و الأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا يتغير حكمهما فى الخارج بل فى العقل فقط فللعقل أن يأخذهما شيئا واحدا موجودا فى الذهن و لا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا فى الخارج- كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين و لا يصير بهذا الاعتبار متعددا فى الخارج- بل فى الذهن فقط فالإجمال و التفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظه- و لا يوجب اختلاف فى نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذى ذكره ليس من التفاوت- الذى وقع فيه من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع و إما بالمحمول إن كان الموضوع واحدا فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف- بأن الدار تسعهم على التعاقب الزمانى و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فى الزمان- و هذا ما فى هذا المقام.

و أما الذى أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة- بمجرد فرض وجود الاثنين.

فليس بوارد إذ لا- يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعيه (١) تاره أخرى لاستلزم ذلك تكرار (٢) أجزاء الماهيه إذ المراد بالمجموع

١- أى الجمعيه التى ليست إلا فى الذهن، س ره

٢- كأنهم و إن قالوا إن ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بموجود آخر هو واحد عددى ففى مثل الجوز و اللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفستق الذى هو ثالث الثلاثه و لا- أيضا كالهيه الموجوده المتأصله التى هى أيضا ثالثه الثلاثه إلا- أنها عرض بل موجود هو جوز و لوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز و لوز و إنما كان هذا آخر و ثالثا لأن الجوز موجود هو واحد و اللوز كذلك و مجموع الجوز و اللوز موجود ليس واحدا بل كثير ذو جزء و الفرق بينه و بين التحقيق الذى هو رأى المصنف قدس سره أن المجموع ليس موجودا لأنه كثير و الوجود يساوق الوحده و عند هؤلاء لا- يساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس الكثير بما هو كثير موجود و الكثير بما هو ليس بواحد و بالجمله فلزوم التكرار ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز و اللوز ثالثا كما يقول المورد و هيئه المجموع ليست إلا فى العقل ففى هذا المجموع الذى هو الثلاثه أعيد الجوز و اللوز و تكرر و العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى و عند المصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه أى مادته التى هى الوحدات و أراد بالآحاد بالأسر كل واحد و القائلون بوجودها يريدون بها ما ذكرناه- إن قلت ما باله قدس سره يرد هذه اللانهايه عليهم فى أى تقسيم كما مر. قلت ذلك الإيراد برهاني لا إلزامى ففى التقسيم الثنائى لو كان قسما موجودا آخر- و الوجود على التحقيق مساوق للوحده كان هنا واحد آخر و أما عندهم فلا إذ لا مساوقه بل الوجود أعم فالكل موجود عندهم بنحو الكثره كما أن الكلى الطبيعى وجوده و جودات و كما أن العام ممتاز عن الخصوصيات بنفس العام و

العموم لا بخصوصيه أخرى كما فى الخواص و إنما أطينا فى المقام لدقته، س ره



معروض الهيئة الاجتماعيه بدون اعتبار الوصف أعنى ذات الاثنتين فمن ادعى أن الاثنتين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة و الاثنييه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده أى الواحديه موجوده.

ثم لقائل أن يقول العدد موجود عند أكثر الحكماء و هو غير الآحاد بالأسر- فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد.

قلنا العدد موجود بمعنى أن فى الوجود وحدات كثيره و لا نسلم أنها غير الآحاد(١) بالأسر بل هو عينها و أما أخذ العدد و الكثره كأنه شىء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشريه و المجذوريه و الأصميه و التاميه و غيرها فذلك لا محاله

---

١- قد مر فى الوحده و الكثره أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبه من العدد أنها مجموع الآحاد لا غير و يصحح لك أن تقول ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس لكل مرتبه- إلا أن يقال الغيريه باعتبار الهيئة العقليه و أما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد إلا وحدات أقل أو أكثر فتأمل، س ره

فى الذهن و إن كان للحكم بها مطابق و مصداق فى الخارج من جهه وجود الآحاد الكثره.

### الرابع برهان التضاييف

و هو أنه لو لم ينته سلسله العلل و المعلولات إلى عله محضه لا يكون معلولا لشيء ء لزم عدم تكافؤ المتضاييفين لكن التالى باطل فكذا المقدم أو نقول لو كان المتضاييفان متكافئين لزم انتهاء السلسله إلى عله محضه- لكن المقدم حق فكذا التالى بيان حقيه هذا المقدم و بطلان ذلك التالى هو أن معنى التكافؤ فيهما أنهما بحيث متى وجد أحدهما فى العقل أو فى الخارج وجد الآخر و إذا انتفى انتفى و وجه اللزوم أن المعلول الأ-خير يشتمل على معلوليه محضه و كل مما فوقه على عليه و معلوليه فلو لم ينته السلسله إلى ما يشتمل على عليه محضه لزم فى الوجود معلوليه بلا عليه فإن قيل المكافى لمعلوليه المعلول المحض عليه المعلول الذى فوقه بلا وسط لا عليه العله المحضه.

قلنا نعم لكن المراد أنه لا- بد أن يكون بإزاء كل معلوليه عليه و هذا يقتضى ثبوت العله المحضه و للقوم فى التعبير عن هذا البرهان عبارتان(١).

إحدهما لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهايه لزم زياده عدد المعلول على عدد العليه و هو باطل ضروره تكافؤ العليه و المعلوليه بيان اللزوم أن كل عله فى السلسله فهى معلوله على ما هو المفروض و ليس كل ما هو معلول فيها فهو عله كالمعلول الأخير.

و ثانيتهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسله و أخرى من المعلوليات- ثم نطبق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العليه و المعلوليه

١- يرد على العبارتين جميعا المنع من تحقق معلول فى الوجود لا- يكون عله سواء فرضت السلسله مؤليه من العلل التامه أو الناقصه و بعبارة أخرى انقطاع السلسله من جانب المستقبل ممنوع، ط مده

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلوليه عليه و بإزاء كل عليه معلوليه و إن لم تزد لزم عليه بلا معلوليه ضروره أن فى جانب التناهى معلوليه بلا عليه و هو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسله إلى عله محضه.

### الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسله المفروضه و نجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار صفتى العليه و المعلوليه- لأن الشىء من حيث إنه عله غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغيرتان- بالاعتبار إحداهما العلل و الأخرى المعلولات و لزم عند التطبيق بينهما زياده وصف العليه ضروره سبق العله على المعلول فإن كل عله [عليه] لا ينطبق على المعلول الذى فى مرتبتها بل على معلول [ليه] علتها المقدمه عليها بمرتبه لخروج المعلول الأخير و عدم كونه معروضا للعليه فلزم زياده مراتب العلل بواحد و إلا بطل السبق اللازم للعليه و معنى زياده مرتبه العليه أن يوجد عله لا يكون بإزائه معلول و فيه انقطاع السلسلتين.

### السادس برهان الحيات

و هو جار فى العلل و المعلولات و فى غيرهما من ذوات الترتب و الأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه و كل من الأمور الواقعه فى السلسله متناه ضروره كونه محصورا بين حاصرين و هذا يستلزم تنهاى السلسله لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهى إلا- بواحد بحكم الحدس و أنه إذا كان ما بين مبدأ المسافه و كل جزء من الأجزاء الواقعه فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافه لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين و إلا فجزءين فيصلح الدليل (١) المنظر

١- لنعم ما صنع السيد الداماد قدس سره فى القبسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسيا- فقال و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا منفردا كان عن غيره أو ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى أيضا من غير امتراء و إن اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالإمكان على كل ممكن و التجدد و السيلان على كل حادث طبيعى و الثانى كالحكم على كل إنسان بإشباع رغيف إياه، س ره

و إصابه المطلوب و إن لم يصلح للمناظره و إلزام الخصم لأنه قد لا يدعن المقدمه الحدسيه بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما فى المسافه و أما على تقدير لا تنهايهها كما فى السلسله فلا إذ لا ينتهى إلى ما بين - لا يوجد ما بين آخر أزيد منه و قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهيه - لا يكون إلا متناهيها و هو ضعيف لأنه إعاده للدعوى بل ما هو أبعد منه و أخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التى كل منها متناهيه الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عدده الأعداد متناهيه و هو غير لازم و من هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعنى التناهي لكل على ثبوته لكل و هو باطل.

### السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه

سواء كانت من العلل و المعلولات أو غيرها فهى لا محاله تشتمل على ألوف فعده الألوف الموجوده فيها إما أن تكون مساويه لعدده آحادها أو أكثر و كلاهما ظاهر الاستحاله لأن عدده الآحاد يجب أن يكون ألف مره مثل عدده الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا - حتى يكون عدده مائه ألف مائه و إما أن يكون أقل و هو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدده الألوف و الأخرى بقدر الزائد و الأولى أعنى الجملة التى بقدر عدده الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي - و على التقديرين يلزم تنهاى السلسله هذا خلف و إن كانت السلسله غير متناهيه من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدده الألوف متناهيه لكونها محصوره بين حاصرين هما طرف السلسله و المقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانيه أعنى الزائد على عدده الألوف على ما هو المفروض و إذا تناهت عدده الألوف تناهت السلسله لكونها عبارته عن مجموع

الآحاد المتألفه من تلك العده من الألوف و المتألفه من الجمل المتناهيه الأعداد- و الآحاد متناه بالضروره و أما على التقدير الثانى فلأن الجملة التى هى بقدر الزائد على عده الألوف تقع فى جانب المتناهى و تكون متناهيه ضروره انحصارها بين طرف السلسله و مبدأ عده الألوف و هى أضعاف عده الألوف تسعمائه و تسعه و تسعين فحيثئذ يلزم تنهى عده الألوف بالضروره و يلزم تنهى السلسله لتناهى أجزائها عده و آحادها على ما مر.

و اعترض عليه و على بعض ما سبق و ما سيأتى منع المنفصله القائله بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوى و التفاوت من خواص المتناهى و إن أريد بالتساوى مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحاله فيما بين العديتين كما فى الواحد إلى ما لا يتناهى و العشره إلى ما لا يتناهى و كون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى و لو سلمت فممنوع كون الأقل منقطعاً- فإن السلسله إذا كانت غير متناهيه كانت بعضها الذى من جانب الغير المتناهى أيضاً- غير متناه و كذا عده ألوفها أو مثاتها أو عشراتها و حديث الجملتين (١) و انقطاع أولهما بمبدأ الثانيه كاذب.

### الثامن برهان الترتب

و هو أن كل سلسله من علل و معلولات مترتبه فهى يجب أن يكون لا محاله بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسله فإذن كل سلسله موجوده بالفعل قد استوعبتها المعلوليه على الترتيب يجب أن يكون فيها عله هى أولى العلل (٢) لولاها انتفت

- 
- ١- فالتى بقدر عده الألوف ليست فى الطرف المتناهى و لا فى الطرف الغير المتناهى- بل هى كأنها متشابهه مع الأخرى و لا نهايه لها حتى يبتدئ الأخرى و أيضاً تعيين بعض الآحاد بأنها بقدر أضعافها ترجيح بلا مرجح و بمحض اعتبار العقل، س ره
  - ٢- مثاله لبنات تتكى بعضها على بعض أو أبدان كذلك فلو لا قائم مقيم متكئا عليه لها- فلا متكئات أيضاً و إذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتب العلى و المعلولى، س ره

جملة المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر المراتب و إلا- لم يكن المعلوليه قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر فإذا فرضنا سلسله متصاعده لا إلى عله بعينها لا يكون لها عله لبطلت السلسلة بأسرها و ذلك يصادم استيعاب المعلوليه جميع السلسلة بالأسر و الحاصل أن استغراق المعلوليه على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك عله واحده للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمل

### التاسع البرهان الأسد الأخضر للفارابي

و هو أنه (١) إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبه بالترتيب بالفعل لا إلى نهايه إلا و هو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهيه بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فإذا بداهه العقل قاضيه بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده.

### العاشر

(٢) أن السلسلة المفروضه من العلل (٣) و المعلولات الغير المتناهيه

١- أى الممكنات الغير المتناهيه في حكم الممكن الواحد أعنى في أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع و في جواز العدم عليها إذ لا ينسد جميع أنحاء عدم المعلول إلا بالعله الواجبه لا بالعله الممكنه أو من عدم أنحاء المعلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فدخول السلسلة في الوجود ممتنع لأن وجود كل واحد منها من قبيل شريطيات بلا وضع مقدم، س ره

٢- و يمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر و هو أنه قد ثبت أن الجعل و العليه في الوجود و ثبت أن وجود المعلول بالقياس إلى العله وجود رابط و أن الوجود النفسى الذى يقوم به هو وجود علتة فلو ذهبت سلسله العليه و المعلوليه إلى غير النهايه لزم أن يتحقق هناك وجودات رابط متعلقه بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسى مستقل و هو محال- و ليست المقاييسه المذكوره اعتباريا حتى يكتفى بالاستقلال الإضافى بينهما و إنما مرجعها إلى تحقق مراتب الشده و الضعف فافهم و هذا الوجه يبطل الدور أيضا كما يبطل التسلسل و هو قريب المأخذ من الوجه الثامن و ليس به لاختلاف المقدمات المأخوذه فيهما، ط مده

٣- إنما خصصه بها لإخراج المتعاقبات حيث إنها في الخارج غير متعدده فلم يعرض لها العدد و فى الذهن متناهيه. و أقول هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهيه كالنفوس الناطقه المفارقة عن أبدانها- فى الأيام الخاليه عند الحكماء و صور عالم المثال عند الإشراقيه و كلوازم الأول سبحانه من أسمائه الجزئيه و صورها العلميه من الأعيان الثابته عند العرفاء و كلماته التى لا تنفذ و لا تبيد و تجلياته و نعمات أهل الجنه و عقوبات أهل النار عند أهل الشرع و الصور العلميه المرتسمه فى ذات الله سبحانه عند انكسيمانس و الماهيات الثابته عند المعتزله و العقول العرضيه بانضياف النفوس الكامله- بعد المفارقة عن الأبدان عند الإشراقى كما قال الشيخ الإشراقى فى حكمه الإشراق إن الكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من

الأنوار إلى غير النهاية انتهى - ثم إن هذا يعطينا مبدأ برهان على التوحيد الخاصي بأن هذه اللانهايات القطعيه لو تحقق فيها الكثره تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجيه و الفرديه فتناهي هذا خلف فالكثره وجودا فيها غير متحققه، س ره

إما أن تكون منقسمه بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا و كل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة و كل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة و كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهايا بالضرورة- كيف لا و هو محصور بين حاصرين هما ابتداءه و ذلك الواحد الذي بعده و رد بأننا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد و إنما يلزم لو كان متناهايا فإن الزوجيه و الفرديه من خواص العدد المتناهي و قد يطوى حديث الزوجيه و الفرديه فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهايا و المنع فيه ظاهر.

### تبصره:

اعلم أن البراهين ناهضه على امتناع لا تنهى السلسله المرتبه فى جهه التصاعد و العليه لا فى جهه التنازل(١) و المعلوليه

١- اعلم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق إما أن التسلسل إلى جانب المعلول- ممتنع بالذات بالبراهين الداله على انتهاء الفيض النازل طولا و إن لم يتناه عرضا و لكن لا يجرى براهين امتناع التسلسل إلى جانب العله من التطبيق و التضاييف و الحثيات و غيرها فيه- و إما أنه ممكن ذاتا فقط و إما أنه ممكن وقوعا و الثالث ليس بمقصود قطعا كيف و لو وقع ذلك لما انتهت سلسله البسائط إلى الهيولى و لا العوالم الطويله إلى عالم الملك أ ما تسمع قول الإشراقى حيث يقول يتنزل الأنوار القاهره الأعلون إلى قاهر لا- ينشأ منه نور قاهر فى الطبقة الطويله كالأنوار الحسيه حيث تصل فى الإفاضه إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنزلات و الاصطكاكات و قول المشائى بانتهاء العقول إلى العقل العاشر و الظاهر أن الأول أيضا ليس بمقصود إذ الدليل إنما دل على انتهاء سلسله الجواهر البسيطة لا على أنه لا يمكن أن يكون لشيء لازم و للآزمه لازم و هكذا إلى غير النهايه غايته أنه لم يقع فبقى الشق الثانى، س ره



و السبب فى ذلك (١) أن فى سلسله التصاعد على فرض اللاتناهى ليس توجد عله يتعين فى نظر العقل أنها لا- محاله تكون موجوده أولا- ثم من تلقائها تدخل السلسله- المترتبه بأسرها فى الوجود و أن ذلك منشأ الحكم بالامتناع و الأمر فى سلسله التنازل على خلاف ذلك و ما ذكرناه جار فى جميع البراهين الماضيه حتى الحثيات و التضاييف و غيرهما و ذلك لأن معيار الحكم بالاستحاله فى كل منها استجماع شرطى الترتب و الاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهه اللانهايه فمعيار الفرق كما وقعت الإشاره إليه فيما سبق أن العلل المرتبه للشىء موجوده معه فى ظرف الأعيان و تقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل و فى الاعتبار العقلى ففى صورته التصاعد تكون العلل المترتبه الغير المتناهيه فرضا موجوده (٢) فى مرتبه ذات المعلول و مجتمعه الحصول معها فيكون الترتب و الاجتماع جميعا حاصلين للعلل فى مرتبه ذات المعلول- و أما (٣) فى صورته التنازل فالمعلولات المترتبه لا تكون مجتمعه فى مرتبه ذات العله

١- أى السبب الواقعى و الواسطه فى الثبوت كما أن الواسطه فى إثبات الامتناع هى البراهين فلا منافاه بين عدم وجود السلسله فى الواقع و بين وجودها لأجزاء التطبيق و غيره لأن هذا الوجود بناؤه على أوضاع المحتمل من أنه يحتمل وجود الشىء بالعلل الغير المتناهيه و أن العله موجوده مع معلولها، س ره

٢- أى كما أن العله موجوده فى مرتبه ذاتها المتقدمه عليه كذلك موجوده فى مرتبه ذات المعلول أيضا، س ره

٣- أقول هذا الفرق حق لكن ليس مؤثرا فى عدم إجراء البراهين فى التنازل المعلولى- فإن الكلام فى العلل الحقيقيه لا المعده فإذا كانت العله المقتضيه موجوده فالمعاليل كلها موجوده فى زمان واحد و شبهه إذ تخلف المعلول عن العله الحقيقيه لا يجوز و إن كان وجود كل فى مرتبه و إن ترتب لها وجود ارتفع به التكثر الرتبى لم يكن سلسله لا فى التنازل و لا فى التصاعد- و حينئذ فيجربى التطبيق و غيره لكون الآحاد موجوده عند وجود علتها فى زمان واحد و شبهه و لبت شعرى لم سكت المصنف قدس سره عن النفى و الإثبات و لعله سكت تأدبا و الله تعالى اعلم بمراد عباده، س ره

فإن المعلول لا- يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولى فى مرتبه ذات العله بوجودها الخاص الكاملى العلى و هذا على خلاف الأمر فى العله (١) فإن وجودها واجب فى مرتبه هويه المعلول و محيط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفى الترتب و الاجتماع- فى مرتبه من المراتب القبليه [العقلية] إنما يتحقق فى السلسله المفروضه فى جهه هى التصاعد و التراقى لا- فى جهه خلافها و هى جهه تنازل السلسله و تسافلها فالبراهين ناهضه على إثبات انقطاعها فى تلك الجهه لا على إثبات الانقطاع فى هذه الجهه هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالى

## فصل (٥) فى الدلاله على تنهى العلل كلها

### البراهين المذكوره دلت على أن العلل من الوجوه كلها متناهيه

و أن فى كل منها مبدأ أول و أن مبدأ الجميع واحد و ذلك لأن الفاعل و الغايه لكل شىء هما أقدم من الماده و الصوره بل الغايه أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغايه لأن الغايه عله فاعليه لكون الشىء فاعلا فإذا ثبت تنهى العلل الفاعليه و الغايه ثبت تنهى العلل الماديه و الصوريه لأنهما أقدم من هاتين على أن الصوره أيضا من العلل الفاعليه باعتبار فهى داخله فى طبقه الفاعل كالغايه فالبيان الدال (٢) على تنهى سلسله الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات العلل

- 
- ١- فليس للمعلول شأن إلا- و للعه معه شأن و لكن للعه شأن ليس للمعلول معه شأن- و لا يخفى أنه لا يثبت مما ذكر إلا انتفاء وصف الاجتماع فى التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون مراده مجموع الوصفين معا، س ره
  - ٢- تفريع على جميع ما سبق لا على قوله على أن الصوره إلخ فصح عموم قوله جميع طبقات العلل، س ره

و إن كان استعمالهم له فى العلل الفاعليه.

فلتعمد إلى بيان تناهى العلل التى هى أجزاء من وجود الشىء و يتقدمه بالزمان و هو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذى يكون الشىء معه بالقوه فاعلم أولا- أن الشىء لو حصل بكليته فى شىء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشىء متقوما بشىء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم و أيضا لو لم يحصل شىء منه فى شىء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شىء من السواد موجودا فى البياض فإذن متى كان حصول الشىء بعد حصول شىء آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا حصل بعض أجزاء الشىء فى شىء آخر و لم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء و ذلك لأن الشىء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد جزؤه و كذلك يقال كان عن الأسود أبيض و كان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يصير سريرا إلا إذا وقع فيه تغير ما- و يظهر من هذا أن الشىء إنما يقال له إنه كان عن شىء آخر إذا كان متقوما ببعض أجزائه و متأخرا عن بعض أجزائه و لا- بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه و الآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن مادة الشىء قد يراد (١) به الجزء القابل للصوره و قد يراد به الذى من شأنه أن يصير جزءا قابلا- لشىء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصوره المائيه صار قابلا للصوره الهوائيه فنقول أما تناهى المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

---

١- و بعبارة أخرى المادة قد يراد بها الحامله للصوره و قد يراد بها الحامله للقوه يعنى قوه الشىء الذى هى مادة له و أيضا القابل و المادة قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصوره- و قد يراد بهما المصاحب لفقدانها، س ره

قابل قابل آخر إلى لا نهايه لكان أجزاء الماهيه الواحده غير متناهيه و ذلك(١) محال و أما بيان تناهى المواد بالمعنى الثانى فلأن ماده الهوائيه إذا أمكن أن يقبل صوره المائيه فماده الماء أيضا يصح أن يقبل الصوره الهوائيه فإذا يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى و إذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون ماده الأخرى من الآخر بأن يكون ماده الأولى بل ليس(٢) و لا واحد منهما مقدما على الآخر فى النوعيه بل يجوز أن يكون شخص من المائيه تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء و نحن لا نمنع من أن يكون لكل ماده ماده أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقه فلو لم تكن للصوره نهايه أى يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركه القطعيه التى لا-اجتماع فيها و لا-امتناع فى عدم انقطاعها(٣) و أما تناهى العلل الصوريه فهو جهتين أحدهما أن الصوره الأخيره تكون عله للصوره- نهايه لم تكن للعلل نهايه و ثانيهما أن الصور أجزاء الماهيه و يستحيل أن تكون الماهيه واحده أجزاء غير متناهيه.

### هدايه:

اعلم أن ماده أى الذى(٤) يحصل فيه إمكان وجود الشىء على قسمين لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفه فحدوثها

- ١- لا- يقال هذا مصادره إذ ليس الكلام إلا فى محاليه عدم تناهى أجزاء الماهيه أعنى ماده و الصوره فكأنكم قلت لو كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه لأننا نقول لا- مصادره لأن ماده و الصوره من الأجزاء الخارجيه و المراد بالأجزاء فى التالى الأجزاء العقليه و محاليه عدم تناهيتها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهيه و عدم كون التعاريف حدودا تامه و عدم تحقق الجنس العالى و غير ذلك، س ره
- ٢- بل ليس و لا- واحد منهما محتاجا إلى ماده بمعنى الحامله للقوه لأن كليات العناصر إبداعات إنما المحتاج أشخاصها الزمانيه و لا محذور فى عدم تناهى المواد هنا لأنه تعاقبى، س ره
- ٣- هذا إنما يثبت استحاله التسلسل من جهه التصاعد من الناقصه إلى الكامله و هكذا إلا من جهه التنازل من الكامله إلى ما تقدمت عليها من الناقصه كما بينه فى التبصره السابقه، ط مده
- ٤- أى المحل الذى يحصل فيه قد أشار قدس سره بالتفسير إلى أن هذا التقسيم للماده بمعنى الحامله للقوه المقدمه بالزمان لا الحامله للصوره المقدمه بالطبع لئلا- ينتقض قوله- فإن لم يوجب إلخ بالهيولى الأولى لأن حصول الصوره فيها لا يوجب زوال شىء عنها مع أن الحاصل فيها صوره مقدمه و أيضا خرجت بالحدوث بطلان الهيولى المجرده، س ره

إما أن يكون موجبا لزوال شىء كان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له (١) لم يكن هذا الحادث صوره مقومه لأنها لو كان صوره مقومه لكان الحامل قبل حدوثها- محتاجا إلى صوره أخرى مقومه ثم تلك الصوره إما أن يبقى مع هذه الصوره الحادثه- أو لا- يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصوره فلا حاجه له إلى هذه الحادثه فيكون هذه عرضا لا صوره و أما (٢) إن كان حدوث هذه الصفه موجبا لزوال الصوره المتقدمه المقومه كان حدوثها موجبا لزوال شىء و قد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كل صفه يحدث فى محل و لا يكون مزيله وصف عنه فهى من باب الأعراض لا الصور- وقد علم أن صفات الشىء إن لم يكن بالقسر و لا بالعرض فهى بالطبع فيكون هناك صوره مقومه للمحل مقتضيه لذلك العرض فهى كمال أول و ذلك العرض كمال ثان- و الصور بطباعها متجهه إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أما الأول فكالأعراض المزيله و أما الثانى كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مره أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعه الواحده لا تقتضى توجهها إلى شىء و صرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صفه تحدث فى المحل من غير أن يكون حدوثها مزילה لشىء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها و أنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبى يتحرك إلى الرجولى و بعد

- 
- ١- هذا لا- يتم فى الاستكمالات الطويله التى ليست بالخلع و اللبس بل فيها للماده لبس ثم لبس لأن الصوره النوعيه النباتيه و الحيوانيه مثلا- جوهر مقوم للماده و ليست عرضا- و الجواب على التحقيق أنه ليس هو هنا صوره متعدده كما ذكره فى سفر النفس بل صوره واحده مشتده متوجهه من النقص إلى الكمال، س ره
- ٢- هذا بمنزله قوله و إن لم تبق، س ره

صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنويه.

### عقد و حل:

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا و هو أن النفس الخاليه عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استكمال.

أقول بل حصول الاعتقاد (١) الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجه- لكونه صفة وجوديه و الوجود خير من العدم و إنما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوه العاقله كالكيفيه السميّه فإنها كمال للعنصر و آفه للصوره الحيوانيه بل كل صفة من الصفات المذمومه كالظلم و الحرص و غيرهما كمال لبعض القوى النفسانيه و إنما يوجب نقصانا للقوه العاليه [الغاليه] عليها و هي العقليه فالجهل المركب لكونه صوره عقليه و صفة وجوديه هي كمال للعقل الهولاني المصحوب للهيئه النفسانيه التخيليه و الذي لا كماله فيه أصلا هو الجهل البسيط و هو ليس بصفة بل عدم صفة و أما القسم الآخر و هو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شىء عنه فذلك الشىء قد يكون صورته مقومه كالهوائيه إذا حدثت يوجب زوال المائيه عن المحل و قد يكون كيفيه كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض و قد يكون كميه و شكلا و الكل واضح و بالجملة فمن (٢) حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائيه إلى الهوائيه صح انقلابها

١- أى الخطأ من حيث إنه صورته ذهنيه و حاله نفسانيه للنفس كمال لها و إن كان من حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمال فهو في نفسه كمال و كونه نقصا أمر قياسي و هذا جار في الصفات المذمومه و ما يجرى مجراها و المسأله من فروع أن وجود الشرقياسى و ليس شىء من الشر بوجوده النفسى شرا و سيجيء بيانه، ط مده

٢- هذا على حذف المضاف أى حكمه إنما هو في هذا القسم فكلمه في مع مدخولها ظرف مستقر خبر للمبتدأ، س ره

بالعكس مره أخرى بخلاف القسم الأول لأن ماهيه الشىء لا تنقلب و لا تتبدل- فخرج مما بيناه أن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه ممتنع و كل ما كان من القسم الثانى فإن الانقلاب فيه واجب و لقائل أن يقول هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأن هذا القسم يمتنع انعكاسه و هاهنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما تصير حيوانا و نباتا فهما أيضا يصيران عناصر و ليس أيضا من القسم الثانى فإن من شأن هذا القسم أن يكون الطارى مزيلا لوصف موجود و هذا(١) ليس كذلك إذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانيه مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفيه مزاجيه و هى مزيله للكيفيات الصرفه القويه فيكون نسبه المزاجيه إلى الصرفه من قبيل القسم الذى يكون بالاستحاله- فلا جرم يصح فيه الانعكاس و إذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانيه استكمالا لذلك المزاج و هو مثل الصبى إذا صار رجلا- فلا- جرم يتحرك إليه بالطبع و لا يتحرك عنه البتة فإن الحيوانيه لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل- حتى يصير صبيا و جنينا فإذا حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين- فلا يكون خارجا عنهما قسمه ثانيه للماده أن الحامل للصوره إما أن يكون حاملا- لها بوحدانيته أو بمشاركه غيره فالذى لا- يكون بمشاركه الغير هو مثل الهبولى الحامله للصوره الجسمانيه و الذى يكون بمشاركه آخر فيكون لا محاله لتلك الأشياء اجتماع و تركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحاله أو لا معها و الذى بد فيه من الاستحاله فقد ينتهى إلى الغايه باستحاله واحده و قد ينتهى إلى الغايات باستحالات كثيره و أما الذى لا يعتبر فيه الاستحاله كحصول هيئه

١- لأن صوره العناصر باقيه فى المركبات، س ره

القياس من اجتماع المقدمات و حصول الهيئه العديده من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الآحاد محصوره كهذه الأمثله و قد لا تكون محصوره كالعسكر.

### حكمه مشرقية:

أقول من أمعن فى النظر يعلم أن كل ماده لا يقع فيه استحاله- عند حدوث صفه لها فليست لها طبيعه محصله و أن كل ما لها طبيعه محصله لا يصير ماده لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته و يعلم من ذلك أن العناصر لا بد و أن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير ماده لصوره أخرى معدنيه أو نباتيه أو حيوانيه إذ الشيء (١) لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع و يخالفه إلا ما يتعلق بمجرد الكمال و النقص و القوه و الضعف فلا يتحرك إلا- إلى ما يكمله و يقويه فإن الناريه تضاد الصوره الحيوانيه لأن الناريه مما يحرقها و يفسدها و كذا المائيه إذا استولت تغرقها و تهللكها و هكذا باقى العناصر فلم يتحرك شيء منها و لا كلها إلى الحيوانيه بل ماده المخلاه عنها بيد القوه الفاعله المحركه إياها نحو الكمال و تلك القوه لا محاله جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفيه المزاجيه على ما يظهر من عباره الشفاء و غيره- إذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا و لا يحرك ماده إلى جهه الأعلى نحو الأعداد أو على نحو الآليه- و كلامنا فى المحرك الفاعلى و أيضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهرى صورى فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكا من كفياتها لأنها بمنزله الإله كما عرفت فى المثل- و نحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمرا محركا للماده إلى الحيوانيه فثبت أن ماده فى العناصر صوره من جنسها (٢) لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى

١- هذا حق لو فرض حركه العنصر الواحد البسيط إلى ما يباينه و أما لو فرض تركبه مع غيره المبين له فعلا على نحو تنكسر صوره فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الإطلاق- و حدثت كيفيه مزاجيه متوسطه لا تباين ما تحرك إليه المجموع كما عليه الحال فى الأنواع المركبه عندهم فما ذكره ممنوع و هو ظاهر، ط مده

٢- كما أنهم يقولون إن فى الممتزج بعد التفاعل كيفيه متوسطه متشابهه هى بالنسبه إلى الحراره الصرفه بروده و بالنسبه إلى البروده الصرفه حراره و هكذا فى الرطوبه و اليبوسه كذلك نحن نقول إن فى هذا الممتزج وراء صور العناصر الصرفه صوره جوهرية متوسطه بين الصور الصرفه هى أرض بالنسبه إلى الماء الصرف و ماء بالنسبه إلى الأرض الصرفه و هكذا فى الباقي فكما أن الأرض الصرفه أرض كذلك هذه الصوره المتوسطه درجه من الأرض و التفاوت بينهما بالشده و الضعف و كذلك هى ماء و هواء و نار و لذلك استنبط منه الحركه الجوهرية و هى الاشتداد و التضعف فى الجوهر و بهذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر و القول بخلعها فإن درجاتها بالصرافه و بنعت الكثره غير باقيه و درجاتها المتوسطه بنعت الوحده باقيه و لهذه المذكورات كان هذه الحكمه من الحكم المشرقية، س ره



بعد طى المعدنيه و النباتيه إذ الطبيعه لا- يتخطى إلى مرتبه من الكمال إلا- و يتخطى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر أن الحركه واقعه فى مقوله الجوهر و أن الأشياء متوجهه إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق- و سيأتى زياده انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد فى مباحث الغايه إن شاء الله تعالى

## فصل (٦) فى أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا و فاعلا

### المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا

فى شىء واحد من حيث هو واحد و احترز بقيد وحده الحيثيه عن مثل النار تفعل الحراره بصورتها و يقبلها بمادتها هكذا قيل و فيه ما سيأتى و المتأخرون على جوازه مطلقا.

### و التحقيق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثر فالشىء لا يتأثر عن نفسه

و كذا إذا كان المقبول صفه كماله للقابل فالشىء لا يستكمل بنفسه و أما إذا كان (١) بمجرد الاتصاف بصفه غير كماله تكون مرتبتها بعد تمام مرتبه الذات الموصوفه فيجوز كون الشىء مقتضيا لما يلزم ذاته و لا ينفك عنه كلوازم الماهيات

١- بأن يكون الفاعل متصفا بذلك الفعل كالزوجيه للأربعه حتى يصدق الفاعليه و الموصوفيه- فخرج الفعل الذى لا يتصف الفاعل به كالعقل للواجب تعالى و خرجت الصفه التى ليست فعله- كصفات الواجب تعالى الحقيقيه فليس كل اتصاف قبولا بل بعضا كالصور المرتسمه عند المشاءين و لهذا قال و كذا إذا كان المقبول صفه إلخ فإطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم و يعتبر فى القبول بمعنى الانفعال أن لا يكون الفعل ناشئا من ذات الفاعل و لا يكون لازما لذاته بل يعطيه العله الخارجيه و هو يقبله بمدخله ماده و ذلك كقبول الماء الحراره لا كقبول النار الحراره، س ره

سيما البسيطه ففي الجميع ما عنها و ما فيها معنى واحد أى جهه الفاعليه و القابليه فيها كما صرخ الشيخ فى مواضع من التعليقات من أن فى البسيط عنه و فيه شىء واحد و هذا لا- يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن يكون له طبيعه يلزمها شىء لا يلحقها على سبيل الانفعال و الاستكمال و لعل الشيخ إنما أورد ذكر البسيط- ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحثيه و الحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات فى أن فاعلها و قابلها شىء واحد من جهه واحده كالنار و الحراره و الماء للرطوبه و الأرض للكثافه و كذا حكم المركبات فى خواصها و لوازمها الذاتيه و إنما الحاجه فيها للماده لأجل حدوث الصفات أو زياده الكمالات فالنار و إن احتاجت إلى الماده فى حقيقتها و صورتها لكن لا يحتاج إليها فى كونها حاره بأن يتخلل الماده بين كونها نارا و بين كونها حاره كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها و بين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل و قابل لكانت حاره أيضا

**و الذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان -**

**إحداهما أن القبول و الفعل أتران**

(١) فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازى بأننا بينا أن المؤثرية و المتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى عله و لئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين- أقول و كلا- البحثين مدفوع أما الأول فالبداهه حاكمه بأن الإفاده و الاستفاده صفتان وجوديتان و المنازع مكابر و الذى استدل به على اعتباريتهما هو أن التأثير

١- عد الفعل و القبول جميعا أثرين صادرين عن الفاعل و القابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل و كون العله القابليه من أقسام العله الفاعليه و هو يناقض الأصول المتقدمه الثابته بالبرهان و لئن أريد بالأثر و الصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلا ليعم بذلك الفعل و القبول جميعا لم تشمله قاعده امتناع صدور الكثير عن الواحد فإن البرهان إنما قام هناك على استحاله- صدور الأفعال الكثيره عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح فى الفاعل و الفعل و الصدور دون المعنى الأعم المجازى، ط مده

لو كان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله وحله كما بيناه (١) في مسأله الوجود والوحده وما يجرى مجراهما و أما الثاني فلما سيأتى فى تحقيق مسأله الصدور عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء و فاعلا لشيء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهه بأن الفاعليه لذاته و القابليه باعتبار تأثيره (٢) عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابليه و الفاعليه للشيء الواحد أيضا كذلك.

فإن قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسأله و لم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهه.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهه أصلا لأن المفهومات (٣) كلها متخالفة المعنى انتهى.

١- يعنى كما أن الوجود موجود بذاته و الوحده واحده بذاتها و كذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمرا وجوديا عينيا كان أمرا ممكنا احتاج إلى المؤثر و تأثيره لا محاله كنفس المتأثر الأصل و لا يجرى كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضى كون التأثير تأثيرا بذاته و هذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمرا عينيا كان حادثا آخر و له حدوث آخر فلا ينفع فى الفرار عن ذلك أن يقال الحدوث حادث بذاته لأنه إذا كان أمرا عينيا كان موجودا آخر و ضميمه عينيه فليس بتقديم فهو حادث و إن كان ذاته و ماهيته الحدوث إذ له وجود زائد كما هو المفروض، س ره

٢- من باب وضع المظهر موضع المضمهر عما يوجد و هذا من الإمام عجيب لأن التأثير نفس القابليه، س ره

٣- هذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعه لا يجرى فى صحه صدق تلك المفهومات إنما الجدوى فى اختلاف الحثيات فى المنتزعه منه لتكون مصححه لصدق تلك المفهومات فإذا قيل العاقلية و المعقولية فى علم المجرى بذاته لا حاجه فى صدقهما إلى اختلاف حثيه فيه و المحركيه و المتحركيه محتاجتان إليه كان المقصود اختلاف الحثيه و عدمه فى المتحيت و المنتزعه منه قبل صدق المفهوم المنتزعه مصححا لصدق و إلا فنفس مفهومى العاقلية و المعقولية مختلفه و كذا إذا قيل مصحح صدق صفات المختلفه بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطه و ما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صدق مفهوم القدره و الحياه و الإراده و غيرها و هو ذاته الواحده الأحديه الحقه لا يمكن أن يقال صدقها باعتبارات مختلفه و حثيات متكثره هى نفس تلك المفاهيم لأن تلك الكثره فى المحمولات الصادقه لا فى الموضوع المصدق عليه و المصحح للصدق و هذا واضح، س ره

أقول أما صحه كون الشىء قابلا لشىء و فاعلا لشىء و آخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ ماده النقص غير متحققه فإن الذى يتوهم نقضا على القاعده هو كون العقل متوسطا بين الواجب و سائر الممكنات بأن قبل منه و فعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثير المحل به فلا- قابليه و لا- مقبوليه و لا- تأثير هاهنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجمعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهيه به و قابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهيه و وجود فيحكم بأن الماهيه قابله للوجود على الوجه الذى مر ذكره من أخذ الماهيه أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها- فعند التجريد لها(١) عن الوجود كيف يكون فاعلا لشىء و فظهر أن القابليه- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثيره ذهنيه لا- غير و إذا كانت خارجيه كانت الكثيره خارجيه بين القابل و المقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأتري جاز- أن يكون عين الفعل و أما النقص بمعالجه النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليه و المعقوليه بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفه بهما فالنفس بما لها من ملكه العلاج و صورته المعالجه مبدأ فاعلى و بما لها من القوه الاستعداديه البدنيه مبدأ قابلى.

### الحجه الثانيه أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان

#### (٢) و نسبه الفاعل إلى

- ١- و لو سلم فحينئذ لا يكون بسيطا ففاعليته لوجوده و قابليته لماهيته، س ره
- ٢- الأولى تبديل الوجوب و الإمكان فعلا و قوه و هما يلازمان الوجدان و فقدان و سوق البرهان هكذا أن نسبه القابل إلى مقبوله بالقوه و هى تستلزم فقدان القابل لمقبوله فى نفسه و نسبه الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقه فعله و كمال وجوده و لو اتحد الفاعل و القابل لكان الشىء فى نفسه واجدا لأثره فاقد له بعينه و هو محال و إنما قلنا إن الأولى هو التبديل لأن نسبه الوجوب إنما يتحقق بين الشىء و عله التامه و أما الفاعل الذى هو إحدى العلل الأربع فلا نسلم كون نسبه الفعل إليه وحده بالوجوب اللهم إلا- فى المعلولات التى ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمعلول المجرى الذى يكفى فى صدوره إمكانه الذاتى و لا يحتاج من العله إلى مزيد من الفاعل الذى هو بعينه غايته، ط مده

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحبه [يستصحبه] ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا و فاعلا لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة و واجبه و هما متنافيان و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين.

أقول و هذا أيضا إنما يجرى في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي و كذا يجرى في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود و الفعلية هذا في التركيب الذهني و أما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجج بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازي و صاحب المطارحات و كثير من المتأخرين - حيث جوزوا كون البسيط قابلا و فاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها و متصفا بها فالفاعل و القابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم - فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه و ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف و إما أنها متصفا بها فلائذ تلك اللوازم حاصله فيها لا غير بالإمكان (١) حاصل في ماهيات

---

١- قد مر أن الإمكان لكونه سلبا ليس لازما مصطلحا فليس هنا فاعليه و متفعليه لأنه دون المجعوليه إلا أن يراد الإمكان بمعنى تساوى الطرفين، س ره

الممكنات و منها و الزوجيه حاصله من ماهيه الأربعة و فيها و تساوى الزوايا لقائمتين حاصل من ماهيه المثلث و فيها.

لا يقال هذه الماهيات مركبه فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها و منشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأننا نقول أما أولا فلأن في كل مركب بسيطا و لكل واحد من بسائطه شىء من اللوازم و أقلها أنه شىء أو ممكن عام و أما ثانيا فلأن الحقيقه المركبه - لها وحده طبيعيه مخصوصه و اللازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع و إلا كان حاصله قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين - و لا الأضلاع الثلاثه بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع و الفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشىء باعتبار واحد قابلا و فاعلا و هو المطلوب.

و يدل أيضا أن للبارى عز اسمه صفات انتزاعيه (١) كالواجبيه و الوجدانيه - و ما يجرى مجراها عند الكل لأن ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي من الصفات الكماليه كالعلم و القدره و الإراده لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالميه و غيرهما فإذن ذاته بسيطه و مع بساطته فاعل و قابل لهذا الاعتبار العقليه.

و أيضا عقله للأشياء عند المعلم الأول و أتباعه كالشيخين أبى نصر و أبى على - و غيرهما صور مطابقه للأشياء و الصور المطابقه للممكنات مخالفه لذاته تعالى و هي عندهم من لوازم ذاته تعالى و هي أيضا فى ذاته فالفاعل و القابل هناك واحد.

و من هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الإمام الرازى فى تجويز كون الفاعل و القابل بأى معنى كان واحدا و لم يعرفوا كنه الأمرين فى القبيلين فوقعوا

١- لا يخفى أنها إذا كانت اعتباريه عدميه لا تحتاج إلى جعل و جاعل كما مر فى المؤثره و المتأثره، س ره

فى مغلظه عظيمه من جهه اشتراك الاسم فى استعمالات القوم فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا فى مهلكه الزيغ فى صفات الله الحقيقيه و اعتقدوا زيادتها على الذات المقدسه و أن ذاته بذاته من غير عروض صفه لاحقه عاطله عن كمال الإلهيه و الواجبيه تعالى عن النقص علوا كبيرا و لم يعلموا أن برهان عينيه الصفات الحقيقيه الكماليه و إثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل (١) حتى لو لم يجز فى اللوازم لكان للقول بزياده الصفات الكماليه مساعا حاشى الجنب الإلهى عن ذلك.

و ربما يقال إيرادا على البرهان المذكور المبتنى على تعدد جهتى الإمكان و الوجوب إن معنى قابليه الشىء لأمر أنه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام و هو لا ينافى الوجوب.

و دفعه بأن معنى قابليه و الاستعداد أنه لا يمتنع حصول الشىء و لا عدم حصوله فى القابل و هو المعنى الخاص و لو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه فى أحد نوعيه أعنى الوجوب بل يؤخذ معناه و مفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فىنا فى تعيين الوجوب الذى لا- يحتمله و بالجمله فكون الماده الحامله لقوه وجود الشىء و إمكانه غير القوه الفاعله الموجه له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين- إذ كل من رجع إلى فطرته السليمه عن غشاهه التقليد و عمى التعصب يحكم بأن الشىء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه

## فصل (٧) فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء

### إشاره

إما إجمالاً (٢) فقد علمت من مباحث القوى و تجدد الطبائع و غير ذلك بالقوه

- ١- أى ليس منحصراً فيه و إلا فهو من أشهر براهينهم على العينيه كما ذكر فى المبدأ و المعاد و غيره، س ره
- ٢- إنما كان علتها المفارق دون القوى و الطبائع و النفوس بما هى نفوس لوجوه أحدها أنها يمكن أن تكون مبادئ الحركات أى فاعلاً- طبيعياً لا- فاعلاً- لها مبدأ الوجود إذ لا- يمكن أن يعطى الوجود إلا- ما هو يبرى مما بالقوه. و ثانيها أنها متحركات و المتحرك بما هو متحرك أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و مثل هذا الأمر لا يكون فاعل الوجود. و ثالثها أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لمادتها بالنسبه إلى ماده المنفصل- و الكلام فى إيجاد نفس المواد كما قال إن المؤثر فى وجود الأجسام إلخ و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم و إلى الهولى بخلاف المفارق فى جميع ذلك، س ره

القريبه من الفعل أن المؤثر فى وجود الأجسام و طبائعها يجب أن لا- يكون أمرا مفتقرا فى قوامه إلى المادة و كل ما لا يدخل المادة فى قوامه فهو لا محاله صوره غير ماديه فثبت أن مبادئ الكائنات أمور صوريه بل(١) تصويريه.

و أما تفصيلا فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القويه الجازمه أمور فى البدن من غير فعل و انفعال جسمانى فيحدث حراره لا عن حار و بروده لا عن بارد

### و الذى يدل عليه أمور

### الأول أن القوه المحركه التى فى الإنسان بل فى الحيوان صالحه للضدين

فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح و ذلك المرجح(٢) ليس إلا تصور- لكون ذلك الفعل لذيذا أو نافعا فالمؤثر فى ذلك الترجيح هو ذلك التصور و اقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آله جسمانيه توقف تأثير ذلك التصور فى تلك الآله الجسمانيه على آله جسمانيه أخرى و لزم التسلسل و ذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس فى الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانيه فثبت ما ادعيناه.

### الثانى سيجىء فى مباحث الفلكيات أن مبادئ حركاتها هى تصوراتها

و أشواقها-

### الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع

و مبدأ الإراده هو التصور(٣) و إذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله

- 
- ١- أى علميه و هذا ثبت بانضمام أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول، س ره
  - ٢- المراد التصور المطلق لا الساذج لأن المرجح هو التصديق بغايه الفعل، س ره
  - ٣- لا فرق بينه و بين الأول فإن ترجيح الفعل إرادته و إرادته ترجيحه إلا أن يقال المنظور فى الثانى مبدئيه التصور للإراداه و هى الشوق المؤكد و فى الأول مبدئيه التصور لأحد الضدين يعنى ترجيح الفعل على الترك و لا يقدر تخلل الشوق و العزم هاهنا إذ المقصود عدم تخلل الآله الجسمانيه كما قال لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانيه، س ره



احمر الوجه و تهيجت الأعضاء و إذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه و اضطرب البدن و إن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين فى الوجود و كذا نشاهد(١) من كون الإنسان متمكنا من العد و على جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعا فى الجسر و تحته هاويه لم يجترئ أن يمشى عليه إلا بالهويناء لأنه يتخيل فى نفسه صورته السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة و الانقياد للتصورات و من هذا القبيل الاحتلام فى النوم.

#### الرابع أن المريض إذا استحكمت توهمه للصحة فإنه ربما يصح

و إذا استحكمت توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض و نفس صاحب العين العانية تؤثر من غير آله جسمانية و يحكى من حذاق الأطباء المعالجه بأمر نفسانية تصوريه كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد و علم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينجع فيه و ترصد للخلوه حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشم و الفحش و الكلمات الركيكه حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزيه فيه و اشتعلت فقويت على دفع الماده و ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ فى الشرف و القوه إلى حيث تبرئ المرضى و تمرض الأشرار و تقلب عنصرها إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا و يحدث بدعائه أمطار و خصب تاره أو زلزه و خسف تاره و ستعلم أن الماده للعناصر مشتركه فهى قابله لجميع الصور و نسبه النفوس الجزئيه الضعيفه- إلى مواد أبدانها كنسبه النفوس القويه الكليه إلى مواد أخرى كما يصير تصورات

١- فيه مناقشه سنشير إليها فى الكلام على أقسام الفاعل الستة إن شاء الله، ط مد

هذه مبادئ الأمور الجزئية فجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادئ الأمور العظيمة- وإن كان نادرا أو غريبا و من هذا القبيل الطلسمات و النيرنجات كما قال الشيخ إن للقوى العاليه الفعاله و القوى السافله المنفعله اجتماعات على غرائب و مما يتعلق بهذا المبحث أن الرأي الكلى لا- يكون منشأ لحصول أفعال جزئيه و ذلك لأن الكلى مشترك بين جزئياته متساوى النسبه إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سببا لوقوع واحد منها مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن- بلا سبب و هو محال.

### عقده و حل:

#### لنقال أن يقول كل ما دخل أو يدخل فى الوجود فهو جزئى- و له ماهيه كليه

فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئى من جزئياتها إرادته لكن البارى سبحانه علمه كلى و إرادته (١) كليه عند الحكماء مع اتفاقهم على أنهما مبدءان لوجود الممكنات و بعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادئ المفارقة عللا لتكون الأجسام و الأعراض فى عالمى الإبداع و التكوين و تلك التصورات كليه و هذه الأشياء جزئيات فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا و ما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفه.

#### و حله أن الجزئى على ضربين

أحدهما أن يكون له أمثال فى الوجود و لنوعه أفراد منتشره و الثانى أن لا- مثل له فى الوجود و أن فرضه العقل فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد منها فى الوجود إلا بأحوال خارجه عن ماهياتها و لازم ماهياتها و العقل (٢) لا يمكن أن يدركه إلا بآله جسمانيه فالإراداه الكليه لا تنال

١- إن كان المراد بالكليه معناها المشهور كما هو ظاهر كلامهم فالأمر واضح و إن كان المراد بها السعه و الإحاطه كما هو تأويل كلامهم و هو مراد المصنف قدس سره فمناط الإشكال استواء نسبتها إلى جميع المعلومات و المرادات الجزئيه و أجليتهما من التعلق بمحدود، س ره

٢- أى العقل الجزئى أو العقل مطلقا بناء على مذهب المشاءين المنكرين للعلم الحضورى- من المجرى بالجزئيات مما سواه، س

واحدًا منها دون غيره و ما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصص الواحد- من الأفراد الفرضيه بالوجود لأمر لازم الماهيه (١) فللعقل أن يدركه و للإرادة الكليه أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجه عن ذاته و ليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات و لا بما هو من قبل الطبيعه.

فقول الفيض الكلي (٢) و الإراده الكليه و العنايه الأزليه عامه لجميع الموجودات المبدعه و الكائنه إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتيه أو عرضيه فالذاتيه كالوسائط العقلية و العرضيه كالمعدات تخصص القوابل كما أن إرادته الذاهب إلى الحج سبب للخطوات و سبب لكل خطوه معينه بشرط حصول الخطوه المتقدمه التي وصلت إلى ذلك الحد من المسافه و قد عرفت أن العلل المؤثره إنما يتخصص تأثيرها بواسطه علل معده مقربه للعلل المؤثره إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبه و إن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت للماهيه أشخاص كثيره و أما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإراده الكليه سببا لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتى كاف فى قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا- يكفى إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع فى مواد شخصيته

## فصل (٨) فى أن العله هل هى أقوى من معلولها

### اشاره

- ١- و هو مجرد إمكانه الذاتى لأنه و إن كان جزئيا بمعنى ممتنع الصدق على الكثره إلا أنه جزئى مجرد عن المواد و الأزمنه و الأمكنه و تخصص الاستعداد فللعلم و الإراده القديمين أن ينالاه، س ره
- ٢- الحاصل أن الإراده القديمه تتعلق بالمبدع و لا إشكال و كذا تتعلق بالمخترع و لا إشكال و بالكائن الحادث فلا إشكال أيضا كما سيأتى أن عله كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث، س ره

### البدايه حاكمه بأن العله المؤثره هي أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العليه و في غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء و الشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسأله بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العله لذاته و طبيعته أو بشخصيته و هويته- و الأول يقتضى أن تكون العله مخالفه له في الماهيه و إلا لزم عليه الشئ لنفسه و أما الثاني ككون هذه النار معلوله لتلك النار و الابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العله في تلك الطبيعه لأن تلك الزيادة معلوله و لا سبب لها و ليست حاصله للفاعل حتى يقتضيها و لا يمكن أن يسند إلى زياده استعداد ماديه له لأن الماده باستعدادها قابله لا-فاعله أو مقتضيه و أما أنه هل يكون مساويا للعله فنقول ذلك التساوى إما أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما أم لا- فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول (١) كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركه و أما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر (٢) فإن الضوءين مختلفان بالقوه و الضعف و من جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهيه جعلهما نوعين و من جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد و أما إذا كانت المادتان متساويتين- فلا يخلو إما أن تكون ماده المنفعل خاليه عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام و هو على ثلاثه أقسام فإنه إما أن يكون في الماده ما يعين على ذلك الأثر و يبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوه تعين على هذا الأثر

١- أى متساوى المادتين في قبول الأثر كحال الاتباع المذكور فهنا العله و المعلول- و هما الحركتان متساويتا الحقيقه و المادتان أى الموضوعان و هما سطح الفلك و سطح النار غير متساويتين و لكنهما متساويتان في قبول الحركه سرعه و بطءا بدلاله الطلوع و الغروب في ذوات الأذنان و نظائرها من الكواكب، س ره

٢- اختلاف الموضوعين هنا مع كون الشمس و القمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعى و انحصار نوع كل فلك و فلكى في شخصه، س ره

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد و إما أن لا يكون فيها معاوق و لا- معاوان كالتفه في قبول الطعوم ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا و الملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشده و الضعف كما هو المشهور و المادة قابله لآثار تلك الصور لكونها مماثله لماده الفاعل و لا- معاوق و لا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها و أما إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر و هو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعه عن قبول هذا الأثر فهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر و ليس في مادة الفاعل معاوق و الشئ مع العائق لا يكون كالشئ لا معه- و لهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

### و أما الإبراد بحال الفلزات المذابه بالنار

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونه النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاه دون النار.

فالجواب بوجوه مذكوره في الشفاء من كونها غليظه لزجه بطيئه ملاقاه اليد إياها عسره الزوال هي عن اليد و كون النار غير صرفه بل ممازجه لغيرها ذات سطوح كثيره غير متصله بل مختلطه بأجرام هوائيه و أرضيه كاسره إياها من حاق حرها- فالسخونه المحسوسه من الجواهر الذائبه أقوى من ما يحسن من النار و هذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العله و المعلول المشتركين في الماهيه و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم و التأخر لأن العله مفيده و المعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصله من نار أخرى و إن تساويا في الناريه لكن المفيده أقدم من المستفيده لا في كونها نارا بل في أنها موجوده و كذا الأيب يتقدم على الابن لا في كونه إنسانا بل في كونه موجودا و أما إذا كان المعلول لا يشارك العله في الماهيه و لا في المادة بل في الوجود فالحق أن الوجود في العله أقوى و أقدم و أغنى و أوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد و الأضعف و الأقوى و الأنقص لأن الوجود

من حيث هو وجود لا- يقبل ذلك بل الاختلاف بين العله و المعلول إنما يكون في أمور ثلاثه التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجه و الوجوب و الإمكان أقول لعله أراد(١) بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الإثباتى الذى يحمل على الماهيات فى الذهن و يعرض للنسبه بينها و بينه كيفية الوجود و الإمكان و الامتناع و لذلك قيد الوجود فى عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و أما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا- شبهه للقائلين به أنه مما يتفاوت فى الشده و الضعف و القوه كيف و الشيخ قد صرح فى كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قويه الوجود و بعضها ضعيفه كالزمان و الحركه و أشباهها و أيضا الماهيه- قد تكون مشتركه بين الوجود الذهنى و الخارجى و التفاوت بينهما بالوجودين و لا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى لأنه مبدأ الآثار المختصه دون الذهنى

### فصل (٩) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشئ ء المركب يكون معه

فصل (٩) فى أنه كيف(٢) يصح قولهم بأن العله التامه للشئ ء المركب يكون معه اعلم أنا قد بينا أن ماهيه الشئ ء هى عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

١- أو لعله بنى ما ذكره على أن الشده و الضعف من خواص الكيف عند القوم و الوجود ليس بعرض و لا بجوهر لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوه و الضعف و إن لم يكن فى تقييده الوجود بالحيثه دلالة على ما أراد، س ره

٢- حتى أنكروا تقدم العله التامه على المعلول إذ من أجزاءها ماده و الصوره اللتان هما مع المعلول بل عينه و الحاصل الاعتذار بأن العله الماديه و الصوريه معتبرتان فى ناحيه العله لا- المعلول فإن المعلول أمر وحدانى هو صورته التى هو بها ما هو فكيف يتحقق الماده و الصوره- بما هما شيئان فى المعلول حتى يقال هما فى العله عين ما فى المعلول فلا تقدم نعم المركب من الماده و الصوره لزم وجوده فى مرتبه وجود ذلك المعلول الوحدانى لجامعيته للكاملات السابقه بنحو أعلى فالركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف عله له سوى عله الملزوم فتلك العله مقدمه على ذلك المعلول الوحدانى و لا ماده و صوره بالذات فيه حتى يقال إن العله معه أو عينه لكونه نحو الوجود فبهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهه تقدم العله التامه على المعلول و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى ره من أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر و المؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع و إن كان هذا أيضا وجها وجيها على سياقه و سياق أترابه. و بالجملة مقصود المصنف قدس سره أمران أحدهما إثبات التقدم للعله التامه على المعلول بالذات الذى هو الأمر البسيط إذ لا مانع و هو وجدان الماده و الصوره المخصوصه التى يكون عله ثم كيف لا يكون العله التامه متقدمه و هى العله بالفعل دون غيرها فلو لم تتقدم كان ما هو عله غير متقدم و ما متقدم غير عله حقيقه. و ثانيهما إثبات المعيه لها مع المعلول بالعرض و هو المركب الموجود بالعرض بوجود منشأ انتزاعه لأنه قابل التحليل فهذا تأويل لقول من قال العله التامه للمعلول المركب معه- و فيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعولييه المركب و به ينتفع أيضا فى المعاد و لهذا كان من المشرقيات، س ره

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعانى الداخلة فى ماهيه ذلك الشىء أو المقومه لوجوده حاصله لتلك الصورة لازمه لذلك الفصل فصوره الإنسان مثلا إذا وجدت قائمه بلا ماده لكانت مبدءا للنطق و الحياه و الإحساس و التغذية و التوليد و التجسم إلا أنها(1) لكمايتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص و القصور عن درجه التمام و كذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانيه و ما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما يحتاج إليها الصورة فى نحو وجودها الكونى لأنها الأمر الواحدانى الذى له وحده طبيعته ذاتيه و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم فى مرتبه وجودها وجود النوع المركب منها و من الماده القريبه من غير استيناف عله أخرى له فبهذا الوجه يقال إن العله التامه للمركب كانت معه فى الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كما أنه

---

١- أى عن مزاوله مادياتها و دنيوياتها لا- مجرداتها و أخروياتها كالجسم الصورى الصرف و الإحساس و التغذية و النكاح الأخرويات و إن كانت بطريق اللزوم و الطبيعى و الغناء عنها جميعا كالغناء عن الناميه فى سن الوقوف و السر فى الغناء جامعيتها لوجودات مباديها- و اكتفاؤها بعلمها الحضورى بالمرئيات و المسموعات و باقى المدركات عن الحواس و بالقدره التامه عن القوى المحركه هذا فى العقل البسيط و فى غيره بنحو أشرنا إليه، س ره

موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض و المعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي عليه له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمه المشرقيه

## فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور ستة

### إشاره

فصل (١٠) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع (١) و هى أمور ستة

### أحدهما كونها بالذات و بالعرض

فالفاعل بالذات هو الذى لذاته يكون مبدءاً للفعل و الفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك و هو على أقسام- الأول أن يكون فعله بالذات إزاله ضد شىء فينسب إليه وجود الضد الآخر- لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزاله الصفراء و إذا زالت الصفراء حصلت البروده فتضاف إليها.

و الثانى أن يكون الفاعل مزيلاً للمانع و إن لم يفد مع المنع ضداً كمزيل الدعامة فإنه يقال هادم السقف.

١- كون العلل أربعاً مما تسالمت عليه الحكماء و قد برهنوا على وجود العله الغائيه فى مباحث الغايه و على وجود العلتين الصوريه و الماديه فى مباحث الهيولى و الصوره و أما العله الفاعليه فقد اعتمدوا فى وجودها على وضوحه غير أن المشتغلين بالأبحاث الطبيعيه اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العله فى العله الماديه و لذلك نسبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يستند فى وجوده إلى فاعل من غير ماده و هو الله عز اسمه و الحق فى ذلك قول الحكماء- فإننا لا نشك فى أن الآثار الحادته من الماديات عند تفاعلها مختلفه بالفعل و الانفعال فإذا حدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم نشك أن هناك أثرين أثر للنار و أثر للقطن و أن أثر النار كأنه شىء موجود لها فى نفسها تعديه إلى غيره كالشرح و إن لم يكن رشحا و أن أثر القطن ليس موجوداً له قبل الاقتران و إنما يجدها بالاقتران عن النار فالمؤثران يختلفان بالإعطاء و الأخذ و الأمر فى جميع الحوادث الماديه على هذا النمط فالعلل الماديه من جهه آثارها على قسمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان و الأعضاء و قسم منها على نعت الفقدان و الأخذ- و الأول العله الفاعليه و الثانى العله القابليه و أحكامهما مختلفه، ط مده



و الثالث أن يكون للشئ ٤ صفات كثيره و هو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء ٤ بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقيه إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط و إنما عرض له ذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو(١) في مسافته و من هذا القسم حفظ يبوسه الأرض للشكل الغير الكرى.

و الخامس أن يكون المقارن للفاعل لا- على سبيل الوجوب يجعل فاعلا و أما الماده بالذات فهى التى بخصوصيه ذاتها تكون قابله للصوره المعينه و التى بالعرض فأمران- الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل ماده المقبول كما يجعل الماء مثلا ماده للهواء.

و الثانى أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابليه عليه فيجعل معه قابلا- كما يقال الطبيب يتعالج فإنه(٢) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و أما الصوره بالذات فهى مثل الشكل للكرسى و التى بالعرض كالسواد و البياض- و أما الغايه الذاتيه و العرضيه فكما ستعرف.

### و ثانيها القرب و البعد

فالفاعل القريب هو الذى يباشر الفعل يعنى لا- واسطه بينه و بين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء و البعيد كالنفس و ما قبلها و المتوسط كالقوه المحركه التى للوتر و قبلها القوه الشقيه و قبلها التصديق أو ما فى حكمه و الماده

- 
- ١- و لهذا يسمى هذا القسم بالبخت و الاتفاق و هو واقع فى عالم التكوين العنصرى- دون الإبداعى الكلى و البخت و الاتفاق إنما يتصور بالنسبه إلى نظام الجزئى لا بالنظر إلى النظام الجملى الكلى فافهم، ن ره
  - ٢- و هذا القسم يسمى ماده بمعنى الحامل للاستعداد كما مر، ن ره

القريبه هي التي لا يتوقف قبولها للصوره على انضمام شىء آخر إليها أو حدوث حاله أخرى فيها مثل الأعضاء لصوره البدن و البعيده ما لا- يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصوره العضو و الثانى مثل الغذاء لصوره الخلط- أو النطفه لصوره الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيره و الصوره القريبه كالتربيع للمربع و البعيده كذى الزاويه له و الغايه القريبه كالصحه للدواء و البعيده كالسعاده للدواء-

### و ثالثها الخصوص و العموم

فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شىء واحد كالنار المحرقه لواحد و العام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقه لكثيرين و العام قد يكون فاعلا لكل شىء كالواجب تعالى و قد يكون لبعضها كغيره- و ماده الخاصه ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصوره مثل جسم الإنسان لصورته- و ماده العامه مثل الخشب لصوره السرير و الكرسي و غيرهما و الهولى الأولى ماده لكل و فرق بين القريب و الخاص فقد يكون قريبا و عاما مثل الخشب للسرير و غيره و الصوره الخاصه فهى حد الشىء و فصله أو خاصته و العامه كأجناس تلك- و الغايه الخاصه فهى التي لا تحصل إلا من طريق واحد و العامه هي التي تحصل من طرق متعدده.

### و رابعها الكلى و الجزئى

فالفاعل الجزئى هو العله الشخصيه أو النوعيه أو الجنسيه لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى كل فى مقابل نظيره و الكلى هو أن لا- يوازى الشىء بمثله مثل الطبيعه لهذا العلاج أو الصانع للعلاج و فى ماده كذلك- و أما فى الصوره فلا فرق بين الكليه و الجزئيه و بين الخصوص و العموم و أما فى الغايه فالجزئى كقبض زيد على فلاين الغريم فى حركته المخصوصه و أما الكلى فكالانتصاف من الظالم.

### و خامسها البسيط و المركب

فالفاعل البسيط هو الشىء الأحدى الذات و أحق

العلل بذلك هو المبدأ الأول و المركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدده أمور- إما متفقه النوع كعده رجال يحركون السفينه أو مختلفه النوع كالجوع الحادث عن القوه الجاذبه و الحساسه و الماده البسيطة كالهيولى للجسميه و المركبه كالعقاقير للترياق و الصوره البسيطة مثل صوره الماء و النار و الصوره المركبه مثل صوره الإنسان- التى هى عباره عن المجموع الحاصل من عدده أمور و فيه تأمل و الغايه البسيطة مثل الشبع للأكل و المركبه هى المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبه.

### و سادسها القوه و الفعل

فالفاعل بالقوه مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه- و يصح اشتعالها فيه و القوه قد تكون قريبه كقوه الكاتب المتهى ء للكتابة عليها- و قد تكون بعيده كقوه الصبى عليها و الموضوع قد تكون بالقوه مثل النطفه لصوره الإنسان و قد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته و أما الصوره فقد يكون بالفعل و ذلك عند وجودها و قد تكون بالقوه و هى الإمكان المقارن لعدم الصوره فى الموضوع المعين و أما كون الغايه بالقوه أو بالفعل فهو ككون الصوره بالقوه و بالفعل لأن الغايه بالقياس إلى شى ء صوره بالقياس إلى صورته كما أن الغايه لشى ء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل(١)

### فصل (١١) فى أنه هل يجوز أن يكون للشى ء البسيط عله مركبه من أجزاء

#### قد جوزه كثير من الفضلاء و الحق امتناعه

كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله(٢) لا يجوز صدور البسيط عن المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

١- و هذه الخاصه إنما هى فى الأفعال الإراديه التى تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغايه و ذلك بنوع من التجوز و حقيقه الغايه هى الكمال الذى ينتهى إليه الفعل أو يريده الفاعل فيصدر عنه الفعل و سيجى ء، ط مده  
٢- ظاهر كلام هذا المحقق أن مراده من البساطه أن لا يكون هناك كثره مؤلفه من موجودات نفسيه كالماده و الصوره و على هذا فيرد عليه أنهم متفقون على أن الأ-عراض بسيطه فى الخارج و أن الأ-عراض العارضه على كل نوع فاعله ذلك النوع فهذه العله إما بسيطه فيلزم قدمه و ليس كذلك و إما مركبه فيلزم صدور العرض البسيط من المركب هذا و لكن المصنف قدس سره حيث يذكر فيما يأتى أن النفس غير بسيطه يظهر منه أنه فسر البسيط بما ليس بمؤلف من موجودات لها كثره موجوده سواء فيه الوجود النفسى و غيره و على هذا فيسقط الاعتراض بالأعراض- لكون وجوداتها تعلقه متعلقه بالموضوع كالنفس بالبدن لكن يتوجه عليه إشكال آخر و هو أن الكثره و التركيب المفروض فى ذوات الأمور الحادثه الموجوده فى هذا العالم الطبيعى لا بد أن تنتهى إلى الأحاد و البساطه و إلا لم توجد الكثره و لازمه تركب الحادث من أمور قديمه فتكون مواد الأشياء و صورها قديمه و هو باطل بالضروره و قد أجاب المصنف ره عنه فيما سيأتى بأن حدوث الجزء الصورى ذاتى له فلا يحتاج إلى عله و أنت خبير بأنه لو بنى الكلام على ذاتيه الحدوث على ما يقتضيه القول بالحركه الجوهرية لم يتم البيان فى أن عله الحادث مركبه و لا أن كل حادث مركب، ط مده

بالعليه لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير في شىء من المعلول لا في كله لأنه خلاف الفرض كان مركبا لا- بسيطا و إن لم يكن لشىء منها تأثير في شىء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود و إلا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطا- و في صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع- فلا- يكون الكل مؤثرا قال و يلزم منه أن يكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح- فلو كانت بسيطه توجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كانت عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها(١) من أمرين قديم و حادث

---

١- أى تركيبا اعتباريا من أمرين قديم هو وجه الله الثابت على حاله واحده المنور لكل ماده قابله تتخطى إلى ساحه حضوره أو هو العقل المفارق الباقي ببقائه لأنه من أسمائه الحسنى و صفاته العليا الفعلية كالعقل العاشر لإحداث مركبات هذا العالم الكيانى و حادث هو بعض من أبعاض الحركه الوضعيه الفلكيه، س ره

و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده معا و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه قال و يلزم منه أن يكون كل حادث مركبا- و إلا كانت علتة بسيطه بل كل بسيط قديما و يلزم منه قدم النفس انتهى كلامه و اعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلا و إجمالا و معارض.

أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعليه يجوز أن يكون له تأثير في كل المعلول و لا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا- نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق أى فى كلام الماتن فى مثال تحريك جماعه من الناس حجرا واحدا قال و لا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العله بقيت مثل ما كانت- إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العله انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاتماع فيما نحن فيه و على هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت و لا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره.

و أما الثانى فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان و هو إن كان بسيطا فهو المطلوب و إن كان مركبا عاد الكلام و لا يتسلسل لاستحاله لا نهايه أجزاء الشىء- بل ينتهى إلى ما هو بسيط و إذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطه علتة و من حدوثه حدوثها و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أما الثالث فبأن نقول ما ذكرتم و إن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله إلى ما هو مركب و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مره انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح.

و إنى ذكرت فى الحواشى التى علقته على ذلك الكتاب و شرحه بأن كلام هذا القائل قوى جدا فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس بما هى نفس و لا يرد عليه شىء من الإيرادات الثلاثه التى أوردها ذلك العلامه أما النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشىء فى كل المعلول و لا يكون مستقلا بالتأثير- بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشره إذا كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيره مستقلة بالتأثير مجتمعه و ذلك واضح البطلان بيان الملازمه أن العله إن كانت كل واحده من الآحاد بشرط التسعه الباقية و كانت الآحاد فى درجه واحده و نسبه واحده فى العليه و التأثير لزم ما ذكرناه و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي و ذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعله الموجبه هى ذلك الواحد بعينه و هو خلاف المفروض- و إن كان الآحاد مع وصف الجمعيه هى العله فوصف الجمعيه محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج و الكلام فى الجزء الصورى عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره أو ما يجرى مجراه إن كان اعتباريا محضا فلا تأثير له فى حصول أمر عيني خارجى و مثال تحريك الثقل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سياتى حله و إن كان أمرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام فى حدوثه- و أما النقض الإجمالى فجوابه أنا نختار أن الجزء الصورى للمركب مركب و ينتهى إلى جزء بسيط لكن (١) لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

١- الأولى أن يقال جزء الحادث ليس حادثا مستقلا على حiale حتى يحتاج إلى عله على حده- بل يكفيه عله ذلك المركب و أما ما ذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتى له و الذاتى لا- يعلل- فإنما يستقيم فى الحدوث بمعنى التجدد الذاتى لا فى الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و جزء الحادث حادث بالمعنى الثانى أيضا فلا بد له من مخصص للحدوث و هو أيضا حادث بهذا المعنى و هلم جرا فيتسلسل، س ره

حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجديديه الاتصاليه كما فى أجزاء الزمان و الحركه حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى عله حادثه بسيطه- ليلزم منه التسلسل الممتنع و أما المعارضه فمدفوعه لتوقفها على حادث بسيط- يزيد حدوثه على ذاته و هو فى محل المنع كما عرفت و ستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ما ذكره هذا القائل المذكور من أن عله الحادث مركبه من جزء مستمر و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده عله لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء- فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطه الحركه التى يكون حقيقتها منتظمه- من هويه متجدده عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث و مطابق أيضا لما حققناه و برهنا عليه كما سيجى ء بيانه فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهويه الاتصاليه التى كالحركه(١) و هى الطبيعه الساريه فى الأجسام لأن حقيقتها باقيه على نعت التجدد ملتتمه من أجزاء متصله متكرره فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق و عدمه يستلزم وجود اللاحق و هذه الحاله ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل و أما بطلان قوله بقديم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هى نفس أى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطه كما تصوره حتى تكون قديمه بل هى متعلقه الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعه فى انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوه

#### وهم و تحقيق عرشى:

و مما قيل فى هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط عله مركبه من أجزاء فإن جزء العله للشئ ء الوجدانى لا أثر له بنفسه بل

١- أى كالحركه العرضيه و إلا- فحركه الطبيعه أيضا من أفراد مطلق الحركه لكنها حركه جوهرية و المسلكان متوافقان إلا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاد سيلان الوضع الفلكى- و على طريقه المصنف قدس سره أبعاد سيلان الطبيعه الفلكيه الدائمه الحافظه للزمان و أما غيرها من الطبائع فمنقطعه، س ره

المجموع له أثر واحد لا- أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا- يكون لكل واحد أثر و لا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد- من أجزاء العشره غير زوج أن لا يكون العشره زوجا بل المجموع له أثر و هو نفس المعلول الوجداني و كما أن جزء العله التي هي ذات أجزاء مختلفه لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضى جزء المعلول فكذاك الأجزاء التي من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركه معينه فى زمانها و مسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركه هو حصه منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا و إذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العله كعدمه عند الانفراد و ليس كذلك عند الاجتماع.

هذا ما ذكره بعض الأعاظم (١) قلت فى الجواب تحقيقا للمقام إن المركب

١- هو الشيخ الإشراقى قدس سره قد ذكره فى كتابه المسمى بحكمه الإشراق و عند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حده وراء كل واحد و لذلك جوز صدور بعض العقول عن جملة منها و بعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التى فى العقول و سيأتى بيان طريقته قدس سره إن شاء الله فعله كل موجود متأثر له وحده حقيقه. إن قلت ذلك الواحد المتأثر إن كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و الحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزم التسلسل. قلت العقل الفعال علته المؤثره و هى العله المفيضه و هو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركه الفلكيه مفيد مؤثر فيه و مقصوده قدس سره أن العله المؤثره لا تكون مركبه- و مجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقى قدس سره إن المجموع هو المؤثر و كل واحد ليس بمؤثر و الحال أن الاجتماع ليس بموجود و أما العله التامه للحادث فلا بأس بكونها مركبه- مثل مجموع أمر قديم و شرط حادث و عند القوم العله التامه للحادث مجموع أمور بعضها عدم و عدمى كرفع المانع و كالمعد و قد نقلنا من صاحب المواقف إرجاع رفع المانع إلى الأمر الوجودى و أيضا الواحد الحقيقى من الحوادث و إن كان بسيطا من جهه إلا أنه مركب من جهه أخرى- كما سيصرح بقوله و إن كان كثيرا من جهه أخرى، س ره



لا يخلو إما أن يكون له جزء صوري أو لم يكن و صورته الشئى ء هى تمامه و جهه وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شئى ء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفه كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثره و الانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد و المعدوم بما هو معدوم لا- تأثير له و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء فعله كل موجود متأصل له وحده حقيقه لا بد أن يكون وحدتها وحده حقيقه أقوى من وحده معلولها فكل مركب فرض كونه عله لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء صوري هو فى الحقيقه عله إذا تقرر هذا فقولنا بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع و اعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شئى ء واحد لكن جهه وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقى كوحده العسكر مثلا و إما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعيه للمركب العنصرى ففى كون المجموع عله للأثر ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون جهه التأثير و العليه هى الآحاد و الأجزاء فلا- بد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد و وصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق فى الواقع إلا بمحض الاعتبار الذى لا أثر له و الاحتمال الثانى أن يكون جهه التأثير- هى الوحده الجمعيه الاعتباريه فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحده هاهنا ضعيفه تابعه للكثره فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثره و العمده و الأصل فى المؤثره هى الآحاد دون المجموع من حيث الوحده الاجتماعيه و أما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم فحينئذ كان المؤثر فى الحقيقه هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن عله الواحد واحد بالذات و إن كان كثيرا من جهه أخرى و أما

مثال تحريك جماعه حجرا ثقيلًا- أو رسوب السفينه المملوه من الحنطه فى البحر مع أن بعض تلك الجماعه لا- يقدر على تحريكه و للجه الواحده لها أثر فى رسوبها فالحق فيه أن لكل واحد من الآحاد و الأجزاء أثرا ضعيفا فى ذلك التحريك و لو فى الإعداد و تحصيل الاستعداد بإحاله ماده لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه و بين اللاحق الآخر و التأثيرات المتلاحقه من المتفرقات فى التأثير يضمحل بتراخى الزمان بينها- فلا- يظهر أثر كل منها و لا أثر المجموع لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها و فعله سواء كان محسوسا أو غير محسوس باقيا فى ماده المنفعله عنها المتحركه بها بأن لا- يمحو ذلك الأثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فإن كل فعل جسمانى له زمان معين لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلا كان أو قصيرا كما يمحو أثر النار الضعيفه فى تسخين الحديد بلحظه فلو فرض فى مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلًا بقاء أثر التحريكات- و تلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم فى الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلًا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد- و لو على التراخى فىرى عند ذلك رجلا واحدا كأنه حرك بقوه نفسه الواحده حجرا عظيما و الحال أنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص فثبت أن الاجتماع فى الزمان الواحد ليس محتاجا إليه لأجل حصول جهه الجمعيه الاعتباريه بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر و لا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل فى هذا المقام لتعلم حقيقه ما قررناه و أوضحناه- لتنفعك فى كثير من المواضع كمسأله كون القوى الجسمانيه متناهى الفعل و الانفعال و غير ذلك و الله ولى العصمه و الإلهام

## فصل (١٢) ماهيه الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلي

فصل (١٢) ماهيه (١) الممكن بشرط حضور علتها الكامله يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقيه على إمكانها الأصلي

فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا و لا يجب للعله مقارنه العدم و لا من شرط تعلق الشئ بالفاعل أن يكون وجوده - بعد العدم و كون الحادث مسبقا وجوده بالعدم من لوازمه المستنده إلى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق و وجود لاحق و صفه محموله على الذات و هي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلى عدم العله و الوجود البعد إنما هو من إفاضه العله و كون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنه للحوق - و اللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى عله غير الذات أ ليس إذا فرضناها من الصفات الجوازيه التي تلحق الموصوف بعله أخرى غير الذات أو غير عله الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفه الحدوث أ هي هويه إمكانيه مستدعيه للتعلم بالعله فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل - فتحققت غير مخلوطه بالحدوث بل أزلت الوجود لعدم الواسطه (٢) فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعله أخرى يكون متناقضا أم هي بحسب نفس هويتها خارجه

١- ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة أحدها أنه من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرطين و ثانيها عدم وجوب مقارنه العدم الزماني للمعلول في العليه و ثالثها أن الحدوث أي كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهيه الموجوده فهو ذاتي لا يعلل كما أن الإمكان لازم الماهيه من حيث هي فلا يعلل فالتقائص ليست من الجاعل للزومه للحادث ليس محوجا إليه أيضا لأن المحوج لا بد أن يكون في نفسه محتاجا بالذات و ليس فليس، س ره

٢- أي وساطه ماده باستعدادها فوساطه ماده باستعدادها توجب الحدوث الزماني، ن ره

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين و إنما إمكانها من حيث اتصافها بصفه الحدوث- فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته و هو فاسد و يلزم أيضا كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعود المحذور السابق على وجه (١) أفحش ثم من البين أنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفيه أعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب و لا- استبعاد فى أن يكون- اتصاف الشىء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفه أخرى عند ذلك واجبا و الواجب لا عله له و لا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن (٢) أن يكون و أن لا- يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون و أن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم و إن كان سبب لوجوده الذى كان بعد العدم.

و ربما ظن قوم أن الشىء إنما يحتاج إلى العله لحدوثه بمعنى أن عله افتقاره إلى الفاعل هى الحدوث فإذا حدث و وجد فقد استغنى عن العله و هذا أيضا (٣) باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود

- 
- ١- إذ فى السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث و الأزليه و هنا من وجهين هذا و الجمع بين الوجوب الذاتى أو الامتناع الذاتى و الحدوث، س ره
  - ٢- و من هنا قيل بكون لوازم الذوات المجعوله بالذات مجعوله بالعرض لا بالذات- و لكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتى الذى هو قسيم الإمكان كما قرر فى محله، ن ره
  - ٣- أى كما أن معلليه الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل، س ره

بعد العدم و تفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شىء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا- يصلح للعلية و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقع على عله الحاجه إليه فلو جعلنا العله هي الوجود لزم تقدم الشىء على نفسه بمراتب و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفيه و صفه له و قد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث عله الحاجه يتقدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت هذا(١) ما يناسب(٢) طريقه القوم

### فصل (١٣) فى أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين بينهما معيه بالطبع

#### إشاره

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقه البسيطه عله لشىء كانت ذاته محض عله ذلك الشىء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات و عله لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفه زائده أو شرط أو غايه أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط أن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءا لغيره و ليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شىء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صفه الكتابه فإذا كان كذلك و صدر عنه أكثر من واحد و لا شك أن

- ١- أى يناسب طريقتهم التي هي عبارته عن كون عله الافتقار هي الإمكان يعني إمكان الماهيات و هو حق بوجه و الحق الصريح هو أن عله الافتقار إلى العله هي الوجود لأنه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار، ن ره
- ٢- من وجهين أحدهما ما طوى ذكره و هو عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره للافتقار- و طريقته قدس سره عليه الإمكان بمعنى سلب الضروره يمكن كونه واسطه فى الإثبات لا فى الثبوت و ثانيهما أنه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثانى بأن يكون الوجود عله حاجه الماهيه قوله الوجود مفتقر إلى الإيجاد. قلنا الوجود الحقيقى لا المصدري عين الافتقار و التعلق و الربط و هذه ذاتيه له غير معلله- فمفهوم الإيجاد المصدري أو النسبى المقولى لا يوجد به شىء بل بالحقيقى يوجد الشىء و هو الوجود الحقيقى الذى به يطرد العدم و لكن إذا لوحظ ساقط الإضافه عن الماهيات متعلقا بالحق تعالى كما إذا كان مضافا بمراتبه الظهوريه إلى الماهيات موجودا كل واحده منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف، س ره

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر (١) غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين - وهو خلاف المفروض فافهم هذا و دع عنك الإطنابات التى ليس فيها كثير فائده- وإياك أن تفهم من لفظ الصدور و أمثاله الأمر الإضافى الذى لا يتحقق إلا بعد شيئين- لظهور أن الكلام ليس فيها بل كون العله بحيث يصدر عنها المعلول فإنه لا بد أن تكون للعله خصوصيه بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره و تلك الخصوصيه هى المصدر فى الحقيقه و هى التى يعبر عنها تاره بالصدور و مره بالمصدرية- و طورا بكون العله بحيث يجب عنها المعلول و ذلك لضيق الكلام عما هو المرام- حتى إن الخصوصيه أيضا لا يراد بها المفهوم الإضافى بل أمر مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص و لا شك فى كونه موجودا و متقدما على المعلول المتقدم على الإضافه العارضه لهما و ذلك قد يكون نفس العله إذا كانت العله عله لذاتها و قد يكون زائدا عليها (٢) فإذا فرض العله بما هى به عله بسيطا حقيقيا و يكون معلوله أيضا بسيطا (٣) حقيقيا و بعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقه إما فى ماهيته أو فى وجوده

١- أى مصدر شىء ليس بكذا و من هنا يظهر التنافى، ن ره

٢- كالصوره النوعيه الناريه فى عليه النار للسخونه فإنها خصوصيه ليست فى الماء إذ بدلها فى الماء هو القوه المبرده للبروده و هما زائدان على النار و الماء لأن ذات النار هيولى و صوره جسميه و كذا الماء بما هما جسمان و إذا فرض القوه المسخنه أو المبرده قائمه بذاته لا بالهيولى المجسمه كانت الخصوصيه عين ذاتها حينئذ، س ره

٣- مع كونه بسيطا حقيقيا لا يمكن أن يساوق العله فى البساطه، ن ره

**شك وإزالة:**

و من أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل و الذكاء إن المركز نقطه و هى نهايه جميع الخطوط الخارجه عنها إلى المحيط و لم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطه نهايه لتلك الخطوط الكثيره أن تكون النقطه مركبه من أمور غير متناهيه و يليه فى السخافه و الوهن قوله (١) الوحده المعينه إذا أخذت مع وحده أخرى حصلت الأثنوه لتلك الجمله إذا أخذت مع وحده أخرى حصلت الأثنوه للجمله الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحده المأخوذه فيهما جميعا اثنين و كان هذا القائل - لم يتيسر (٢) له فهم كون البسيط الحقيقى مبدءا و لا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب - لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لأمرين ك ا و ب مثلا كان مصدرا ل ا و ما ليس الآن ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الإمام الرازى نقيض صدور ا لا صدور الا صدور لا ا أعنى صدور ب كما أن الجسم إذا قبل الحركه و السواد و السواد ليس بحركه فيكون الجسم قد قبل الحركه و ما ليس بحركه و لا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه و الشيخ قد نص على هذا فى قاطيغورياس الشفاء بقوله و ليس قولنا إن فى الخمر

١- و السر فيه أن الحقيقه الواحده بضميمه شىء ء تصير موصوفه بجزئيه شىء ء و بضميمه شىء ء آخر تصير مضافه بالجزئيه بالنسبه إلى شىء ء آخر و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل و إنما كان كذلك لو كان الاختلاف بمجرد عروض الإضافه بعد الانضمام، ن  
ره

٢- لأننا إذا نظرنا إلى سنخ الوحده فلا مصدر و لا صادر متعددين فيها لوحدته الوحده المأخوذه- و المأخوذ معها و الأثنوه إذ ليس هنا إلا- تكرار الوحده لا- بشرط فى اللحاظ و الظهور و التكرار فى الظهور اللحاظى لا يكثر الشىء ء و إن نظرنا إلى تعيينها فالوحدتان المأخوذتان مع الوحده المعينه بالموضوع جهتان لها فى رسم الأثنوتين و كذا الكلام فى كون النقطه نهايه لأن النهايه عدميه و لا ميز فى العدم بما هو عدم و إن لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات كثيره فباعتبار محاذاتها لأنصاف أقطار كثيره راسمه للنهايات الكثيره، س ره

رائحه و ليس فيه رائحه هو قولنا فيه رائحه و فيه ما ليس رائحه فإن فى الأول القولان لا يجتمعان و فى الثانى يجتمعان.

قال و مثل هذا الكلام فى السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسه و العجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آله عاصمه لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآله حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقى و كونه مبدءا لشيء و إن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوه الحكماء أرسطاطاليس و هو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفه أليس ذلك منه غيا و ضلالا و حمقا و سفاهه فإننا قد قرنا أن المصدريه بالمعنى المذكور نفس ماهيه العله البسيطة و الماهيه من حيث هى ليست إلا هى فإذا كان البسيط الحقيقى مصدرا لأمثالا- و لما ليس أمثالا- كانت مصدريته لما ليس اغير مصدريته لالتى هى نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامة الدوانى فى تتميم كلام الشيخ أن صدور لا اليس صدور افهو لا صدور افما اتصف بصدور لا افقد اتصف بلا صدور ا- فإذا كان له حيثان جاز أن يكون متصفا من حيثيه بصدور او من حيثيه أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثيه واحده لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله أن اتصاف الشىء بأمر هو لا اتصافه بأخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشىء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثيه واحده.

و فيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين فى ذات واحده مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهه واحده و شروط التناقض و وحداته (١) مشهوره

١- أقول بل جعلوا اتحاد الجهه من الأركان و المقومات حيث اعتبروا فى المقسم الذى هو التقابل امتناع الاجتماع فى محل واحد فى زمان واحد من جهه واحده و كون زيد عالما من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن ليس تناقضا و الحق مع المصنف قدس سره لأن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و سلبها بسلب جميع أفرادها و مراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبه جسميه- زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالما فى الواقع و هذا مثل ما قال قدس سره إن الإمكان للعقل الكلى فى مرتبه من نفس الأمر لا- يوجب كونه له فى الواقع إذ الإمكان سلب الضروره و سلب الضروره فى المرتبه مع ثبوت الضروره فى الواقع للعقل و وجوبه بوجوب الحق لا يكفى فى صدق الإمكان فى الواقع كما أن زيدا لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته فى السوق مثلا مع حركته فى داره فزيد عالم و ليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهه فى زيد- و أما قولنا زيد عالم من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن فعدم التناقض فيه من جهه تعدد المحمول أو الموضوع، س ر ه



و لم يشترط (١) أحد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا.

و أما (٢) ثانيا فلأننا نسلم أن اتصاف الشئ بأمير هو بعينه لاتصافه بآخر - غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر و لا يلزم (٣) منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود و الشئيه في موضوع واحد من جهه واحده لجريان خلاصه الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا و لم يقل به أحد.

و أما رابعا (٤) فلأن نقائض المعانى المصدريه و الروابط من المفهومات التى

١- و السر فيه هو أن الموضوع الذى هو محل الأعراض التى تعرض له فى الوجود و تباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات بمعنى أن الموصوف بالحقيقه إنما هو نفس العرض - فتعدد الموصوف بالحقيقه هو المصحح لصدق السواد و ما ليس بسواد بحمل فى دون على على ذات واحده صدقا بالعرض فأحسن التدبر لكى تجد الغرض، ن ره

٢- و إلا لكان الإثبات عين النفى و من المحققات أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، س ره

٣- أى صدقا ذاتيا اللهم إلا أن يراد الصدق العرضى، س ره

٤- يعنى ربما يكون الشئان نقيضين بحمل على أى مواطاه و لا- يكونان نقيضين بحسب حمل فى أى اشتقاقا لأن السواد و اللاسواد نقيضان بحمل على و ليسا نقيضين بحسب اجتماعهما فى ثالث فإن السواد و الحركه يجتمعان فى الأبنوس و الحركه مصدوقه اللاسواد فالسواد و الحركه متقابلان بحسب الكون النفسى و ليسا متقابلين بحسب الكون الرابط، س ره

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاه إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشئ من العله رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أن نقيض وجود الشئ من أى كونه موجودا (١) عدمه لا لا وجوده و إن كان كل من اللاصدور و اللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل على لكن لا ضير فى اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور و لا- يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجج و حققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الإضافى بل هو عبارته عن نفس الذات فى العله البسيطة كما لا يخفى على البصير المحذق و الزكى المدقق و سنعيد إلى هذا المقام فى الربوبيات بزياده تحقيق و تنقيح

### فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيره

#### إشاره

فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل (٢) كثيره

١- الضمير فى عدمه راجع إلى الكون لا إلى الشئ من أى نقيض الكون الرابط أى الكون فى شئ من عدم ذلك الكون الرابط لا لا وجوده أى عدمه فى نفسه فالنفسى من الوجود أو العدم نقيض النفسى و الرابط منهما نقيض الرابط و الحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور بأن نقيض اتصاف الشئ بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور و إن كان اللاصدور نقيض الصدور مواطاه فلا- بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق- و هو نفى الحثيتين فى العله الوجوبيه فلو اتصف البسيط الحقيقى الذى ليس فيه حثيه و حثيه بشئ من فهو عين الاتصاف بذلك أى هو بذاته معنون فلو اتصف بشئ من آخر و هذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه و سيجى فى الربوبيات أن اجتماع المتخالفين كالسواد و الحركه فى البسيط- يرجع إلى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على و لعله أشار إلى تصحيح قوله بقوله و سنعيد إلخ أو لم يتعرض له لاعتقاده أن كلام المحقق و أمثاله إنما هو فى مفهوم الصدور أو الاتصاف و نحوهما- كما أشار بالمعانى المصدريه و قال و لا- يشتبه عليك إلخ و قد علمت أنه لا- يمكن تتميم القاعده إلا باعتبار حقيقه الخصوصيه كما أن تتميم القاعده التاليه لها أى عدم استناد المعلول الواحد- إلى علتين مستقلتين لا اجتماعا و لا تبادلا و لا تعاقبا مبنى عليه أيضا، س ره

٢- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلى الطبيعى فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فى العنصريات، ن ره

## أما الواحد الشخصى

فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلا ابتدائيا أو تعاقبيا وجه الاستحاله فى الكل أنهما إما (١) أن يكون لخصوصيه كل منهما أو أحدهما مدخل فى وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فى ذلك فكانت العله بالحقيقه هى القدر المشترك و الخصوصيات ملغاه فيكون العله (٢) على التقديرين أمرا واحدا و لو بالعموم.

و ما قيل من أن العله يجب أن يكون أقوى تحصلا و أشد وحده من المعلول - فالمراد منها العله الفاعليه دون الضمائم و الشروط و المعدات فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق فى بحث التلازم بين الهيولى و الصوره فى إلهيات الشفاء أن الصوره من حيث هى صوره ما شريكه لعله الهيولى لا من حيث إنها صوره معينه قال لقائل أن يقول مجموع تلك العله و الصوره ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام و الواحد بالمعنى العام لا يكون عله لواحد بالعدد و لمثل طبيعه ماده فإنها واحده بالعدد.

فقول (٣) إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عمومه بواحد

- 
- ١- العموم أو الإبهام فى تأديه العبارة طلبا للاختصار و المقصود التعيين بأن المدخله إما لهذه دون تلك و إما لتلك دون هذه لا يتعدى من إحداهما المعينه و لفظ المدخل الظاهر فى التأثير بنحو الجزئيه من باب الاكتفاء بالأقل فالمقصود أنه إن كان لخصوصيه معينه تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالأخرى و إن كان بنحو الجزئيه فوجب وجوده بمجموعهما، س ره
  - ٢- حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع، س ره
  - ٣- هاهنا من جمله كلماتهم المرموزه و ليس المراد ما يترأى من ظاهر بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضا بل المراد بصوره ما هو الصوره الجوهرية المتعينه بالتعين الأول و الإبهام بحسب التعينات الثانويه، ن ره

بالعدد عله للواحد بالعدد و هناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق فيكون ذلك الشىء موجبا للماده و لا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنه أيها كانت انتهى.

و بوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقله بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود و الواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحده منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف

### و أما الواحد النوعى

فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و أخرى بالشعاع و أخرى بالغضب و أخرى بملاقاه النار- و الدليل المذكور غير جار فيه و قد يكون لأشياء كثيره لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كيف و طبائع الأجناس لوازم خارجيه للفصول و الجنس إنما يتقوم فى الوجود- بالفصل المقسم كما علمت و كذا الإمكان(١) بين الممكنات المختلفه الماهيات- و الزوجيه بين الأربعة و الستة و هما نوعان من العدد و كذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف(٢) و الاختلاف حكم واحد مشترك عرضى بين المختلفات و كل عرضى معلل بمعروضاته و ما ظن أن العلل المختلفه لا بد لها من اشتراك فى وصف

١- أى الإمكان بمعنى الفقر و التعلق فإنه لازم غير متأخر فى الوجود للوجودات الخاصه- أو الإمكان بمعنى تساوى الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفيه البحثه- بمعنى سلب الضروريتين فإنه نفى محض لا يصلح للمعلوليه للماهيات، س ر ه

٢- لا يقال هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتى المختلفات و الذاتى و إن كان بمعنى لازم الذات غير مجعول فإن الجاعل كما أنه ما جعل البياض بياضا و السواد سوادا ما جعلهما مختلفين- فإنهما مختلفان بنفس ذاتيهما و قد سبق هذا فى أواخر مبحث الجعل لأننا نقول لازم الذات لا- يحتاج إلى جاعل غير الملزوم لا أنه لا يحتاج إلى جاعل هو الملزوم و لذا قال المصنف قدس سره بمعروضاته- و غرضى من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من أن الاختلاف فى حقيقه الوجود إنما الاختلاف النوعيه و الجنسيه بل العدديه بالماهيات و فى الماهيات و يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات لا بالذات، س ر ه

عام يكون جهه استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم فإننا ننقل الكلام إلى تلك الجهه المشتركه فإن لزومها إن لم يكن لجهه أخرى مشتركه فذلك هو المطلوب و إلا لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكيه.

فإن قلت المعلول إما أن يفتقر لماهيه إلى عله معينه فاستحال استناده إلى غير تلك العله و إن لم يفتقر إليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته و الغنى عن شىء لذاته لا يكون معلولا له.

قلت المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى عله ما لا- إلى عله معينه لكن استناده إلى العله المعينه لأمر يعود إلى العله لأن ذات (١) العله لما هي هي مقتضيه لذلك المعلول افتقار المطلق من حيز المعلول و تعيين العله من جانبها

### فصل (١٥) فى أحكام العله الفاعله

#### قد علمت أن كل عله مقتضيه فهي مع معلولها

لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من إهمال الحثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فما قيل إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهه التي بها يكون الفاعل فاعلا

#### و الفاعل أيضا قد يكون بالذات مثل الطيب للعلاج و قد يكون بالعرض

إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقه كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طيب و إما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شىء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كال تبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

١- أى تعين العله للخصوصيه المعتمره و المعلول بعد فى كتم العدم إذ الخصوصيه منشؤه فهي متقدمه عليه فخصوصيه العله تقتضى المعلول لأن المعلول الذى هو فى كتم العدم فى مرتبه العله يستدعيها و إذا لوحظ إمكانه الذى هو متأخر عن ماهيه التي هي متأخره عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصيه المعينه لا يستدعى إلا عله ما لكونه مناط الحاجه إليها، س ره

يبرد بالعرض و فعله بالذات استفراغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة و من هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة و كون مزيل الدعامة عله لسقوط الحائط فإن معطى الصحة مبدأ أجل من الطبيب و مبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف و كذا الحكم فى إحالة النار ما يجاورها تسخينها و طرح البذر فى الأرض و الفكر فى المقدمات و سائر ما يشبه هذه الأشياء فإن هذه ليست عللا بالحقيقه و الغلط الذى وقع لهم فى عدم وجوب كون العله مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب و البناء بعد البناء و السخونه بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته عله لحركه لبن ما ثم سكونه عله لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركه عله لسكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركه عله لاجتماع مادته و ذلك الاجتماع عله لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجب طبيعه اللبن من الثبات- على نحو من الاجتماع و كذا الأب عله لحركه المعنى إلى الرحم و أما تصويره حيوانا و بقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور و كذا النار ليست عله للسخونه بل لأن تبطل البروده المانع لحصول السخونه و أما حصول السخونه فى الماء و استحالته إلى النار فبالفاعل الذى يكسو العناصر صورها و سنبرهن أن عله كل جسم أمر عقلى بالضروره و كيف يكون نار عله لوجود نار و لا نار جسمانيه أحق بأن تكون مقدمه بالعليه من نار أخرى كذلك و بالجمله فكل نوع إمكانى متفق الأفراد فى المعنى النوعى الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود عله خارجه عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقه ليست عللا بالذات فهى معدات و معينات و بالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقه مبدأ الوجود و مفيد كما فى عرف الإلهيين و أما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العله تكون معده(١) و ليست عله بالذات فالجسم لاشتماله على الهولى

١- أى معده بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى فإن المعد فى الاصطلاح ما يكون عدمه بعد وجوده موقوفا عليه للمعلول و الفاعل عند الطبيعيين لا بد من وجوده عند وجود معلوله- بل الجمهور أيضا يوافقونهم فى هذا الاصطلاح و يقابلونه بالمعد أ لا ترى أنهم إذا عدوا علل المركب كالسرير يعدون النجار عله فاعليه و هو فاعل حقيقه بالإضافة إلى عله الأخرى من قطع الخشب و صوره السرير و الجلوس عليه و كذا البناء بالنسبه إلى اللبنة فى الأخشاب و الطين و صورته البيت و الاستكنان فيه و قس عليهما نعم فاعلا باصطلاح الحكيم الإلهى و ذلك لأن الطبيعى و أمثاله نظرهم إلى الحركه و المتغيرات و الذى يعدونه فاعلا مبدأ تغير المادة و حركتها من أين أو وضع أو كيف أو كم إلى آخرها و إما الإلهى فنظره إلى الوجود و الحق هو معطى الوجود فمخرج الشىء من كتم العدم إلى فضاء الكون و جاعل مادته و صورته و فاعله و غايته و أما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحريك ماده موجوده لا بصنعهم بل بصنع الله تعالى إلى صورته مفاضه من الله فالفاعل الحقيقى عند الإلهى هو الله تعالى، س ر ه

التي هي محض القوه و الفاقه لا يكون عله لوجود و كذا الصوره إذ لا وجود لها من دون الهيولى و الإيجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته عله لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الأشياء فى الإيجاد بل الحق أن نسبه الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوى و إنما هي روابط و مصححات للوجود و إذ قد علمت أن وجود المعلول لا- يساوى وجود العله إذ وجودها بنفسها و وجود المعلول من وجودها فيكون للعله اختصاص و جوب فى ذاته و من حيث لم يضاف إلى المعلول- و المعلول ليس يجب إلا- إذا كان مضافا إلى العله فالعله بهذا أحق من المعلول فتبين من ذلك أن العرض لضعف وجوده لا يكون عله لوجود الجوهر لتأخره فى الوجود عن الجوهر و أن الموجودات المركبه لا تكون عله للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا- يكون جسم عله لعقل أو نفس و لا- محسوس عله لمعقول و لا- المتعلق عله للمفارق إذ العله يجب أن يكون حظها من الوجود أو كد من المعلول.

### وهم و تنبيه:

ما أشد فى البطالان و أغرز فى الهلاك و الفساد من جمله الآراء الخبيثه و العقائد الرديه المهلكه لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم (١)

١- هذا المتوهم لم يشم رائحه المعيه القويمه أصلا و هو عن التوحيد بعيد بمراحل - بخلاف المعتقد الثانى فإنه وجد روح اللقاء أو ريحان الرجاء، س ره

أن العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ و الإدامه و الإمساك و الإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه و فساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد و يسىء ظنه بباريه دائما و يوجب أن يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنياه و يمكن له فيها و ملكه بها و أخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسيا و لا يسأله إلا بطرا و رثاء أو مضطرا عند الشدائد و المصائب و الضراء على كره منه و حيره و ضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي و إن لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم و ببارئهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى و ضلال في هذه الدنيا و في الآخرة أعمى و أضل سيلا و أما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأن العالم محدث مخترع مطوى في قبضه بارئه - يحتاج إليه في بقائه و يفتقر إليه في دوامه لا يستغنى عنه طرفه عين و امتداد الفيض عليه لحظه فحظه آنا فأنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض و الحفظ و الإمساك طرفه عين لتهافت السماوات و بادت الأفلاك و تساقطت الكواكب و عدت الأركان و هلكت الخلائق (١) و دثر العالم دفعه واحده بلا زمان كما ذكره في قوله - إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا - وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ (٢) و قوله تعالى وَ الْمَأْرُضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ فهذا من إحدى الآراء الجيده و الاعتقادات الصحيحه المنجيه للنفوس من عذاب الأبدان المحييه لها من موت الرغبه إلى الرأي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع أحواله مسندا ظهره إليه في جميع متصرفاته داعيا

١- كيف و هو مقوم بذاته لوجود العالم و وجود العالم ظهوره لا يباينه بينونه عزله - فإذا فرض ارتفاع المقوم لم يبق المتقوم، س  
ره

٢- الآيه الأولى إشاره إلى الإبقاء و الحفظ و الإمساك و الثانيه إشاره إلى الإهلاك و الإفناء و الإعدام على طريق اللف و النشر  
المرتب، ن ره



له فى كل أوقاته سائلا- إياه حوائجه مفوضا إليه سائر أمورهِ فىكون له قربه إلى ربه و حياه لنفسه و هدوه لقلبه و نجاه من المهالك.

### تمثيل تنبيهى:

فإذن ما أسهل لك أن تتيقن أن وجود العالم عن البارى جل ثناؤه و عظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء و كوجود الكتابه عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه- لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعه فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته و كما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله و عمله أظهر بعد ما لم يكن فعل و كذا النور الذى يرى فى الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فيض منها فهكذا المثل و الحكم- فى وجود العالم عن البارى جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل و فيض يفضل به و يفيض و لا ينبغى أن يتوهم متوهم أن وجود العالم عن البارى تعالى يكون طبعا بلا- اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا- اختيار منها و لم يقدر أن يمنع نورها و فيضها لأنها مطبوعه على ذلك لأن البارى تعالى كما يستوضح فى مقامه- مختار فى فعاله بنحو من الاختيار أجل و أرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم و إن شاء سكت فهذا حكم إيجاد العالم و اختراعه من البارى إن شاء أفاض جوده و فضله و إظهار حكيمته و إن شاء أمسك عن الفضل و الجود- كما ذكر فى آيه إمساك السماوات و الأرض

### ذكر و تلويح:

قد اشتهر من الفلاسفه الأقدمين أن المؤثر فى الوجود مطلقا هو الواجب تعالى و الفيض كله من عنده و هذه الوسائط كالاختبارات و الشروط التى لا بد منها فى أن يصدر الكثره عنه تعالى فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الإعداد.

و ربما احتج عليه بعضهم بما حاصله أن الذى هو بالقوه سواء كان عقلا أو جسما لا يفيد وجودا أصلا و إلا لكان للعدم الذى هو القوه اشتراط فى إخراج الشىء من القوه إلى الفعل فيكون العدم جزءا من الوجود و هو محال قال فلا يصح إفاده الوجود إلا لمن هو برىء من القوه من جميع الوجوه و هو الواجب وجوده لا غير.

و هذه الحجة و إن استحسناها الجمهور لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوه و إن كان أمرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل إياه و ذلك الاعتبار أيضا و إن كان فى مرتبه من مراتب الواقع لكن لا- يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه و السرفيه أن الإمكان أمر عدمى هو سلب ضروره الطرفين عن نفس الذات الموصوفه بضروره أحدهما فى الواقع و اتصاف الشىء (١) بأمر عدمى فى نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر فى الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودى فإن الاتصاف به فى مرتبه يوجب الاتصاف به فى الواقع فإن زيدا مثلا إذا كان متحركا فى مكان من الممكنه كالسوق مثلا يصدق عليه أنه ساكن باعتبار عدم حركته فى البيت بل إذا لم يكن متحركا أصلا نظير هذا (٢) ما قالوه من أن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و عدمها بعدم جميع الأفراد فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود و لا يلزم منه شركه العدم و القوه و إفاده الوجود و التحصيل أيضا

- 
- ١- فسلب الضروره و إن لم يكن واقعا بقول مطلق لأنه رفع طبيعه الضروره و رفع الطبيعه يرفع جميع أفرادها لكنه متحقق فى مرتبه من الواقع كما أن زيدا و إن لم يصدق عليه- سلب المتحركيه بالطبيعه الإطلاقيه إذا كان متحركا فى السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركيه فى البيت مثلا فلا يرد أنه حينئذ ارتفع الإمكان عن البين، س ره
- ٢- بل هو جزئى من هذه القاعده و لعل التنظير باعتبار التفاوت بالرابطيه و النفسيه، س ره

هب أن الإمكان للممكن صفه ثابتة له في الواقع لكن لا- يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثه كونه ممكنا بل الفاعليه له (١) بحيثه وجوده كما أن اللونيه للحيوان مثلا- لا مدخل لها في تحريكه و إحساسه و لو سلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطا و خارجا كما أن مدخليه الهيولى في تأثير الصوره عند من يجوز (٢) أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصوره و تخصيص أثرها بها لأن تكون ماده هي الفاعله القريبه كيف (٣) و لو لم يكن عندهم مدخليه للإمكان و لو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلا-ك عن العقول بواسطه جهه الإمكان و الإمكان

١- إن قلت إذا كانت الفاعليه له بحيثه وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى و هو المطلوب أو الخلف و لو كانت بحيثه الوجود المضاف إلى ماهيه الممكن لزم شركه الإمكان. قلنا نختار شقا ثالثا هو أنها بحيثه الوجود الخاص المجعول بالذات و لا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب و حيثه الوجود الخاص المعلولى غير حيثه الوجود الفوق التمامى- و على التباين فالأمر أظهر و إن كان التباين باطلا من أصله، س ر ه

٢- أى للصوره فإن صوره ما كما مر في كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال- سواء كان في الهيولى أو في غيرها و لا يمكن إرجاع الضمير إلى الهيولى إذ الهيولى قوه انفعاليه لا قوه فعليه و لا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصوره الجسميه أيضا قوه انفعاليه إنما القوه الفعليه الطبائع و الصور النوعيه أو إشاره إلى الخلاف فإن للصور النوعيه المقارنه أعنى القوى و الطبائع تأثيرا عند المشائيه و أما عند الإشراقيه فالتأثيرات للصور النوعيه المفارقه أعنى المثل النوريه، س ر ه

٣- لما أبطل الحجه بإبداء المنوع المترتب من عدم واقعيه الإمكان و صحابيته الاتفاقيه و مدخليته بنحو الشرطيه لا الشرطيه أبدى نقضا إجماليا بأن للإمكان مدخليه في صدور الأفلاك عن العقول عندهم فيلزم شركه العدم عليهم أو منع بطلان اللازم و يمكن الجواب بأن العقل بجبهه الإمكانيه عله لماهيه الفلك فلم يلزم شركه العدم في إفاده الوجود بل في إفاده الماهيه و أما وجوب الفلك فصدر من وجود العقل مضافا إلى ماهيه و مشوبا بظلمه إمكانه و أما وجود العقل بما هو نور مضافا إلى الله فهو مصدر للعقل الثانى فالدانى للدانى و العالى للعالى، س ر ه

عدمى فأين التخلص من وساطه الإمكان ثم الإمكان(١) و إن كان صفه ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن و حقيقته محض حيثه الإمكان حتى لا- يكون لها حيثه أخرى سوى كونه ممكنا و خصوصا عند المشاءين القائلين بأن الوجودات العارضه لها حقائق متخالفه الذوات المشتركه فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطه الإمكان نفى وساطه الوجود فلا يمكن التمسك فى إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحججه الضعيفه.

و أما ذكره صاحب الإشراق فى الهياكل بقوله و الجواهر العقليه و إن كانت فعاله إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل و كما أن النور القوى لا يمكن- النور الضعيف من الاستقلال بالإناره فألقوه القاهره الواجبه لا تمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته و فى حكمه الإشراق بقوله و كماله يتصور استقلال النور الناقص- بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبه التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كل واسطه و المحصل فعلها و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطه و دون الواسطه ليس شأن ليس فيه شأنه فهو و إن كان فى القوه و المتاننه أقوى من الحججه السابقه عند العالم بقواعد حكماء الفرس و الأقدمين- بل يمكن تميمه بقواعد إشراقيه لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعى لا يجوز الاكتفاء به فى أسلوب المباحثه و المناظره و لنا بفضل الله و إلهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

### تعقيب و إشاره:

الفاعل الناقص يحتاج إلى حركه و آلات حتى يصدر ما فى نفسه محصلا فى ماده و الفاعل الكامل هو الذى يتبع الصوره- الموجوده فى ذاته وجود الصوره فى مادتها ثم إذا ثبت فى الوجود فاعل أول و مبدأ

١- معارضه للحججه بأن الوجود لما كان أصيلا فحقيقه كل شىء نحو وجوده و ماهيته و إمكانه اعتباريان فحيث كان الإمكان اعتباريا و صفه زائده على حقيقه الممكن لم يلزم شركه العدم- و حيث كان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلا للوجود غير الحق و هو أنحاء الوجود، س ره

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود و لا يمكن (١) أن يكون له مادة و لا موضوع صورته و لا فاعل و لا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته و تقدمه و علم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه و رضاه- و لا يفيد وجود ما يوجد عنه كمالاً أو كرامه أو لذته أو بهجه أو نفعاً أو تخلصاً من مذمه و غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحده و حيثه واحده لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شىء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر و نتدوت بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صناعه الكتابه و بالجمله لا يحتاج الفاعل الأول فى أن يفيض عنه شىء إلى شىء غير ذاته صفه كان أو حركه أو آله كما يحتاج النار فى إحراقه فى إحراقه لشىء إلى صفه هى الحراره (٢) و الشمس فى إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركه و البخار فى تحت الباب إلى الفاس و لا يمكن أن يكون له فى فعله عائق أو شرط منتظر

### إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل ستة

#### إشاره

#### (٣)

#### الأول ما بالطبيعه

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته

- ١- الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقه أو لفاعليته بالنسبه إلى المعلول الأول ماده أو غاية زائده و نحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان الماده التى لها له و قس عليها ما سواها، س ره
- ٢- محصله أن النار محرقه ما دامت حاره و الشمس مضيئه ما دامت متحركه فالحراره و الحركه و إن كانتا لازمتين لذاتيهما و واجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعده الاستلزام- لكن وجوب ثبوتيهما لهما و ضروره وجودهما وجوب و ضروره ذاتيه غير أزيله، س ره
- ٣- لا- ريب أن الأفعال التى نشاهدها فى الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم فى صدورهما كالأفعال الصادره عن الطبائع و القوى الطبيعه و ما للعلم دخل فى صدورهما كما فى أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشى و القسم الأول ربما يكون ملائماً لطبع الفاعل و هو الفاعل بالطبع و ربما لم يكن كحركه الجسم و الجسم الثقيل إلى العلو مثلاً و هو الفاعل بالقسر و أما الفاعل الذى لعلمه دخل فى صدور فعله فلا شك أن العلم فيه من لوازم نوعيته و إنما جهز به لتشخيص كماله النوعى و تمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله و يترك غيره كالحیوان القاصد للتغذى يتحرك إلى جسم يشاهده فإن وجده غذاء أكله و إن وجده حجراً مثلاً تركه هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما إذا شك فى أنه كمال له أو ليس بكمال أخذ فى تطبيق الأوصاف و العناوين الكمالیه و غير الكمالیه عليه فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنه خلاف الكمال تركه و هذا الانعطاف

إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذى نسميه بالاختيار الصادر عنه فعلا اختياريا و قد بان أن الموجب لهذا التروى هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين- و التخلص عن التردد فلو كان هناك تصديق من أول الأمر لم يحتج إليه و اختيار الفعل المصدق به من أول الأمر كما فى الأفعال الصادرة عن الملكات كالمتكلم يأتى بالحرف بعد الحرف فى كلامه المركب من الحروف بأوصافه و خصوصياته اختيارا من غير أن يتروى فى كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكلما تعين تصديق من غير تروى أو بعد التروى أتى الفاعل بفعله من غير إمهال و إنظار- و من هنا يظهر أن الفعل الاختيارى و الإجبارى ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجى كى يصحح ذلك انقسام الفاعل الإرادى إلى الفاعل بالقصد و الاختيار و الفاعل بالجبر فإن الذى يفعله المجبر فى المورد أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طرفه الآخر المقابل فى نظره و لو لا عمل المجبر لعين ما يختاره بشىء من المرجحات الأخر فإرادته الفاعل و اختياره أحد الطرفين فى مورد الجبر و الاختيار على نمط واحد و إنما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل فى الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذى يصدق به الفاعل فيما يجده و تعينه فى الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك و هو أيضا عنوان من العناوين المنطبقه على الترك مثلا عند الفاعل المانع عنها فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذرا من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته إذا هدده جبار بأنه إن لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل و إرادته من غير فرق حقيقى و أحد الفعلين من ذلك اختيارى و الآخر جبرى نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين المقسمين حفظا لمصلحه الاجتماع و رعايه للقوانين الجاربه فيه المستتبعه للشواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك فالانقسام انقسام وضعى اعتبارى لا حقيقى فلسفى و قد ظهر أيضا أن الفعل الجبرى لا يبطل إرادته الفاعل فى تأثيرها فالفعل إرادى على أى حال هذا كله فى الفاعل الذى لعلمه الحصولى التفصيلى دخل فى صدور فعله و هناك قسمان آخران للفاعل العلمى ذكرهما المصنف ره و هما الفاعل بالرضا و الفاعل بالعنايه و سيأتى المناقشه فى الفاعل بالعنايه فالحق أن أقسام الفاعل أربعه بإسقاط الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه عن الاعتبار- نعم ما سيختاره المصنف ره فى علم الواجب بغيره و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- يستدعى زياده قسم على الأقسام الأربعه و ظاهره ره أنه يدخله فى الفاعل بالعنايه لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلى السابق على الفعل من غير داع زائد إلا- أن العلم حضورى لا- حصولى كما فى الفاعل بالعنايه بالمعنى المعروف و ربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلى، ط مده. أقول وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الإثبات أن يقال الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فإما يقرب علمه بالداعى الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا- بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعنايه أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له الفاعل بالعنايه بالمعنى الأعم و لذا لم يذكره هنا و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى منظومتى المسماه بفرغ الفرائد فليرجع إليها من أراد الحفظ، س ره

**و الثاني ما بالقسر**

و هو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته.

### و الثالث ما بالجبر

و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه و هذه الأقسام الثلاثة مشتركة فى كونها غير مختاره فى فعلها و فى أن فاعليتها على سبيل التسخير و الاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر و استخدام المستخدم العالى إياها فى الفاعليه أيضا على هذه الطريقه أو على طريقه الإيراده و الاختيار و استخدام النفس الناطقه لبعض القوى الفعاله البدنيه فى أفاعيلها من قبيل الثانى كالحركات الأينيه و غيرها الصادره عن القوى العضليه بتوسط الجوارح و الأعضاء و هذه القوى فى العالم الصغير الإنسانى - بمنزله الأشخاص الحيوانيه فى العالم الكبير و استخدامهما لبعضها من قبيل الأول - كالحركات الصادره عن القوى الغاذيه و المنميه و كحركات النبض الانقباض و الانبساط و الغضب و الشهوه التى موضوعاتها الأجسام اللطيفه من الأخلاط و الأرواح و مباديها



القوى المستعليه النفسانيه و هذه المبادئ فى العالم الصغير كالحركات السماويه المسخره لعالم الأمر فى العالم الأعلى فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم فى طاعه النفس الناطقه و كما أن أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاعه فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعه النفس و عصيانها فيما تأمرها به و تنهيا عنه.

### و الرابع ما يكون بالقصد

و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبه أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف إلى فعله و تركه فى درجه واحده.

### و الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير

فصل (١٤) فى أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل (١) كثيره فيه بحسب نفس الأمر- و يكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم- و داعيه خارجه عن ذلك الفاعل و يقال له الفاعل بالعنايه فى عرف المشاءين.

### و السادس هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله

التي هى عين علومه و معلوماته بوجه أى إضافه عالميته بها هى بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد و لا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبير

١- لا يخفى أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلى عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما ترى و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلى الطبيعى فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فى العنصریات، ن ره

و هذه الثلاثه الأخيره مشتركه فى كون كل منها فاعلا بالاختيار و إن كان(١) الأول منها مضطرا فى اختياره لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن و لكل حادث محدث فىكون اختياره عن سبب مقتض و عله موجه فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى و إن كان هو نفسه فإما أن يكون سببها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام و ينجر إلى القول بالتسلسل فى الاختيارات إلى غير النهايه و على الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا- بالاختيار فىكون مضطرا و محمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من غيره فينتهى إلى الأسباب الخارجيه عنه و ينتهى بالأخره إلى الاختيار الأزلى الذى أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض.

### فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعيه و الدهريه خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد و الشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجيه بالعنايه و للصور العلميه الحاصله فى ذاته على رأيهم بالرضا و صاحب الإشراق تبعا لحكماء الفرس و الرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير و سنحقق لك فى مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعليه بأحد من الوجوه الثلاثه الأول و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلا- بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو إما فاعل بالعنايه أو بالرضا- و على أى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحه الشرطيه غير متعلقه بصدق

١- و من هنا يقال الإنسان مضطرا فى صورته مختار و الحق تعالى مختار فى صورته مضطرا- أى لأجل اختياره تعالى و جوبى إحدى التعلق، س ره

شىء من مقدمها و تاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الكل كما سيجىء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية.

### تمثيل:

أصناف الفاعليه المذكوره و أنحاءها الستة المسفوره متحققه فى النفس الأدميه بالقياس إلى أفعالها المختلفه فإن فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها و توهماتا بالرضا و كذا بالقياس إلى قواها الجزئيه المنبعثه- عن ذاتها المستعمله إياها المستخدمه لها كوهما و خيالها فإن النفس تستخدم المتفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات- و يستنبط النتائج من المقدمات و ليس لتلك القوى إدراك(١) ذواتها لكونها جسميه و التجسم من موانع الإدراك كما سيأتى على أن الوهم الذى هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئيه و الاستخدام لا يتم إلا بإدراك جزئى لما يستخدم و ما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثه عنها بنفس ذاتها- المدركه و ذواتها المدركه لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت و لا- بإدراك آله أخرى إذ لا آله للآله و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور و التوهم بالعناية- كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط و القبض(٢) الحاصل من جرم اللسان المعصر للرتوبه من تصورها للشىء الحامض و فاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجيه عنها الداعيه لها إلى تحصيل أغراضها و استكمالها لها بها بالقصد كالكتابه و المشى و غيرهما و فاعليه النفس الصالحه الخيره

- 
- ١- أى ليس إدراك النفس إياها بحصول صور القوى فى القوى و إلا- لزم إدراكها لذواتها- و أيضا لزم اجتماع المثلين كما ليس إدراكها بحصول صورها فى ذات النفس و إلا أدركت كلياتها و الحال أن جزئياتها هى المستعمله، س ره
  - ٢- هذا مثال لمجرد كون العلم عله للفعل لا لكون العلم بالفعل عله له كما فى المثال الأول- لأن العلم تعلق بالحموضه و الفعل هو القبض و العصر، س ره

لفعل القبائح كفعل الزنا و شهاده الزور و الكذب على الله بالجبر و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه فى البدن و الصحه و سائر ما أشبهها بالطبع و فاعليتها للحراره الحمائيه و المرض و السمن المفرط و الهزال بالقسر

### فصل (١٦) فى أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا فى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادته أو آله أو مصلحه أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض أو لا فاعلا إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلا- ففاعليه كل فاعل تام الفاعليه بذاته و سنخه و حقيقته لا- بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء و التأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المتسببه إليه بسنخه و ذاته- و لقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعله الفاعليه العلم بالمعلول و يلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقه شىء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب و من لازمه القريب لازمه الثانى و من الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه فى آن واحد و ما من شىء إلا و له لازم و للازم لازم و للازم أيضا لازم إلى غير النهايه فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهيه دفعه واحده و ذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا و إن سلمنا أن العلم بحقيقه شىء يستلزم العلم بلوازمه الذاتيه كما هو مقتضى القاعده المذكوره لكن لا نسلم أن لكل شىء لازما حتى يلزم من إدراك شىء واحد إدراك أمور غير متناهيه و نحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفاتهما و لوازمها الأخيره و آثارها القاصيه [الفائضه] دون أنفسها و مبادئها و أسبابها القصى.

لا- يقال إن تلك الصفات كما هي لازمه لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمه لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفه الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات عله للعلم بسائر الصفات.

لأننا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمه للموصوفات بلا- عكس كلى- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساويه لقائمتين و تساوى القائمتين لا- يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبى خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث و زواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقه نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا و لوازمها و آثارها- من قواها و شعبها و من جمله لوازمها استغناؤها عن البدن و امتناع قدمها و فسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلًا من غير نظر و كسب.

لأننا نقول اللوازم على ضريين لوازم اعتباريه و لوازم غير اعتباريه و معنى الاعتباريه هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا فى الذهن و عند اعتبار العقل إياها و هذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع و كونها ممكنا و حادثا و باقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى و المجرد عباره عن سلب شىء عنها- و السلوب لو كانت ثابتة لكان لشىء واحد صفات غير متناهيه لأجل سلوب غير متناهيه عنه لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه فيقتضى عللا غير متناهيه كذلك و بعضها كالإمكان و الحدود و البقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا فى الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدود لو كان ثابتا لكان له حدود و هكذا إلى غير النهايه و كذا الحكم فى البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها فى الخارج فلا يكون

ذات الشئ عله لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل إنما يكون عله لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أيضا بل عند (١) اعتبار جملة من الوسيطيات و لا شك أن العلم بماهية النفس و بتلك الوسيطيات المعتبره عله للعلم بوجود هذه اللوازم و أما اللوازم الغير الاعتباريه فهى للنفس مثل قدرتها و شوقها و إدراكها و لذتها و ألمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصله للنفس من دون توقفها على الاعتبار و الفرض فلا جرم (٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات- و سائر آثارها و شعبها و توابعها الذاتيه و خوادمها و جنودها الفطريه لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثره اشتغاله بالأمر الخارجه عنه- و شده التفاته بما يدركه الحواس و تورطه فى الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته و يذهله عن الإقبال إليها و الرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك (٣) ذاته إلا إدراكا ضعيفا

- ١- أى الأدله المثبتة لها و الوسط ما يقرن بقولنا لأنه و معلوم أن ما عدا الإمكان الذاتى على المشهور من أن لها ماهيه من النظريات و أما على القول بأن لا- ماهيه لها فلها الإمكان بمعنى الفقر و التعلق بالواجب بالذات تعالى شأنه و ليس المراد بالوسيطيات مثل تصور المادة و الموضوع- فى تصور تجردها و غنائها و العدم و البعديه و القبليه فى تصور الحدوث و البقاء حيث إن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لأنها داخله فى اعتبار نفس هذه الصفات، س ره
- ٢- أما صفاتها فلأنها عين وجود النفس التى صارت بالفعل فى ذاتها و صفاتها كيف و المدرك متحد مع المدرك بالذات و الموهومات و المخيلات و المحسوسات بالذات منشأتها بوجه- لائمتها أو نافتها و أما الآثار و القوى فلأنها جامعها إياها فى مقامين مقام المفصل فى المجمل و مقام المجمل فى المفصل، س ره
- ٣- نسوا الله فأنساهم أنفسهم و علمه بها و إن كان حضوريا إلا- أن الحضورى أيضا كالحصولى ذا مراتب من الإجمالى و التفصيلى على مراتبهما و الكشف و الشهود على درجاتهما إلى درجه حق اليقين و ذلك كدرجات المشاهده البصريه فإن الذين يشاهدون إنسانا كاملا- من غايه بعد أو غايه قرب أو توسط بين الغائتين و بينهما متوسطات شتى فى هواء مغبر أو صاف عن صحيحه أو مؤفه- مع اطلاع على مزاياه و أوصافه و أخلاقه و صناعاته كل بقدر نصيبه جميعهم من أهل المشاهده بالنسبه إليه فكذا علم النفس بالنفس من حد الرضاعه إلى حد العقل بالفعل و العقل الفعال إلى مقام الفناء فى الحق المتعال كلها حضورى، س ره

و لا- يلتفت إليها إلا- التفاتا قليلا و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصه بها و آثارها المنشعبه عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكامله الشديده التعلق إلى البدن و مشتاه وجود في غايه الضعف و القصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غايه الخفاء و الفتور فتغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها و أما النفوس النوريه القويه الكامله المستعليه القاهره على قواها و جنودها فلا- يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شىء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا

### فصل (١٧) فى العله العنصريه و أقسامها

إن العنصر لشىء هو الذى له قوه وجود ذلك الشىء إما بوحدانيته أو بشركه غيره و الأول إما مع تغير ما فى نفسه أو لا معه فالثانى كما للوح بالقياس إلى الكتابه و الأول لا يخلو إما أن يكون التغير فى حاله سواء كان بزياده حال كما للمشعه إلى الصنم و الصبى إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما فى حال من أحواله- بعروض الحركه له فى أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- و إما أن يكون مع تغير فى جوهره و ذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنتح شىء من جوهر أو بالزياده كما للمنى إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجه الحيوانيه و إن كان مع انسلاخات صوريه و أما الثانى فإما مع استحاله ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب و الحجاره إلى البيت و من هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأولى- و إما عنصر لعدد أمور مثل العصير للخل و الخمر و الدبس و قد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهه صوريه بل يكون فى ذاته قوه محضه و فاقه صرفه.

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكيه و العنصريه فلا يصدق هذا القسم على واحده من الهيوليات الأوليه لأن هيولى العناصر غير قابله لصوره الفلك و هيولى كل فلك لا يقبل غير صورته خاصه فلكيه و إن أريد به جميع الصور العنصريه فلا يصدق على غير الهيولى المشتركه للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأننا نقول(١) المراد هو الأول و ذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجىء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلاً يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر فى جميع الأقسام المذكوره ليس إلا ما يكون فى حد ذاته- فاقدا لصوره شىء و حقيقته و له بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهه كون العنصر عنصراً سواء كان فى الدرجه الأولى من غير تخصص أو فى الدرجه الثانيه بسبب انضمام ما يخصه و اعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذى هو بذاته منبع النقص و القصور كما أن الوجود الحقيقى القيوى بذاته منبع الكمال و الفيض و الجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صورته و أتم كمالاً- و فعلية و كل ما بعد منه يكون أضعف فعلية و أنقص كمالاً و أوفر نقصاناً و قوه فالهيولى الأولى التى فى الحاشيه الأخرى للوجود بعكس ذلك و لذلك يعبر عنها فى الرموزات النبويه و الإشارات الناموسيه بالهاويه و الظلمه و الخلاء و الفضا و أسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها و عدميتها

١- إذ لا ميز فى صرف القوه و القول بالاختلاف النوعى بين الهيوليات الأوليه الفلكيه- و بينها و بين الهيولى المشتركه العنصريه كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصه بنفس ذواتها البسيطه كما اشتهر من المشاءين لكون الهيوليات الأوليه أيضاً بسائط جنسها مضمن فى فصلها- و فصلها فى جنسها و لكن هذا فى الوجودات التى هى عين الفعليات و التميزات غير معقول فكيف فى الهيوليات التى هى عين القوه و القوه بما هى قوه كالعدم الذى لا ميز فيه، س ره



## فصل (١٨) فى ألقاب العله العنصرية

اعلم أن وضع الأسمى للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها و ماهياتها و قد يكون باعتبار عوارضها و إضافاتها الأول كالإنسان و الثانى كالكتاب و ربما لم يوضع لنفس ذات الشىء اسم و ذلك كحقيقه النفس الإنسانيه حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن و تحريكها إياه و تدبيرها له فنفسه النفس ليس كإنسانيه الإنسان و زيديه زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلى و لا يكون اسما للماهيه مخصوصه فظهر أن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضى و من هذا القبيل الجوهر العنصرى لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائده عليها فهو من جهه أنه بالقوه يسمى هيولى و من جهه أنها حامله بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظى بينه و بين الذى هو جزء رسم الجوهر و بين الذى هو فى مقابله المحمول و من حيث إنها مشتركه بين الصور يسمى ماده و طينه و من حيث إنه آخر ما ينتهى إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظه هو الأبسط من أجزاء المركب- و من حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرًا و من حيث إنه أحد المبادئ- الداخله فى الجسم المركب يسمى ركنًا و ربما يتركون(١) هذه الاصطلاحات فى بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل و كذلك يسمونه ماده مع أن ماده كل واحد من الأفلاك مخصوصه به و يمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكيه بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعاله فكأنها فى ذاتها خاليه عن الصوره و عن الثانى بأن تعدد المواد الفلكيه نوعا و شخصا ليس بحسب أن لها

١- بل تركهم أكثر من مراعاتهم إياها، س ره

تحصلت في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها- فلها في مرتبه ذاتها ليس إلا إبهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادئ فصول ذاتيه- و هو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق أن تعدد المواد الفلكيه إنما هو بأسبابها الصوريه المحصله لذاتها موجوده بالفعل و بضرب من اتحادها بتلك الصور- التي هي مباد لفصول حقيقه ذاتيه فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومه نحوها من الوحده الجنسيه باعتبار(١) و الشخصيه باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء

## فصل (١٩) في حال شوق الهيولى إلى الصوره

### إشاره

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم و ما ظهر لنا من آثارهم و نتائج أفكارهم يدل دلالة واضحه على أن مبنى رموزهم و أسرارهم ليس على المجازفه و التخمين و لا على مجرد الظن و التخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنيه على المكاشفات النوريه و البراهين اليقنيه بعد تصفيه بواطنهم بالرياضات المصفيه للقلوب و تنقيه ضمائرهم عن الكدورات المكدره للعقول حتى صفت أذهانهم و لطفت أسرارهم و تصيقلت مرآتهم و احتذت بها شطر الحق و ظهرت لها جليه الحال ثم أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال- على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم- من لدن تحريف الحكمه و تغيير المنهج في اكتسابها و عدم الدخول في البيوت

١- أى باعتبار الجنس الأقصى المأخوذ منها و هو الاعتبار اللابشرطى و أما باعتبار ذاتها- فهي واحده شخصيه كيف و هي مصلحه للهوهويه في الانقلابات و الاستحالات أو معنى قولهم إن الهيولى وحدتها وحده جنسيه إبهاميه أنها قوه محضه تتخذ بكل صوره أو أن لها مراتب لا تنافى وحدتها الشخصيه و لذا يقال إن ماء القصعتين من ماء الجره لا من ماء البحر لانحفاظ مرتبه معينه في الأول دون الثانى، س ره

من أبوابها و مزجها بفنون من الخطابه و الوعظ و شوقها بأغراض النفس و محبته الرئاسه و طلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك و نسبوه إلى مجرد التجوز و التشبيه من غير تأصيل و تحقيق و ذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين - بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء و إما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم و عقولهم مع صفائها و تجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم و الطالبين لشهواته و أما الذى ذكروه فى القدح فيه- فهو أن هذا الشوق الذى أثبتته القدماء فى الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا- و الأول ظاهر البطلان و الثانى أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورته معينه أو إلى مطلق الصورة و الأول باطل و إلا- لكانت المادة متحركه بطبائعها إلى تلك الصوره فكان ما عداها حاصله بالقسر هذا خلف و الثانى أيضا باطل لأن المادة لا تخلو من صورته على ما سيأتى و الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

### تعقيب و تحصيل:

### اشاره

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقيه أخذنا عن كلام الشيخ الرئيس فى طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال و قد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأثني و تشبيه الصورة بالذكر و هذا شىء لست أفهمه أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى و أما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعائه على سبيل الانسباق كما للحجر إلى الأسفل- ليستكمل بعد نقص له فى أينه الطبيعى فهذا أيضا بعيد عنها و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صورته قارنته [نتها] أو فقدان القناعه بما يحصل له من الصور المكمله إياها نوعا و كان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر فى اكتساب الأين إن كان فيها قوه محركه (١) و ليست خاليه عن الصور كلها و لا يليق بها الملل للصوره الحاصله

١- لم لا يجوز أن يكون الحركه ذاتيه لها بناء على جواز الحركه الجوهرية، س ره

فتعمل في نقضها ورفضها فإن حصول هذه الصورة إن كان موجبا للملال للنفس حصولها- وجب أن لا يشقاق إليها و إن كان لمدته طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا في جوهرها و يكون هناك سبب يوجهه و لا يجوز أيضا أن يكون غير قنعه بما يحصل- بل مشتاقه إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال و المحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفساني و أما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غايه في الطبيعه المكمله و الغايات الطبيعه غير محاله و مع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة و إنما يأتيها الصورة الطاربه من سبب يبطل صورتها الموجوده لا أنها يكتسبها بحركتها و لو لم يجعلوا هذا الشوق(١) إلى الصورة المقومه التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانيه اللاحقه لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف و قد جعلوا ذلك شوقا لها إلى الصورة المقومه فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفيه منه بكلام الفلاسفه و عسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه و لو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصوره الطبيعه حتى يحدث من الصوره التي انبعثت نحو استكمالات تلك الصوره مثل الأرض في التسفل و النار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه و إن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصوره الفاعله و أما على الإطلاق فمما لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام.

و إنى لأجل محافظتى على التأذب بالنسبه إلى مشايخى فى العلوم و أساتيذى فى معرفه الحقائق الذين هم أشباه آبائى الروحانيه و أجدادى العقلانيه من العقول

١- النزاع ليس فى خصوص الشوق المعتبر فيه فقد بوجه بل فى العشق الأعم من الشوق- فالمثبت يثبت العشق و الشوق فالنافى لا بد أن ينفى كليهما و هذا البيان من الشيخ لا ينفى العشق لأنه يجامع الوجدان كما قالوا الأول عاشق لذاته و العقول المفارقة عشاق إلهيون فلو قلنا الهيولى عاشقه للصوره لا يطرده ما قاله الشيخ و الدليل على ذلك أن الشيخ فى رساله العشقيه استعمل لفظ الشوق و المصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا، س ره

القادسه و النفوس العاليه لست أجد رخصه من نفسى فى كشف الحقيقه فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشأتين العقلية و المثاليه و رفع شأنه فى الدرجتين العلميه و العمليه بالعجز عن دركه و العسر فى معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى و أحق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره أحرى و أليق و إن كان ذلك الأمر واضحاً عندى منقحاً لدى حتى اقترح على بعض إخوانى فى الدين و أصحابى فى ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذى أثبتته - أفاخم القدماء من الحكماء و أكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر الهولانى و أكشف قناع الإجماع عما أشاروا إليه و أستخرج كنوز الرموز فيما ستروه و أفصل ما أجملوه و أظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوه الماديه فألزمى إسعافه لشده اقتراحه - و الجانى فى إنجاح طلبته لقوه ارتياحه.

فأقول و من الله التأييد و التسديد إنه قد مضت منافى الفصول المتقدمه

### **أصول - لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً و تأصيلاً.**

#### **فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه**

ليس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى كما زعمه المتأخرون و أن ليس الاختلاف بين أفراده و مراتبه بتمام الذات و الحقيقه أو بأمور فصليه أو عرضيه بل بتقدم و تأخر و كمال و نقص و شدة و ضعف و أن صفاته الكماليه من العلم و القدره و الإراده هى عين ذاته لأن حقيقه الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجوديه فإذا قوى الوجود فى شىء من الوجود قوى معه جميع صفاته الكماليه و إذا ضعف ضعفت.

#### **و الأصل الثانى أن حقيقه كل ماهيه هى وجودها الخاص**

الذى يوجد به تلك الماهيه على الاستتباع و إن المتحقق فى الخارج و الفنائض عن العله لكل شىء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهيه فهى إنما توجد فى الواقع و تصدر عن العله لا لذاتها - بل لاتحادها مع ما هو الوجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهيه و الوجود

على نحو الاتحاد بين الحكايه و المحكى و المرآه و المرئى فإن ماهيه كل شىء هى حكايه عقليه عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى

### و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

و أما الآفات و العاهات التى يترأى فى بعض الموجودات فهى إما راجعه إلى الأعدام و القصورات و ضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- و إما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعه- فى عالم التضايق و التصادم و التعارض و التضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهه الأسباب الاتفاقيه الغلبه على الآخر و هذا التصادم و التضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه و هويته بمرتبته خاصه و نشأه معينه جزئيه يضيق و يقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه و هذا التضايق و التخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقه القوام الخارجى بالجسميه و المقداريه التى هى غايه نزول الوجود و نقصه و أن أضيق الأشياء وجودا هى الأبعاد و المقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحه إلا فى حد معين و ضيقها عن الانبساط و التمدادى إلا- على مرتبه متناهيه لا يتجاوزها لنهوض البراهين الداله على تناهى الأبعاد و المقادير و سائر المتصلات القاره و غير القاره أيضا عند أهل التحقيق و لأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها و لا لأجزائها أحديه الجمع و الحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقداريه و كميته الاتصاليه فمما لزم هذه المرتبه من الوجود لبعده عن منبع الفيض و الوجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقداريه الاتصاليه- عن بعض آخر و لا يجتمع معه فى حد واحد فكان هذه الهويه الاتصاليه لغايه ضعف وجودها و تبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء و يغيب الكل عن الكل و لهذا

يكون التعلق بها يمنع العاقلية و المعقولية و يكون عالمها عالم الجهل و الغفلة- و الموت و الشر إذ العلم عبارته عن حضور شىء عند شىء فما لا حضور عنده لشىء لا علم له بذلك الشىء فبقدر ضعف الوجود يكون قلبه العلم و ما يلزمه و زياده الجهل و ما يصحبه فعالمية المقاديريات و المتكلمات على نسبه وجودها ثم أضعف المقادير و المتصلات وجودا غير القار منها كالزمان و الحركة حيث لا يسعها الاجتماع فى آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فى حد واحد من المكان و هذا كلام وقع فى البين ليس هاهنا موضع تبينه و تحقيقه و لعلنا نرجع إليه فى مستأنف القول بزياده توضيح و تتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر و معشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شىء حفظه و أمسكه عشقا و إذا فقدته طلبه شوقا.

### و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه و لا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض و الطلب للمجهول المطلق مستحيل و كذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه و لا يطلبه لاستحاله تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيله الوجود فى غايه التمام و هو برىء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فى الوجود و الذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شىء و يعتريه طلب و حركه إلى تمام و كمال بل لكونه تام الوجود و فوق التمام- يلقى به أن يشتاق إليه و يعشقه كل من سواه و كذا العقول الفعاله لكونها مفطوره على كمالها مجبوله على فضائلها التى يلقى بمرتبته كل منها ماثله بين يدي قيومها مشاهده لجمال مبدعها و جاعلها مغترفه من بحر الخير و الوجود و منبع الفيض و الجود بقدر حوصله ذواتها و وعاء وجوداتها و ما يوجد من الخيرات الوارده منها على العالم الأدنى ليس مما يزيدنها فضيله و كرامه بل هى جوائز و عطايا- و مواهب نازله منها إلى السوافل و رشحات فائضه منها على الأوانى من غير التفات

و غرض و قصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هي أيضا بالتشوق إلى ما دونها- بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمه في جمال الأزل مستغرقه في شهود الوجود الحقيقي و لاتصالها به و دوام استغراقها في المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالی أيضا إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها و ظلمه جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظه العقل إياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها و ذلك لأجل قصور وجوداتها و نقصان هوياتها- عن مشاهده ما يزيد عليها و إشراق ما يفضل على حدقه إدراكها من الوجود الحقيقي و النور الإحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء و الظلمه و الكدوره اللزومه للماهيه- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعه فى الواقع الزائله عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النوريه الوجوديه القدوسيه و أما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكيه أو صورا سماويه (١) أو طبائع نوعيه عنصرية أو جواهر امتداديه أو هيولى جسميه فإن جميعها مما يستصحبها قوه و شوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى و قد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبوديه لهذا المبدع القديم

و إذا تمهدت (٢) هذه الأركان و الأصول و تقررت هذه الدعاوى التى بعضها

- 
- ١- الصواب بعدها أو نفوسا عنصرية من الإنس و الجن و لعله سقط من قلم الناسخ، س ره
  - ٢- و يمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر و هو أنه بحكم قوله تعالى فَأَيُّمَّا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ظَهَرَ وَجْهَهُ فى عرش العقل و فرش الهيولى و معلوم أن وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد- فالوجه النورانى الذى فى الهيولى بعينه هو الوجه النورانى الذى فى العقل و ذلك الوجه الواحد- الذى فى الكل عين مشيه الله و محبته التكوينية للأشياء المنطوى فيها مشيتها و محبتها لا نفسها- و لوازم أنفسها و تلك المشيه و المحبه فى كل مشى و محبوب سنخ واحد و التفاوت فى الظهور لا غير، س ره



بينه و بعضها مبينه فى سوابق الفصول فنقول

### أما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبه من الوجود و حظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس و غيره من محصلى أتباع المشاءين و سنقيم البرهان عليه فى موضعه و إن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبه ضعيفه لأنها عباره عن قوه وجود الأشياء الفائضه عليها المتحدده بها اتحاد الماده بالصوره فى الوجود و اتحاد الجنس بالفصل فى الماهيه و إذا كان لها نحو من الوجود و قد علم بحكم المقدمه الأولى (١) أن سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الإراده و القدره من الكمالات اللازمه للوجود أينما تحقق و كيف ما تحقق - فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها و هويتها بحكم المقدمه الثانيه فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها - طالبه للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب و مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمه الثالثه و لما كان بحكم المقدمه الرابعه كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم يحصل له تمامه - يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذى ذلك المفقود و يطابقه و طالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غايه الشوق إلى ما يكمله و يتممه - من الصور الطبيعيه المحصله إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعيه و لست أقول إن شده الوجود و زياده الكمال أو عدمه [عدته] فى المشتاق إليه فالشوق فى الهيولى و إن لم يتقو

١- لا جزء له و لا جزئيات و ما به الامتياز فى مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذى فى الهيولى بما هو وجود و بما هو يصير موضوع الإلهى عين الوجود الذى فى ذوات الشعور و هو عشق حقيقى و شوق تحقيقى لا تقريبى فكذا فى الهيولى لكن الوجود فى الهيولى ضعيف لكونه قوه الوجود و القوه وجود إن تضيفها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمه البحتة - فكذا العشق و الشوق. إن قلت ذلك العشق لوجود الهيولى لا - لنفسها - قلت بحكم كل ممكن زوج تركيبى لكل ممكن ذات نوريه هى وجوده و ذات ظلمانيه هى ماهيته و بحكم المقدمه الثانيه ذاته الوجوديه هى الأصل فتذوته الهيولى بالوجود فإن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت و إن قلت إنه عشق بالصوره صدقت و إن قلت إنه عشق بالمبدأ الأول فى وعاء وجودها صدقت بحكم أن سنخ الوجود واحد و بحكم إن من شىء إلا يسبح بحمده، س ره

فيها شعورا حسب ما يشترق إليه من الكمالات كيف و إن لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعه الوجود الذى هو عين الخير و السعاده لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهه أن شعورها إنما هو قوه الشعور بالأمر لا فعليتها لكون وجودها قوه وجود الأشياء الصوريه لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثانى غايه الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور و الخيرات الغير المتناهيه التى باعتبار ما غايات لوجود الهيولى و مكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب- و مما يؤكد هذا القول(١) هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصله من جهه القصور الإمكانى فى الجواهر المجرده و خصوصا فى الجواهر النفسانيه- أن لها قابليه الاستكاملات بجميع الصور الكماليه و إن كانت فى أزمنه غير متناهيه- لامتناع اجتماعها فى زمان واحد و أن تلك الكمالات لكونها وجوديه من سنخ ما حصل لها من الشىء القليل الذى هو مجرد قوه تلك الخيرات الصوريه و استعداد حصولها- و إن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالى لشىء ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا إلى ذلك الأمر و زياده الشوق و شدته كما يتبع زياده الشعور و شدته من المشتاق كذلك يتبع

١- هذا وجه وجه و حاصله أن الهيولى نشأت من جهه قصور النفوس و الطبائع التى فى السلسله النزوليه نظير ما سبق أن الإمكان الاستعدادى الذى فى الهيولى نشأ من الإمكان الذاتى الذى كان فى العقل الفعال فكما أن الإمكان الذاتى صفه النفوس و الطبائع و الدهريه فى عالم الجمع- كذلك الهيولى و إمكانها الاستعدادى صفه النفوس و الطبائع الزمانيه فى عالم الفرق و تلك القوى و الاستعدادات المتعاقبه و الحركات المتصله التى هى أشواقها و طلباتها المشوبه بالفقدان من وجه- و بالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولى و لو لا- الهيولى لما استتمت قوه و استعداد فى شىء نحو كمال و لما استقامت طلبات هى الحركات طبيعيه كانت الطلبات أو نفسانيه لأن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و جهات القوه و الاستعداد فى أيه ماده تحققت شعب الهيولى ألا- ترى أن الصور المثاليه حيث كانت عربيه عن الهيولى لا- تقبل الفعل و الانفعال و لا- الامتراج و الازدواج و الترقى إلى الله المتعال كما فى الهيولى العنصريه و لا تقبل الحركه و التشوق إلى الحق الدائم كما فى الهيولى الفلكيه فظهر أن الهيولى جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات كما يأتى فكيف لا شوق لما هو عين الشوق، س ره

و الطبيعيه الواقعه فى سلسله البسائط فبالحقيقه هى من جمله قواها الانفعاليه التى هى حيثه حر كاتها و توجهاتها إلى استكمالاتها الثانويه ليحبر نقصاناتها الأوليه طلبا للرجوع إلى المنبع الذى ابتدت منه فهى إنما يكون حيثه تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق و إن كان غير الهيولى لكن من جهه اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ و التخلص عما أورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن الماده و إن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمرا عدميا و بحسب اعتباره إياها مطلقه ماهيه ناقصه مبهمه فى غايه الإبهام لكنها يصلح للتحصل و التعين بحسب ما يحصلها و يعينها من الصور الجماديه و النباتيه و الحيوانيه التى شأنها تقويم وجود الهيولى محصله و تحصل نوعيتها متقرره فهى إذن باعتبار تحصلاتها النفسانيه الحيوانيه يكون لها أشواق نفسانيه إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكيه أو عنصرية مجردة أو منطبعه باعتبار تحسراتها النفسانيه النباتيه يكون لها أشواق نباتيه إلى كمالات نباتيه كالتغذى و التوليد و باعتبار تحصلاتها الطبيعيه يكون لها أشواق طبيعيه من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز فى الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و الكمالات اللائقه بحال الأجسام الطبيعيه البسيطة و المركبه.

و أما قوله و أما الشوق التسخيرى إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات (١) المقدمه الممنوعه.

و أما قوله و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا

---

١- أى إثبات منعها على حذف المضاف بقريته لفظ الممنوعه أو على الاكتفاء بالوصف العنوانى و إنما قدرنا ذلك لأن إثبات المقدمه الممنوعه ليس على المانع بل على المستدل و هو الشيخ و هذا ظاهر، س ره

إلى الأشياء و ما ادعى أن لها شوقا إلى كافة الصور فى كل واحد من الأزمنه و بكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التى يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورته ما لخلوها فى ذاتها عن صورته و إذا تحصلت بصوره فبحسب اعتبار تحصلها الخارجى بتلك الصورة المكمله- لها نوعا لها و سلوه اطمينان و غنى و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التى فى درجه ثانيه عنها فإن كل صورته حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق و شهوه إلى سائر الصور كامرأه لا تكتفى بالمجمعه مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكه و دغدغه إلى رجل بعد رجل ما دامت هى هى كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها و الاستكمال لورودها فكل صورته حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما و قصور ما و شريه ما يكون فى الإمكان بإزائه من الكمالات و الخيرات الغير المتناهيه لم يخرج بعد من القوه إلى الفعل إلا قدر متناه و هكذا تترقى فى الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافيه و فيضان الخيرات النسبيه و يكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهى إلى الكمال النفسى على مراتبه و الكمال العقلى على مراتبه- إلى أن يصل إلى الكمال الأتم و الخير الأقصى و الصورة بلا شوب ماده و الفعليه بلا قوه و الخير بلا شر و الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات و يسكن لديه الاضطرابات- و تطمئن به الانزعاجات و ينقطع له الأشواق و يتم فيه الخيرات و أما قوله و لا يليق بها الملل للصور الحاصله إلى آخره.

فقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول و هو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التى يفقد عنها و يمكن حصولها.

و أما قوله و مع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارئة إلى آخره.

ففيه أن جهات الطلب و الحركة إلى الصور فيها مختلفه كما مر و ليست مقصوره على نحو واحد و جهة واحده فهي من حيث ذاتها تشتاق و تتحرك إلى الصوره أى صوره ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى و تدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أى يكون ماده الجميع فثأنها أن يوجد لها هذه الصوره و ضدها فكان لكل منهما حق و استيهال فالذى لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذى لها و الذى لها بحق نفس ذات الماده أن يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان و الاستيهالان معا فى وقت واحد لزم ضروره توفيه هذه إلى مده و توفيه تلك إلى مده من الواهب الحق تعالى الموفى لكل ذى حق حقه و المعطى لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصوره مده محفوظه الوجود- ثم يفسد و يوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداهما و بقاؤها أولى من وجود الأخرى و بقائها و بالجمله تشوق الماده و استيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى و لما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا فى وقت واحد لزم ضروره أن يعطى لها و يتصل بها أحيانا هذا الضد و أحيانا ذلك الضد و يعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن ماده الآخر و بالعكس فالعدل فى ذلك أن يوجد ماده هذا لذاك و ماده ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و اعتبار خلوها فى نفسها عن صوره ما- و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصوره الموجوده فيها الفاقده لكمالها الأتم و هكذا إلى غايه و كمال و صوره لا أتم منها.

**ثم اعلم أن للأشواق الحاصله فى الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين**

(١) عرضيه و طوليه فما ذكرناه

١- اعلم أن المعاد جسمانيا كان أو روحانيا إنما يتيسر القول به عند الحكماء الإلهيين القول بهاتين السلسلتين و بدونهما لا ينتظم أمر المعاد و الآخره بزعمهم فكل من قال بواحد منهما فقط أعنى السلسله العرضيه التى لا نهايه لها لم يتيسر له القول بالنشأه الآخره برهانا اللهم إلا بالتعبد الصريف، ن ره

من تشوق الهيولى إلى صورته بعد صورته بحسب البعديه الزمانيه فهو تشوقاتها العرضيه فى الصور المتعاقبه المتضاده و هى التى تكون للشخصيات من الصور المتفاسده العنصريه و ما ذكرناه(١) ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبه فى الكمال المترقيه فى الخيره التى يكون كل تاليه منها غايه و ثمره للسابقه فهو تشوقها الطولى فى الصور المترتبه ذاتا المتلائمه من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسله من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها عله غائيه للأخرى بخلاف السلسله الأخرى التى هى المعدات المتعاقبه الغير المجتمعه- فيجوز ذهابها لا إلى حد و لا يلزم من كون كل غايه لها غايه و لغايتها غايه أخرى- عدم الغايه(٢) و عدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغايه وجه حله فقد تشعشع و تبين مما ذكرناه حقيه ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعيه التى هى خيرات إضافيه ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقى و الجلال الأرفع و الكمال الأتم بل ظهر أن جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات

١- و هو قوله و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها و كذا قوله فيما سبق و هكذا يترقى فى الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله و يتم به الخيرات ثم إنه سيجى ء فى مرحله العقل و المعقول نقلا- عن الشيخ أن التغيرات على كثرتها لا- تخلو عن قسمين أحدهما على سبيل الخلع و اللبس كما فى الانقلابات و الاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال و هو لبس بعد لبس كصيروره الصبى رجلا ثم نفسا قدسيه ثم عقلا إلى ما شاء الله تعالى و ظاهر أن ثانى ما ذكره المصنف قدس سره من الثانى، س ره

٢- مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد و نشأه الآخره مع القول بذهاب السلسله العرضيه و سلسله المعدات لا إلى النهايه للزوم عدم الغايه و الآخره من كون كل غايه ذات غايه و غايتها هكذا لا إلى النهايه و محصل الجواب هو إثبات الغايه و نشأه الآخره بحسب اعتبار الطول و السلسله الطويله المنقطعه فافهم أنه من الغوامض الإلهيه، ن ره

إنما هي المادة التي هي جهه القوه و الاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجه الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام و الكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق و الفقد إذا لم يكن ممكن الدرك- و الحصول فلا شوق أيضا و جهه القصور المتدارك و الفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هي الهيولى الأولى فى كل شىء كما ادعيناها و هذا مما لم ينكره الشيخ و لا غيره من الراسخين فى الحكمة المتعالیه كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقة بأحكامها و تلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت فى رساله عملها فى العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاننا عاما على إثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحيه و غيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحيه فى كونها متشوقه فقال إن كل واحده من الهويات البسيطه الغير الحيه قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البته و هو سبب له (١) فى وجودها- فأما الهيولى فلديموميه نزوعها [نزاعها] إلى الصور مفقوده و شوقها لها موجوده- و لذلك تلقاها متى عريت عن صورها ما بادرت إلى الاستبدال منها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

---

١- إذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول و الثانى و يطلب ما فقد من الكمالات الثانیه و نظام الأنفس و أولات الشعور ينحفظ و يتسق بالشوق و الخوف لكن الخوف أيضا خادم الشوق لأن الهرب عن المودى لمحافظه المعشوق الذى هو نفسه إذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته و العقل عاشق و معشوق لذاته و عشق قائم بذاته كما أن ذاته التى هي الوجود المفارقى إرادته قائمه بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع و لا ماده و لو بمعنى المتعلق نعم هي كلها زائده على ذاته التى هي ماهيتها و أما الواجب تعالى فكما لا ماده له بالمعنى الأعم فلا ماهيه له و لذا قال المعلم الثانى لا بد أن يكون فى العلوم علم بالذات و فى الإرادات إرادته بالذات- حتى تكون فى شىء لا بالذات فظهر أن الشوق و العشق نعم الملك الحارس و الملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل إذا تم العشق فهو الله تعالى، س ره

المطلق فالهيوولى منفر للعدم المطلق و لا- حاجه بنا هاهنا إلى الخوض فى لميه ذلك فالهيوولى كالمراه الذميمه المشفقه عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر أن فى الهيوولى عشقا غريزيا هذا كلامه فى تلك الرساله

## فصل (٢٠) فى العله الصوريه و الفرق بين الطبيعه و الصوره

### أما الصوره

فهو الشىء الذى يحصل الشىء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود و هو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك و هو المختص باسم الماده و هى على الأول عرض و على الثانى جوهر و صوره باصطلاح آخر كما علمت من أن الصوره ليست عله صوريه للماده لأنها ليست جزء من الماده بل هى عله فاعليه للماده و علمت أيضا أن للصوره عده معان أخر(١) و قد نبهناك على أن الكل مما اشتركت فى معنى و حيثيه واحده هى جهه الحصول و الفعلية و الوجود كما أن معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوه و الاستعداد و الشوق و الحاجه

### و أما الفرق بين الصوره و الطبيعه

فهو أن اسم الطبيعه واقع بالاشتراك على معان ثلاثه مترتبه بالعموم و الخصوص فالعام ذات و الخاص مقوم الذات و الأخص المقوم الذى هو المبدأ الأول للتحرريك و التسكين

١- و هذا مع ذلك لا ينفى الاشتراك اللفظى بحسب نظر الفن و لا يثبت اشتراكا معنويا- فإن النظر اللغوى يتبع صدق المفهوم كيفما كان و أما النظر الفنى فإنما يتبع الأحكام الذاتيه فلو صدق مفهوم على شيئين يختص كل منهما بأحكام حقيقيه خاصه كان المفهوم المذكور بحسب نظر الفن الباحث مشتركا لفظيا بينهما لا معنويا كما يراه اللغوى مثلا الصوره بمعنى موضوع العرض من الجوهر و له أحكام خاصه به و الصوره بمعنى مقوم الماده ليست داخله تحت الجوهر و إلا- لكانت نوعا و لها أحكام خاصه و تقسيم الجوهر إلى الصوره الجسميه و الهيوولى و النفس و العقل سيجىء معناه و كذا الصوره بمعنى العرض لها حقيقه أخرى غير المعنيين السابقين فالصوره مشتركه لفظا بين معانيهما و إن جمعها معنى التحصيل بالفعل و على هذا القياس العنصر و غيره، ط مده



لا- بالعرض و لا- بالقسر فالاسم الطبيعه متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعى (١) للإثـم و الثانى من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان و أما الصورة فكما علمت هى الجزء الذى يكون به الشىء بالفعل و هى نفس الطبيعه فى البسائط بحسب الذات و غيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصورى بالقياس إلى تقويم النوع صورته و بالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمه مثل البروده و الرطوبه طبيعه و أما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعه بالمعنى الثالث بل بسبب صورته أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطره ثانيه فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايره لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبه لا يحصل هوياتها بالقوه المحركه لها إلى جهه واحده و إن كان لا- بد و أن يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوه جزء من صورتها يجتمع منه عدده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها يتضمن القوى الطبيعه و النباتيه و النفسانيه و هذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومه تأثير فى التقويم و ذلك لأننا لو فرضنا عدده صور مقومه للشىء ء فوق واحده فإما أن يكون كل واحده منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما و غير مقوم و هذا خلف و إما أن يكون المستقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صورته و إما أن لا استقلال لإحدهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع و المجموع بهذا الاعتبار شىء ء واحد فالصور المقومه شىء ء واحد

١- فإنه كما مر فى أول الكتاب فى لفظ الإمكان يطلق عليها من باب التسميه لا من باب تحقق القدر المشترك فى كل واحد واحد فهو مثل أن يسمى واحد من السودان بالأسود، س ره

على أن ذلك يستحيل أيضا لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع و كل واحد منها وحده عارض للماده غير مقوم لها فيكون الماده مقومه له فيكون سابقا عليه فالماده الواحده السابقه على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقه على المجموع تكون سابقه عليه فلو تقومت الماده بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر و هو محال و إذا بطل القسم الأول فبقى أحد القسمين الآخرين لكن المختار(١) عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني و أن يكون للطبيعه و سائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم و التأخير و الظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ و أما نحن فالمختار عندنا(٢) هو القسم الثالث أى كون المقوم(٣) هو واحد من الصور و الباقي بمنزله فروعها و قواها و شرائط حدوثها أولا كما حققناه فى مباحث الكليات.

فإن قلت هذا أيضا باطل لأن النفس الناطقه من مقومات الإنسان فلو لم يكن

١- إلى قوله هو القسم الثاني أى أول القسمين الآخرين فى الترديد الذى فى السؤال- و هو الأول من الأقسام فى الاستدلال على إبطال مذهب الشيخ،

٢- هذا بظاهره لا- يلائم ما يحققه رحمه الله فى مباحث القوه و الفعل من الحركة الجوهرية- و أن عروض الصور لموادها و تقويمها أنهما هو بالحركة الاشتدادية بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع و اللبس و لازمه كون الفعلية السابقه بفعاليتها ماده و قوه للفعلية اللاحقه و إباء الفعلية عن الفعلية إنما هو فى العرض دون الطول فإن فعلية الماده الثانيه إنما هى بالنسبه إلى الماده الأولى- و هى بعينها قوه بالنسبه إلى الصوره اللاحقه فهى من حيث إنها صوره ذات تحصيل و تمام و إن كانت من حيث إنها ماده ذات إبهام و إطلاق فالفعليات الماديه باقيه بعينها غير أنها مندكه فى فعلية الصوره الآخره و الفعل فعلها هذا و من الممكن إرجاع كل من الأقوال الثلاثه إلى هذا، ط مده

٣- و هو الصوره الأخيره الواحده وحده جمعيه لأعداده يشتمل بوحدتها على جميعها- و كون البواقي بمنزله الفروع أو الشرائط إنما هو عند أخذها بنعت الكثره إذ بناء على الحركة الجوهرية و أن التغير استكمالي كلها مراتب صوره واحد سياله تتبدل ذاتها من أولى إلى ثانيه و من ثانيه إلى ثالثه و هكذا مع أصل محفوظ و سنخ باق كما ذكره فى أوائل سفر النفس أن النفس المدبره للبدن واحد متصله بلا تكون و تفسد فى الحركة الاستكماليه و لا تعطيل فى السوابق و لا تفويض فى الفاعل الطبيعى فهذا هو معنى الواحد عنده لا ما يفهمه غيره من الواحد، س ره

للقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه حظ فى التقويم لكانت إعراضا و هى جواهر- فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهرًا و عرضًا و ثانيا أن يكون صور البسائط مقومه للعناصر التى هى مواد بدن الإنسان فهى مقومه لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت هذا عقده تحل بالأصول (١) التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليه الحال ثم إن من المستحيل كون شىء واحد جوهريا و عرضيا لشىء واحد بعينه و لا استحاله فى كونه جوهريا لشىء و عرضيا لآخر و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر و الجوهرى و كذا العرض و العرضى فالجوهر جوهر فى نفسه و لا- يتغير كونه جوهرًا بالمقاييسه إلى شىء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض و أما كون الشىء جوهريا فهو من باب المضاف و الأمور النسبيه التى لها هويات دون الإضافه مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه- فصور البسائط مقومه للبسائط و خارجة عن حقيقه كل من المواليد المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه و إن احتيجت إليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها و كذا الكلام فى صورته النبات فإنها مقومه للنبات لكن القوى النباتيه من خوادم النفس الحيوانيه و فروعها الخارجة عن حقيقه النفس و وجودها شرط فى وجود الحيوان- و ليس بمقوم داخلى كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره و تذكر أيضا أن كون حد الشىء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمه لا يوجب دخول معناه فى ماهيه المحدود و ذاته إذ ربما يكون (٢) للحد زياده على المحدود و سيجىء أيضا الفرق

- 
- ١- لأن النفس الناطقه التى هى مقومه لا- تغاير القوى المتقدمه فتقويمها تقويمها و القوى طلائع من النفس و ظهورات منها و كلها منطوق فيها و التقويم فى عباراته هاهنا التحصيل و التكميل كما يقال الصوره مقومه للهولى، س ره
  - ٢- الأولى أن يقال ذكر الأجناس و الفصول فى تحديد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد- النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق ليس من زياده الحد على المحدود و ليس من باب ذكر الشرائط و الفروع بل من باب ذكر الأجزاء و الشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا و إن لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فإنه فى النظر الثانى وجود بسيط لا فى الأول، س ره

بين عله وجود الشىء و عله شيئته و العجب أنهم مع الغفله عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلا- من الأجسام الطبيعیه المركبه له وحده طبيعیه فهل لهذا الحكم معنى إلا- كون طبيعیه كل منهما واحده و هى التى بها يكون الشىء الطبيعى هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور و القوى التى اقترنت معها- كان ذلك الشىء هو هو بعينه بحسب الحقيقه

### فصل (٢١) فى الغايه و ما قيل فيها

أما الغايه فهى ما لأجله يكون الشىء كما علمته سابقا و هى قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى و قد يكون شيئا آخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبه و قد يكون فى شىء غير الفاعل سواء كانت فى القابل كتمامات الحركات- التى تصدر عن رويه أو طبيعیه أو فى شىء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غايه خارجه عن الفاعل و القابل و إن كان الفرح بذلك الرضا أيضا غايه الأخرى و هذا مجمل يحتاج إلى التفصيل

### فصل (٢٢) فى تفصيل القول فى الغايه و الاتفاق و العبث و الجزاف

#### اشاره

قالوا إن الشىء يكون معلولا فى شيئته و يكون معلولا فى وجوده فالماده و الصوره علتان لشيئته المعلول و الفاعل و الغايه علتان لوجوده و لا- خلايف لأحد فى- أن كل مركب له ماده و صوره و فاعل و أما أن لكل معلول فوجوده عله غايه ففيه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غايه فيه و منه ما هو اتفاقى و منه ما هو صادر

عن المختار بلا- داع و مرجح و منه ما يكون لغايته غايه و لغايه غايته غايه و هكذا- فلا يكون له بالحقيقه غايه كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطا فلا- ابتداء لها و ذلك كالحوادث العنصريه و الحركات الفلكيه و النتائج المترادفه للقياسات- إذا كانت غير متناهيه فلنورد بيان هذه الأمور فى مباحث

### المبحث الأول فى العبت و إثبات غايهما له

اعلم أن كل حركة إراديه فلها مباد مترته فالمبدأ القريب هو القوه المحركه أى المباشره لها و هى فى الحيوان تكون فى عضله العضو و الذى قبله هو الإراده المسماه بالإجماع و الذى قبل الإجماع هو الشوق و الأبعد من الجميع هو الفكر و التخيل و إذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورته ما موافقه حركة القوه الشوقيه إلى الإجماع بدون إرادته سابقه بل نفس التصور يفعل الشوق و الأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل إن شاء الله تعالى- من أن تصور النظام الأعلى على لصدور الموجودات من غير حاجه إلى شوق- و لا استعمال آله ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع و تحقق الإجماع خدمته القوه المحركه التى فى الأعضاء فقد ثبت أن الحركات الإراديه تتم بالأسباب المذكوره فربما كانت الصوره المرتسمه فى القوه المدركه هى نفس الغايه التى ينتهى إليه الحركه كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورته موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته إليه و ربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركه نفس الغايه المشوقه و فى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلًا بعد ما انتهت إليه الحركه و ربما(١) يكون نفس الحركه غايه المتحرك فقد تبين أن غايه

---

١- أى بالنسبه إلى حركه أخرى كما يتحرك زيد من مسكنه إلى بيت الرياضه للرياضه أو بالنسبه إلى الشوقيه لا العامله التى غايتها دائما ما إليه الحركه كالتطابع و إلا فالحركه دائما طلب إما طبيعى و إما إرادى و الطلب لم يكن مطلوبا قط، س ره

الحركة فى كل حال من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقته أوليه للمبدأ القريب للحركة التى يكون فى عضله الحيوان لا غاية له (١) غيرها بخلاف المبادئ قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى إليه الحركة كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب و المبدأ اللذان قبله أعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل (٢) و الفكر كانت نهايه الحركة غاية للمبادئ كلها فليست عبثاً لأنها غاية إراديه و إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلى و لم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية ليست نهايه الحركة و ليس مبدؤها تشوق فكرى فلا- يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعه أو مزاج مثل التنفس- و حركة المريض أو التخيل مع خلق و ملكه نفسانيه داعيه إلى ذلك الفعل بلا رويه كاللعب باللحيه فيسمى الفعل فى الأول جزافاً و فى الثانى قصداً ضرورياً أو طبيعياً و فى الثالث عاده و كل غاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً (٣) و إذا تقررت هذه المقدمات

١- و ذلك لأن المحركه العامله إذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أى غير مخلوطه بالشوقيه و المدركه كانت كالتطابق فإن شئت سم القوه العضليه و إن شئت سم الطبيعه التى فى البسائط محركه عامله و حينئذ فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعه مادتها ليس إلا نهايه الحركة كذلك فى المحركه العضليه، س ره

٢- و فى الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمه أو و هى بمعنى الواو و إلا- ففى التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه و بين العبث بالمعنى الذى ذكره فرق كما لا- يخفى و الحاصل أن معنى العبث فى الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدأ فاعلى فكرى فلا غاية فكرية و يكون ما انتهت إليه الحركة التى هى غاية دائماً للعامله غاية للتخيل و الشوقيه ثم إذا لم يتطابق العامله و الشوقيه التخيليه فى الغايه بمعنى ما انتهت إليه الحركة بل لكل غاية غير ما للأخرى بعد ما لم تكن عليه فكرية كما فى العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده، س ره

٣- لا تعجبني هذا الاصطلاح و لو سمي بالقياس إليها بالخيه لكان أولى إذ الباطل عدم و هذا وجود، س ره

فقد علم أن العبث غاية القوه الخياليه على التفصيل المذكور و الشرائط المبينه- فقول القائل إن العبث من دون غايه البته أو من دون غايه هي خير أو مظنونه خيرا غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غايه بالقياس إلى ما ليس مبدءا له بل بالقياس إلى ما هو مبدءاً له ففي العبث ليس مبدءاً فكري البته فليست فيه غايه فكريه- و أما المبادئ الأخر فقد حصلت لكل منها غايه في فعله يكون تلك الغايه خيرا بالقياس إليه فإن كل فعل نفساني فالشوق مع تخيل و إن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به و لو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهايه ثم إن لانبعاث الشوق من النائم و الساهي- و كذا ممن يلعب بلحيته مثلا- عله لا- محاله إما عاده أو ضجر عن هيئه أو إرادته انتقال- إلى هيئه أخرى أو حرص من القوى الحساسه أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئيه لا يمكن ضبطها و العاده لذيده و الانتقال عن المملول لذيد و الحرص على الفعل الجديد لذيد كل ذلك بحسب القوى الحيوانيه و اللذه خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان و ظني بحسب الإنسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدءاً له و إن لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

### المبحث الثاني فى الاتفاق

زعم ديمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق و ذلك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها و هي مبنوئه فى خلا غير متناه و هي متشاكله الطبائع (١) مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت منها جمله و اجتمعت

١- أما تشاكل الطبائع فهو مسلم عند ديمقراطيس و مبرهن عليه أيضا لاتفاق الأجرام فى مجرد الجسميه أى قبول الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و ليس قول الجسميه عليها من باب الاشتراك اللفظى و لا من باب اتحاد المفهوم و اختلاف الحقائق المصدوقه و أما اختلاف الأشكال فهو لأجل نفى الكيفيات الملموسه و أن الأجرام الصغار فى النار مثلثات فلها رءوس حداد تغرز فى البشره و يتراءى حراره و فى البواقى مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطه و التزموا القول بالخلأ و كل ذلك باطل، س ره

على هيئته مخصوصه فتكون منها هذا العالم و لكنه(١) زعم أن تكون الحيوان و النبات ليس بالاتفاق.

و أما أنبأذقلس(٢) فرعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئته اجتماعيه على وجه يصلح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و له فى ذلك حجج.

منها أن الطبيعه لا رويه لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد و الموت و التشويهاة و الزوائد ليست مقصوده للطبيعه مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصوده للطبيعه فإن نظام الذبول و إن كان على عكس النشو و النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير و نهج لا يمهل- و لما كان نظام الذبول ضروره الماده من دون أن يكون مقصودا للطبيعه فلا جرم نحكم بأن نظام النشو و النمو أيضا بسبب ضروره الماده بلا قصد و داعيه للطبيعه و هذا كالمطر الذى يعلم جزما أنه كائن لضروره الماده إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضروره فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصوده لتلك المصالح و ليس كذلك بل الضروره الماده.

و منها أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالًا مختلفه مثل الحراره فإنها تحل الشمع

١- لأن الأفلاك و الكواكب بعد ما اتفقتا تفعل أوضاعها و أشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أى بلا فاعل أو بلا غايه أو بدونهما معًا، س ره

٢- أى لم يقدم و لم يجترى على جعل وجود الأفلاك بالاتفاق و لا الأسطقسات لكونها إبداعيه عنده بل تكون المركبات من الأسطقسات عنده بالاتفاق و حينئذ فعل مراده لحوق الأمور الغريبه و العوارض المفارقه بها كما سمى بعض علماء الإسلام أيضا عالم الكون و الفساد دار الاتفاقات لذلك، س ره



و تعقد الملح و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق و قبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول إن الأمور الممكنة منها دائم و منها أكثرى و لكل منهما عله و الفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض فأكثرى قد يعارضه معارض فأكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا أو إراديا فإن الإرادة مع التصميم و تهيئته الأعضاء للحركة- و عدم مانع للحركة و ناقض للزيمه و إمكان الوصول إلى المطلوب فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه و من الأمور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد و قيامه و منها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه (١) اتقاي و الباقيان (٢) قد يكونان باعتبار ما واجبا و ذلك مثل أن يشترط أن المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس و القوه الفاعله صادفت استعدادا تاما فى ماده طبيعیه فيجب أن يتخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد و يكون ذلك من باب الدائم- بالنسبه إلى هذه الطبيعه الجزئيه و إن كان نادرا قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع- فإذا حقق الأمر فى تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه و أسبابه ففى صيروره المساوى أكثرى أو دائما بملاحظه شروطه و أسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجوده

١- أى لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما بمعنى أن الشئ ء الاتفاقى لا فاعل له و إما بمعنى أنه لا غايه له و كلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل و الغايه إذ الإمكان مناط الحاجه و الغايه عله فاعليه الفاعل و أيضا الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الندور و وجودهما دائمي و أكثرى، س ره

٢- و الوجوب ينافى الاتفاق فلا- يقول عاقل اتفق أن صارت الأربعة زوجا فالماده العضليه المستوفيه لجميع شرائط القبول المصادفه للقوه الفاعله بالنسبه إلى الإصبع الزائد كالأربعة بالنسبه إلى الزوجيه و الحاصل أن الكلام فى الغايات و أما وجود الأسباب الفاعليه فمفروغ منه إذ قد حقق فى موضعه أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و إذا سئل عن كل من طرفى النقيض فى مرتبه الماهيه فالجواب السلب و حينئذ فمع لزوم المسببات للأسباب و إيجابها إياها كيف يتحقق اتفاق، س ره

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها و أما بالقياس إلى مسبب الأسباب و الأسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء من الموجودات اتفاقا كما وقع فى ألسنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب و العلل حتى لم يشذ عن علمه شىء لم يكن شىء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر على كثر فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقى الحافر إلى الكنز اتفاق- و أما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤديه إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شىء إلا أنها أسباب فاعليه بالعرض و الغايات غايات بالعرض و ربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتيه- كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذى هو الغايه الذاتيه و ربما لا يتأدى إلى غايته الذاتيه بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الحابط إذا شج و وقف فى الأول- يسمى بالقياس إلى الغايه الطبيعیه سببا ذاتيا و بالقياس إلى الغايه العرضيه سببا اتفاقيا و فى الثانى يسمى بالقياس إلى الغايه الذاتيه باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غايه عرضيه لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى ينتهى إلى طبيعه أو إراديه- فيكون الطبيعه و الإراده أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعیه- أو إراديه لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعیه و الإراديه متوجهه نحو غايات بالذات- و الاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن فى نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما و لا- أكثريا لكن يلزم أن يكون من شأنها التأديه إلى ذلك- لا دائما و لا أكثريا إذ لو لم يكن من شأنها التأديه إليها أصلا لم يقل فى ذلك الأمر- إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس و إذا قيس إلى أسبابه المؤديه فيكون غايه ذاتيه له طبيعیه أو إراديه فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق و إن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل

و أما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكوره ففي الأول أنه ليس إذا عدت الطبيعه الرويه وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غايه فإن الرويه لا- تجعل الفعل ذا غايه بل إنما تميز الفعل الذى يختار و يعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غايه مخصوصه يلزم تأدى ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر(١) كون النفس مسلمه عن اختلاف الدواعى و الصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير رويه كما فى الفلك فإن الأفلاك سليمه عن البواعث و العوارض المختلفه فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير رويه.

و مما يؤيد ذلك أن نفس الرويه فعل ذو غايه و هى لا يحتاج إلى رويه أخرى.

و أيضا أن الصناعات لا شبهه فى تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكه لم يحتج فى استعمالها إلى الروايه بل ربما تكون مانعه كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف و كذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقره و إذا روى الكاتب فى كتبه حرفا أو العواد فى نقره يتبدل فى صناعته فللطبيعه غايات بلا قصد و رويه و قريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه و مبادره اليد فى حك العضو من غير فكر و لا- رويه و أوضح منه أن القوه النفسانيه إذا حركت عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسطه الوتر و النفس لا شعور لها بذلك و فى الشبهه الثانيه أن الفساد فى هذه الكائنات تاره لعدم كمالاتها و تاره لحصول موانع و إرادات خارجه عن مجرى الطبيعه أما الأعدام(٢) فليس من شرط كون الطبيعه متوجهه إلى غايه أن تبلغ إليها فالموت و الفساد و الذبول كل ذلك

١- و نعم ما قيل -S\ أز يكي گو و ز همه يكسوى باش Z\ يكدل و يك قبله و يكروى باش Z\، س ره

٢- و لعله سقط من نسخه الأصل و أما حصول الموانع فكذا كما لا يخفى و يمكن أن يكتفى عن الثانيه بقوله و أما نظام الذبول إلخ لأن مرجع حصول الموانع أيضا الأعدام، س ره

لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغايه المقصوده و هاهنا سر(١) ليس هذا المشهد موضع بيانه و أما نظام الذبول فهو أيضا متأد إلى غايه و ذلك لأن له سببين أحدهما بالذات و هو الحراره و الآخر بالعرض و هو الطبيعه و لكل منهما غايه- فالحراره غايتها تحليل الرطوبات فتسوق الماده إليه و تفنيها على النظام ذلك للحراره بالذات و الطبيعه التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد و لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتى فى علم النفس فيكون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض و التحليل سببا بالذات للذبول و فعل كل واحد منهما متوجه إلى غايه ثم إن الموت و إن لم يكن غايه بالقياس إلى بدن جزئى فهو غايه بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من الحياه السرمديه و كذا ضعف البدن و ذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس و كسر قواها البدنيه التي بسببها تستعد للآخره على ما يعرف فى علم النفس و أما الزيادات فهي كائنه لغايه ما فإن الماده إذا فضلت أفادها الطبيعه الصوره التي تستحقها و لا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعه فيها بالغايه و إن لم يكن غايه للبدن بمجموعه و نحن لم ندع أن كل غايه لطبيعه يجب أن يكون غايه لغيرها و أما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه (٢) أوضاع سماويه تلحقها قوابل و استعدادات أرضيه للنظام الكلى و انفتاح الخيرات و نزول البركات فهي أسباب إلهيه لها غايه دائمه أو أكثره فى الطبيعه.

و فى الشبهه الثالثه أن القوه المحرقه لها غايه واحده هي إحاله المحترق إلى

- 
- ١- و هو ما أشرنا إليه أن فى نظام الكل كل منتظم و أن الكل غايات بالنسبه إلى الأسباب- التي فى البدايات، س ره
  - ٢- إن حمل الأوضاع على الجسمانيه فهي أسباب قريبه و الأسباب البعيده الإلهيه النفوس المنطبعه و النفوس الكليه سيما نفس تلك الشمس و هي المحركات الفاعليه للسماوات و العقول الكليه و هي المحركات الغائيه لها و الله تعالى فى البدايه و النهايه محيط بالكل و المطر غايه بالعرض ليس لضروره الماده، س ره

مشاكله جوهرها و أما سائر الأفاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض و غيرها- فإنما هي توابع ضروريه و ستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايات بالعرض- و قد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبينه على المشاهدات و شواهد موضحة و لذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت و الاتفاق على أنه من الرموز و التجوزات أو أنه مختلق عليه لدلاله ما تصفحه و وجده من كلامه على قوه سلوكه- و علو قدره فى العلوم و من جمله تلك الدلائل الواضحة أن البقع الواحد إذا سقط فيها حبه بر و حبه شعير أنبت البر برا و الشعير شعيرا فعلم أن صيروره جزء من الأرض برا و الآخر شعيرا لأجل أن القوه الفاعله تحركها إلى تلك الصوره لا لضروره الماده لتشابهها و لو فرض أجزاء الأرض مختلفه فاختلفها ليس بالماهيه الأرضيه- بل لأن قوه فى الحبه أفادت تلك الخاصيه لذلك الجزء الأرضى فإن كانت إفاده تلك الخاصيه لخاصيه أخرى سابقه عليها لزم التسلسل و إن لم يكن كذلك كانت القوه- المودعه فى البره لذاتها متوجهه إلى غايه معينه و إلا- فلم لا- ينبت الزيتون برا و البطيخ شعيرا.

و منها أن الغايات الصادره عن الطبيعه فى حال ما يكون الطبيعه غير معوقه- كلها خيرات و كمالات و لهذا إذا تأدت إلى غايات ضاده كان ذلك فى الأقل فهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض و ذبل و لم لا ينبت البر و الشعير و إذا كان كذلك فالطبيعه متوجهه إلى الخير إن لم يعقها عائق.

و أيضا أنا إذا أحسنا بقصور من الطبيعه أعناها بالصناعه كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق و اشتدت القوه توجهت الطبيعه إلى إفاده الصحه و الخير- و هذا يدل على المقصود

### المبحث الثالث فى غايات الأفعال الاختياريه

#### إشاره

إن من المعطله قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمه و المصلحه

مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات و أن فعل النائم و الساهى لا ينفك عن غايه و مصلحه بعض قواه التى هى فى الحقيقه فاعل لذلك الفعل و إن لم يكن للقوه العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

### [حجج القائل بعدم الغايه]

#### منها التشبث فى إبطال الداعى

و المرجح بأمثله جزئيه من طريقى الهارب و رغيفى الجائع و قدحى العطشان و لم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جمله المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفيه عنا كالأوضاع الفلكيه و الأمور العاليه الإلهيه (١) و لم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعى فى الأفعال- و تمكين الإراده الجزافيه ينسد (٢) باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته- أن الجائر لا يستغنى عن المرجح فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتماد على اليقينيّات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها و ربما يخلق فى الإنسان حاله تريه الأشياء لا كما هى لأجل الإراده الجزافيه التى ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم فى الدوره الإسلاميه كالسوفسطائيه فى الزمان السابق.

#### و منها ما مر من أن كون الإراده مرجحه صفه

(٣) نفسيه لها و الصفات النفسيه و لوازم الذات لا تعلق كما لا يعلل كون العلم علما و القدره قدره و هو أيضا

١- يعنى أن المرجح الغائى عند الله لأنه تعالى هو الفاعل الحقيقى و قد مر فى أوائل هذه التعليقه ما يوضح المطلوب فتذكر، س  
ره

٢- هاهنا إيراد ظاهر الورد و هو أن ساد هذا الباب الترجح بلا مرجح لا الترجيح- و الجواب أن الترجيح مستلزم للترجح كما قرروه من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجح آخر و هلم جرا يلزم التسلسل و إلا لزم الترجح بلا مرجح- و أيضا لما كانت العله الغائيه عله فاعليه الفاعل فعند عدم المرجح الغائى لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه، س ره

٣- كما قال المتكلم إن نسبته إلى القدره نسبه الوجوب إلى الإمكان لكن لم يعلموا أن الإراده بسبب المرجح السابق عليها و هو التصديق بفائده الفعل موجب لا مطلقا، س ره

كلام لا- حاصل له فإن مع تساوى (١) طرفى الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين- و الخاصيه التى يقولونها هذيان فإن تلك الخاصيه كانت حاصله أيضا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب.

### و منها ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل

و منها (٢) ما سبق أيضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر و هذا كاف فى افتضاحهم فإن المرید لا يريد أى شىء اتفق إذ الإراده من الصفات الإضافيه فلا يتحقق إرادته غير متعلقه بشىء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء (٣) نعم إذا حصل تصور شىء قبل وجوده و يرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادته متخصصه بأحدهما فالترجيح متقدم على الإراده كما مر و أقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية.

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء و قد تعين فيه نقطتان للقطبيه و دائره لأن تكون منطقته و خط لأن يكون محورا دون سائر النقاط و الدوائر و الخطوط- مع أنه كان جائزا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين و كذا المنطقه و المحور يكون عظيمه أخرى و خطا آخر لتشابه المحل.

و الثانى أن لكل فلك حركه خاصه إلى جهه معينه دون غيرها من الجهات- مع جواز وقوع الحركه إلى كل واحده منها و كذلك لكل حركه حد معين من السرعة و البطء دون غيره مع تساوى النسبه إليهما.

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصيه توجد فى ذلك الموضع دون غيره لتساوى الجميع فى الطبيعه فالعقل يجوز وقوعه فى موضع آخر من فلكه.

١- أى التساوى فى الواقع و التخصيص بفرض الخصم، س ره

٢- لا يخفى أن بين هذه الحججه و بين سابقتها تنافيا إذ بناء الأولى على كون الإراده أحديه التعلق و بناء هذه على كونها متساويه النسبه إلى الأمور، س ره

٣- كلمه نعم وقعت موقع بل الإضراب، س ره

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

### و الجواب [عن حججه]

عن الأول أن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينه (١) فإن الحركة المعينه يوجب تعيين النقطتين و لزم من تعيينهما تعيين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائره للمنطقه المستلزمه لتعيين القطب و المحور.

و عن الثانى أن اختلاف الحركات جهه و سرعه لاختلاف (٢) مبادئها العقليه- و كونها مقتضيه للأفلاك و حركاتها على وجه يتبعها أحسن النظمات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعيين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا- قبله و إلا- كان مصمما من غير تلك الحفره و بعد وجوده لا يجوز له التبدل.

و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد و غيره طبيعه خاصه تقتضى مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره و التجويز العقلى ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصيه السبب قبل البرهان و لنا رساله (٣) منفرده فى حل هذه الإشكالات الفلكيه بتمهيد مقدمات

١- فإن نقل الكلام إلى المرجح لتعيين الحركة نقول هذا رجوع إلى الوجه الثانى فلم يكونا وجهين بل وجهها واحدا، س ره  
٢- قد علمت أن لكل عله خصوصيه خاصه مع معلولها الخاص فتلك الخصوصيه يأبى عن ترتب غير هذا الطور فى معلولها، س ره

٣- لم نر تلك الرساله و لكن كان فيها إشاره إلى ما حققه فى الشواهد الربوبيه و غيرها من أن هذه التعينات ذاتيات داخله فى حدود هوياتها و إن كانت عرضيات لماهياتها النوعيه فهذه كلها مغالطه من باب أخذ الجزئى مكان الكلى أو أنها لوازم للهويات و ثبوت اللازم للملزوم ليس بجعل على حده و هذا مثل ما سئل أنه لم جعل الألف مستقيمه و الدال معوجه فلا يتفطن السائل أن الألف بدون الاستقامه ليست ألفا و الدال بدون الاعوجاج ليست دالا فإذا اعتبرا فيهما لم يكونا معللين و لو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود على حده فرجع السؤال- إلى أنه لم جعل الألف ألفا و الدال دالا مع أن الذاتى لا يعلل و لهذا ورد أن السعيد سعيد فى الأزل و الشقى شقى لم يزل، س ره



أصوليه يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع و مقتضى لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعاً لامتناع كون المساوى راجحاً فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب (١) فذلك الداعى هو غايه الإيجاد و هو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعليه فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً فى الفاعليه و ستعلم أنه مسبب الأسباب و كل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لفعله غايه أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غايه غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض و إن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غايه داعيه لصدور تلك الغايه المفروضه كونه غير ذاته تعالى و هكذا حتى ينتهى إلى غايه هى عين ذاته فذاته تعالى (٢) غايه للجميع كما هو أنه فاعل لها و بيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته و ذاته مصدر لجميع الأشياء و كل من ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشىء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالى فالغايه له فى إيجاد العالم نفس ذاته المقدسه و كل ما كانت فاعليته لشىء

- 
- ١- فإن ذلك المجوز إذا تساوى و تقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار ما لم ير الماء و العلف لم يتعلق قوته الشوقيه و ميلها بالحركه فلم يرجحها على السكون إلا بالمرجح، س ره
- ٢- إن قلت قد جعل الله تعالى غايه الخلقه معروفه ذاته فى الحديث القدسى بقوله فخلقت الخلق لكى أعرف و فى الكتاب المجيد بقوله وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أَى ليعرفون كذا قال المفسرون و الحكماء قالوا غايه الخلقه ذاته بذاته فكيف التوفيق. قلت معروفيته عين ذاته كما أن صفاته الأخر عين ذاته فلا منافاه و بعباره أخرى معروفيته وجوده الرابطى للإنسان الكامل و بعباره أخرى الغايه المعروفيه الشهوديه و معلوميته للعلماء بالله علما حضوريا فى الغايه بحيث لا يبقى عالم و عارف كما فى الطمس الصرف و المحقق المحض و الفناء عن الفناء، س ره

على هذا السبيل كان فاعلا و غايه لذلك الشىء حتى إن اللذه فينا لو كانت شاعره بذاتها- و كانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريده لذلك الفعل لذاتها و لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا و غايه.

### وهم و تنبيه:

ما وجد كثيرا فى كلامهم من أن العالى لا يريد السافل و لا يلتفت إليه و إلا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه و العله لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا و لا ينافى ما ذكرناه إذ المراد من المحبه و الالتفات المنفيين عن العالى بالنسبه إلى السافل هو ما هو بالذات و على سبيل القصد لا ما هو بالعرض و على سبيل التبعية فلو أحب (١) الواجب تعالى فعله- و أراد له لأجل كونه أثرا من آثار ذاته و رشحا من رشحات فيضه و جوده لا- يلزم من إجابته تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجه و خيرا له تعالى بل بهجته إنما هى بما هو محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالیه التى كل كمال و جمال رشح و فيض من كماله و جماله- قرأ القارى بين يدى الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأنه لا- يجب إلا- نفسه فليس فى الوجود إلا هو و ما سواه من صنعه و الصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه و من هذا يظهر حقيقه ما قيل لو لا العشق ما يوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر و الغرض أن محبه الله تعالى للخلق عائده إليه فالمحجوب و المراد بالحقيقه نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقه ذلك الإنسان

١- و فى المعاصرين من الأخباريين من يقول إن الإراده من الصفات الفعلية و لا- معنى للإراداه إلا إراداه الغير و إذ ذاك فنحن نقول واقعا معه فى شقاق لا- معنى لإراداه المرید إلا إراداه نفسه لما قادنا إليه من البراهين أ لا ترى أن المرید بالإراداه الإمكانية أيضا لا يريد إلا ذاته فيريد الأكل و الشرب و اللباس و المسكن و الكتابه و الخياطه و الأهل و الصديق و غيرهم لإراداه ذاته و محبه نفسه نفسه، س ره

كما قيل (١) شعرا-

و ما حب الديار شغفن قلبى و لكن حب من سكن الديار

### المبحث الرابع فى غايه الكائنات المتعاقبه لا إلى نهايه

و لنمهد لبيانها مقدمه هى أن من جمله الغايات بالعرض هو الذى يقال له الضرورى و هو على ثلاثه أقسام.

أحدها (٢) الأمر الذى لا بد من وجوده حتى يوجد الغايه على أن يكون وجوده متقدما على وجود الغايه مثل صلابه الحديد ليتم القطع و هذا يسمى نافعا إما فى الحقيقه أو بحسب الظن و من هذا القبيل الموت و أمثاله فإن الموت غايه نافعه لنظام النوع و للنفس أيضا كما أشرنا إليه.

١- قبله S\ أمر على جدار ديار سلمى Z\ أقبل ذا الجدار و ذا الجدار Z\ أو فى بعض النسخ S\ أمر على الديار ديار سلمى Z\ و النكته فى الإجمال أولا أوقعه التعيين فى النفس و أن يكون المبدل منه توطئه و تمهيدا لذكر البدل و أن ديار سلمى كأنها كل الديار و غير ذلك و نظير البيتين - قوله S\ أقبل أرضا سار فيها جمالها Z\ فكيف بدار دار فيها جمالها Z\، س ره

٢- لعل المقام يحتاج إلى التوضيح فنوضحه بأن هنا أبحاثا- الأول ما أشير إليه من وجه الضبط بأن الغايه بالعرض إما متقدمه بالذات على الغايه بالذات - كالصلابه و الموت و إما معها بالذات كالأدكنيه و إما متأخره بالذات كحدوث الكائنات عن حركه الأفلاك و الثانى التفرقه بين الصلابه و الأدكنيه حيث جعل إحداهما متقدمه على الغايه بالذات التى هى القطع و الأخرى معها و ذلك لأن الصلابه عله للقطع بخلاف الأدكنيه فإن لها الصلابه الاتفاقية معه و الثالث لعلك تقول الغايه معتبر فيها النهايه بوجه فكيف تطلق الغايه على الصلابه و الأدكنيه و هما مع السكين مثلا من أول صنعه إلى آخره قلنا يتحقق النهايه و الأخرى فيهما بأن المراد بالصلابه الصلابه المخصوصه التى بعد التلين و بالأدكنيه هى التى فى السكين بعد تماميه صنعه لا الكيفيه التى فى الحديد قبل تصقيله فإنها أسود أو أدكنيه. و هاهنا جواب آخر و هو أن نجعل هذه غايات للقوى و الطبائع التى تفعل فى العناصر التى يحتبس فيها البخار و النار حتى يحصل المعادن و من أسماء الله تعالى يا من فى الجبال خزائنه، س ره

الثانى ما يكون لازما لملزوم الغايه فيكون في الوجود مع الغايه مثل أنه لا بد من جسم أدكن للقطع و إنما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الذى لا بد منه.

الثالث الذى يكون حصوله مترتبا على حصول الغايه إما على طريق اللزوم- كحدوث الحوادث العنصريه عن حركات الأفلاك و غايه الحركه الفلكيه ما فوقها- و إما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغايه فى التزويج و هو التناسل فهذه الأقسام غايات بالعرض و يقال لها الضرورى و وجود الشر فى عالمنا من هذا القسم أعنى الضرورى فإنه لما وجب فى العنايه الإلهيه التى هى الجود وجود كل خير و كان منها مبدأ المركبات من العناصر الأربعة و كان لا يمكن وجود النار مؤديا بسببها النظام إلى الغايه المقصوده الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات و أما أنها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجه حركات الأفلاك التى هى صادرة عن التدبير الإلهى و النظام الواجب فالضروره بالقياس إلى أفراد الشر ضروره و بالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلى غايه كما مر فى باب الخير و سيأتيك زياده الإيضاح فى باب العنايه إن شاء الله تعالى.

فإذا تقرر ذلك فنقول أما القول فى الحوادث الكائنه الفاسده فيجب أن يعلم أن الغايه الذاتيه للطبيعه المدبره للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل (١) الغايه الذاتيه أن توجد الماهيات (٢) النوعيه وجودا دائما فإن أمكن أن يبقى

١- بل الغايه الذاتيه فى باطن العالم بحسب التوجه إلى خواتم السلسله الطويله الصعوديه- و ليست فى عرض العالم الطبيعى كما سيبين فى مباحث المعاد و هذا كما أن المبدأ الفاعلى إنما هو فى باطن العالم بحسب السلسله الطويله النزوليه إلا أن هذا تبرز عن التكامن و ذاك تكامن عن التبرز، س ره

٢- ما ذكره من دوام وجود الماهيات النوعيه إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تعاقب الأفراد الكائنه الفاسده و دوام النظام المدبر لها مبنى من وجه على أصول موضوعه مأخوذه من الهيئه و فن الفلكيات من العلم الطبيعى و من وجه آخر على ثبوت أرباب الأنواع التى هى علل فاعليه مجردة دائمه الوجود يمتنع عليها القسر الدائم و الأكثرى لو لم يدم الأنواع وجودا- و قد ظهر بالأبحاث العلميه الرياضيه و الطبيعيه الأخيره فساد الأصول الموضوعه السابقه المذكوره- و قد تقدمت المناقشه فى ثبوت أرباب الأنواع ثم لما كانت القوانين الكليه المأخوذه من الطبيعه بالتجربه متوقفه فى دوام صدقها على تحقق الأوضاع و الشرائط الحاضره الموجوده و لا- دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوام الفيض مقيدا بالوضع الحاضر فليس من الواجب أن يكون فى الوجود إنسان طبيعى دائما أو حيوان أو نبات أو أرض أو عناصر كذلك و هذا بخلاف دوام أصل الفيض على ما أراد الله تعالى فإن له عله تامه و فاعلا مطلقا دائم الوجود غير مقيد بشرط و لا عدم مانع و هو الله سبحانه فافهم ذلك و للكلام تفصيل يطلب من موضعه، ط مده

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما فى الشمس والقمر و إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسده فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبه لا من حيث إن تلك الكثره مطلوبه بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك- فيكون اللانهايه فى الأشخاص غايه عرضيه لا ذاتيه فالغايات الذاتيه متناهيه فهذا بيان غايه الطبيعه المدبره للنوع و أما غايه الطبيعه الشخصيه فهى بقاء ذلك الشخص المعين و ليس لها غايه غير ذلك و أما الحركه الفلكيه المستمره فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنه من القوه إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه الكامل و ذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئيه لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبه غايات عرضيه كحصول الكائنات العنصريه كما سمعت و أما المقدمات و النتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العله الغائيه أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غايه بعد غايه إلى غير النهايه فإما أن يكون للأفعال الكثيره غايات كثيره فذلك جائز و هنا لكل قياس غايه معينه و ليس للنفس فى ذلك القياس غايه سوى تلك الغايه فلا استحاله فيه

### فصل (٢٣) فى الفرق بين الغايه و الخير

اعلم أن العله الغائيه إما واقعه تحت الكون أو هي أعلى من الكون فإن كانت واقعه تحت الكون فهي إما أن تكون موجوده فى القابل كوجود صوره الدار فى الطين و اللبن مثلا للبناء و إما أن تكون موجوده فى نفس الفاعل كالأستكنان و فى الجميع الغايه بالحقيقه هو السبب الأول لسائر العلل و ذلك لأنه ما لم تكن الغايه متصوره فى نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا و لكنها معلول فى الوجود الخارجى لسائر العلل إذا كانت واقعه تحت الكون فى القسم الأول (١) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصورهِ صار محركا له و عله لكونه فاعلا كان غايه و غرضا و إذا قيس إلى الحركه (٢) كان نهايه لا غايه لأن الغايه يؤمها الشئ ء فلا- يصح أن يبطل مع وجودها الشئ ء بل يستكمل و الحركه تبطل مع انتهائها و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالهِ به و كان قبل فيه بالقوه فهو خير لأن مزيل القوه مكمل- و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيرا و إذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل و به صار بالفعل فهو صورهِ فله نسبه إلى أمور أربعه و بكل حيثهِ له اسم خاص و فى القسم الثانى فإذا هو صورهِ أو عرض فى الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمالهِ به كان خيرا و من جهه أنه مبدأ حركته كان غايه فقد تحقق أن كل غايه فهو باعتبار غايه و باعتبار آخر خير إما حقيقى أو مظنون كبعض الحركات- التى مبدؤها التخيل الصفرى دون القصد الفكرى و الطبيعه و لك أن تعلم أن غايه الفاعل القريب الملاصق لتحريك الماده صورهِ فى الماده و ما ليست غايته صورهِ فى الماده فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الذى غايته صورهِ فى الماده و الذى غايته ليست صورهِ فى الماده أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفه بالقرب و البعد و المباشره

- ١- المراد بالأول و الثانى الموجوده فى القابل و الموجوده فى الفاعل، س ره
- ٢- هذا بالنظر إلى طبيعه الحركه و أنها تقابل السكون تقابل العدم و الملكه مثلا و أما بالنظر إلى أن المتحرك فى الأين مثلا يأتى بأفراد سياله من الأين ليستقر فى أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركه غايه، ط مده

للتحريك و عدمها و الصوره الحاصله فى ماده تكون غايه له ياحدى الجهتين بالذات و بالأخرى بالعرض مثل أن يبنى الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهه ما هو طالب السكنى عله لكونه بناء فالمستكن عله أولى للبناء و من جهه ما هو بناء معلول له من جهه ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء عله قريبه فلا- جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورته فى ماده و بالاعتبار الآخر الذى هو به ملاصق صورته و هيئه فى البيت

## فصل (٢٤) فى الفرق بين الخير و الجود

### اشاره

قد علمت أن الغايه ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا- للفاعل بما هو فاعل و عله غايه للفعل و بحسب نحو آخر من الوجود معلولا- لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به و قياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذى لا- يكون منفعلا- به أو بشى ء يتبعه كان وجودا و بالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا و الخير بالجملة (١) ما يطلبه كل شى ء و هو الوجود أو كمال الوجود و أما الجود فهو إفاده ما ينبغى لا- لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوماً و كذا من أعطى فائده ليستعوض منها بدلا سواء كان ذلك البذل شكرا أو ثناء و صيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعوض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليحصل له ما هو أولى به و أطيب- و من كان الأولى به فعل شى ء فإذا لم يصدر عنه كان عادما كمال فكان ناقصا فى ذاته

١- لما بين الفرق بين الخير و الجود المستعملين فى الغايات شرع فى بيان الخير و الجود المطلقين بقوله و الخير إلخ، س ره

و إذا توقف كماله على أمر ما فكان فقيرا و إن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإن حصول شىء من ذلك لغيره و لا حصول له إن كانا بمنزله واحده بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعى له إلى ذلك الشىء و لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه فى حد الإمكان لأن الغرض هو المقتضى للفعل و الغير الموجب ليس غرضا و إن لم يكونا بمنزله واحده فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته فإن سؤال لم لا يزال يتكرر فى الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شىء و زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإبراده و الطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شىء لمعشوقه أعنى ذاته فقد تبين أن كل طالب غرض ناقص - و بالجمله فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه فى كتبهم.

### تعقيب و تحصيل:

اعلم أن النظر فى العلل الغائيه هو بالحقيقه من الحكمه بل أفضل أجزاء الحكمه و ما ذكروا فى الكتب فيها مساهلات و أشياء غير منقحه لا- تنتقح إلا- بالكلام المتبع و التحقيق البالغ فيجب الخوض فى تبينها و توفيه الحقوق فى التفصلى عن الشكوك الوارده عليها بقدر الوسع و الطاقه.

فقول إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائيه وجدتها فى الحقيقه عين العله(١) الفاعليه دائما إنما التغير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذا أكل

١- و البرهان عليه أنا لو فرضنا فاعلا له فعل و لفعله غايه كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغايه بمعنى أنه لو لم تكن الغايه لم يكن الفعل فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغايه و توقف حيثه الصدور عليها عين توقف فاعليه الفاعل عليها و الفاعل المفروض فاعل بالذات فللغايه نحو من الوجود هى بحسبه داخل فى ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج فلو جود الفاعل مرتبتان إحداهما- طالبه مجمله و الأخرى مطلوبه مفصله و الطلب نسبه داخله فى الذات و قد عرفت أن النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها و بالجمله لذات الفاعل نسبه إلى الفعل من حيث صدوره عنها و هى نسبه منه و نسبه من حيث رجوعه إليها و هى نسبه لأجله و للفعل مرتبتان على حدو المرتبتين الموجودتين فى الذات إحداهما مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه كمال الفعل ينتهى إليه فى وجوده و من هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود و كماله فإن لفاعله غايه و أيضا كل ما ليس له غايه و هو نفس الغايه فغير مجعول بالذات، ط مده



ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين فهو من حيث إنه شبعان تخيلا- هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا- هو العله الفاعليه لما يجعله فاعلا تاما و الشبعان وجودا هو الغايه المترتبه على الفعل فالأكل(١) صادر من الشبع و مصدر للشبع و لكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل و عله غائيه و باعتبار الوجود العينى غايه فاعلم أن العله الغائيه لا تنفك عن الفاعل و الغايه المترتبه على الفعل أيضا سترجع إليه بحسب الاستكمال فظهر أن تقسيمهم الغايه إلى ما يكون فى نفس الفاعل كالفرح و إلى ما يكون فى القابل و إلى ما يكون فى غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين فى الحقيقه يرجعان إلى القسم الأول و هو ما يكون فى نفس الفاعل فإن البانى لا يبنى و المحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحه تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغايه ما يجعل الفاعل فاعلا أو ما يترتب على الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتيا و كذا تقسيمهم الآخر أنه قد يكون الغايه نفس ما ينتهى إليه الحركه و قد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملاله عن غيره أو للقاء صديق إذ لو لا أولويه أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركه الإراديه و يمكن(٢) الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغايه

١- و بعبارة أخرى فى كل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لكن فى الفواعل الإمكانيه ذاتهم الناقصه- طالبه ذاتهم الكامله و إن كان الكمال بظنه و وهمه، س ره

٢- و يمكن التوفيق بين كلامه قدس سره و كلامهم بأن ليس مرادهم أن ما فى القابل أو ما فى نفس غيره الفاعل غايه أخيره فإنهما غايتان لهذا الفعل و إذا أخذنا فعلين آخرين صارتا مغياتين بأخرين و عاداتا بالأخره إلى الفاعل فإننا إذا قلنا غايه صنع النجار للسريير جلوس السلطان لا ينافى كونه إذا أخذ فعلا للسلطان مغيا بغايه أخرى و لا ينافى أيضا كون غايه فعل النجار أيضا مركبه كأخذ الأجره و هو كصلاح النظام يعود إلى نفس النجار، س ره

فى هذا التقسيم و التقسيم الآخر هى النهايه المترتبه على الفعل إذ قد سبق أن الغايه بهذا المعنى أيضا يجب أن يعود إلى الفاعل و لو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأن المراد (١) منه أن الغايه بحسب الماهيه إما نفس ما انتهت إليه الحركه أو غيرها ثم اعلم أنه قد وجد فى كلامهم أن أفعال الله تعالى غير معلله بالأغراض و الغايات و وجد كثيرا فى ألسنتهم أنه تعالى غايه الغايات و أنه المبدأ و الغايه و فى الكلام الإلهى أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ و إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى إِلَى غير ذلك مما لا يعد و لا يحصى فإن كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعالى نفى ذلك عنه بما هى غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن الفاعل الأول يجب أن يكون تاما فى فاعليته لا- يمكن أن يتوقف على غيره فى الفاعليه لكن لا- يلزم من ذلك نفى الغايه و الغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلذلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذى هو عين ذاته تعالى عله غائيه و غرضا فى الإيجاد.

فإن قلت العله الغائيه كما صرحوا به هى ما يقتضى فاعليه الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضروره مغايره للمقتضى للمقتضى.

قلت هذه المسامحات فى كلامهم (٢) كثيره فإنهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذى هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب فى العلوم كيف و لم يقم برهان و لا ضروره على أن الفاعل يجب أن يكون غير الغايه

١- كأنه قيل واحد من أقسام المسمى بالغايه ما هو غايه و نهايه بالحمل الأولى فهذه الحقيقه العرفيه الخاصه بالغايه مطابقه الحقيقه اللغويه و العرفيه العامه، س ره

٢- و منها قولهم فى المنفصله الحقيقه المشهوره الشىء إما يقتضى لذاته الوجود و هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط المبسوط القائم بذاته و ليس له قيام صدورى بفاعل- و لا- له قيام حلولى بقابل إذ لا ماده و لا ماهيه له فمعلوم أن المراد نفى اقتضاء الغير وجوده نظير قولهم الجوهر هو القائم بذاته أى ليس قائما بغيره كالعرض و غير ذلك، س ره

فى الحقيقه فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود و الغايه هى ما يفاد لأجله الوجود- سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها أليس لو فرضنا الغايه أمرا قائما بذاته و كان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتى لكان فاعلا و غايه فقد علم أن مراد الحكماء من الغايه- التى نفوها عن فعله تعالى هى ما يكون غير نفس ذاته من كرامه أو محمده أو ثناء- أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التى تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس و أما الغايه بمعنى كون علمه(١) بنظام الخير- الذى هو عين ذاته داعيا له إلى إفاده الخير بوجه الذى ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و أذهان الأكابر و الأعيان و قد نص عليه الشيخ الرئيس فى التعليقات بقوله و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غايه النظام لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغايه و الغرض انتهى ثم نقول كما أن المبدأ الأول غايه الأشياء بالمعنى المذكور فهو غايه بمعنى أن جميع الأشياء طالبه لكاملاتها و متشبهه به فى تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها فلكل منها عشق و شوق إليه إراديا كان أو طبيعيا و الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق و الشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات بأسرها

١- إنما كانت علما لأن العله الغائيه فى أى موضع كان هى العلم بثمره الفعل و لما كانت العله الغائيه فى هذا الفعل المطلق هى الذات الأقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذى هو علمه الكمالى الإجمالى بمعلولاته عند المشاءين و ليس المراد العلم التفصيلى بها الذى هو الصور المرتسمه ليست عين ذاته و عندنا علمه بذاته علمه الإجمالى بمعلولاته فى عين الكشف التفصيلى لأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى و أتم و إنما قال بنظام الخير لأن العله الغائيه فى جميع المواضع هى العلم بالخير المترتب على الفعل و الفعل هنا وجود كله خير- و يترتب عليه خير الخيرات و إنما كان هذا العلم داعيا لأنه فعلى عله للفعل غير محتاج إلى رويه، س ره

كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم و اعتراف مقر بوحدانيه الحق القديم - ف لِكُلِّ وَجْهَهُ هُوَ مُؤَلِّهَا يَحْنُ إِلَيْهَا و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها و إليها الإشاره فى الصحيفه الإلهيه بقوله تعالى وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و بيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبره و الإنيات الصوريه لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيريه هويته المستفاده عن ما هو الخير الأول - نافرا عن النقص الخاص به الذى هو شريته المنبعثه من الهولى و الأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق - فلو لا أن الخيريه بذاتها معشوقه لما توخته الطباع و ما اقتصرت الهمم على إيثارها فى جميع التصرفات و الخير بالحقيقه مبدأ هذا العشق له و الشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين و التآحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه و ينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصه الإمكانيه أو المطلق و هو الخير الواجبي و الوجود الصرف الذى لا يصحبه شوب شريه و عدم و النور الحقيقى بلا - ظلمه و عله العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق و كلما زادت الخيريه و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقيه و زادت العاشقيه للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوه و الإمكان إذ هو الغايه فى الخيريه فهو الغايه فى المعشوقيه و الغايه فى العاشقيه فإذا عشقه له أكمل عشق و أوفاه و الصفات الإلهيه على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الذات و الوجود و سائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا عنه فأعظم الممكنات عشقا هى العقول الفعاله القابله لتجلى النور الإلهى بغير وسط و بلا رويه و استعانه بحس أو تخيل و هى الفاعله للأمر المتأخره السافله بالمقدمه العالیه و للخسيسه بالشريفه ثم النفوس العالیه الإلهيه بتوسط العقل الفعال - عند إخراجها من القوه إلى الفعل و إعطائها القوه على التصور و التمثل و إمساك

المتمثل فيها و الطمأنينه إليه و بعدها القوى الحيوانيه ثم النباتيه فلكل واحده منها(١) عباده إلهيه يصلح لها و يليق بها و تشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى- و حكاية عن تدبيرها للأشياء فعباده الموجودات العلويه سيجىء بيانها فى موضعه- و أما السفليه فكل منها انقياد للعالي و خضوع و إطاعه لما هو أشرف منها و أقرب إلى العالم الأعلى و رشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنيه و قبولها للنقش و الطبع و انقيادها للإذابه و الطرق فهذه إقرارها بالمبدئ و خضوعها و خشوعها فكل ما هو أسرع للقبول و أنور و أحسن الصوره فهو أجل و كلما هو فى غفله عن ذلك- و لا- ينتفع به كالصخر و الحجاره فهو أدون ثم إلى القوى النباتيه و ما يظهر منها الحركات و ذهابها يمينا و شمالا مع الهواء كما فى الفرس-

درخت سرو بباد شمال پندارى همى فشاند دست و همى گذارد كام

فهو ساجد و راع و مسبح و مقدس باصطكاك أوراقه و حركات قضبانه و ما يديه من أزهاره و أنواره و تسليم ثمرته إلى الحيوان و العاصى منه ما لا- ينتفع به و لا- يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان و خدمته للإنسان و ذهابه معه حيث ما ذهب و حمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا- بشق الأنفس و منه عاص و متكبر جاهد لطاعه الإنسان كالسباع و أنواع الوحوش ثم إلى عباده الإنسان و تشببه بالمبدئ الأعلى فى العلم و العمل و إدراكه للمعلومات و تجرده عن الجسمانيات فعبادته(٢) أجل العبادات

١- هذه عباده فطريه تكوينيه لا- سبيل فيها إلا- إلى الطاعه فإن الأوامر و النواهي إما تشريعيه تكليفيه و إما تكوينيه فطريه فكل الماهيات مفطوره على قبول كلمه كن و هى أمر الله الوجودى و كل المواد مجبوله على قبول كلمات القوى الفعلية و هى أوامر الله المتعلقة بالمواد و جميعها أوامر تسخيريه فكما أن الحكم الشرعى خطاب الله المتعلقة بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التسخيرى المتعلقة بالماهيات و المواد من حيث الوجود و الإمكان الوجود من هناك و الإمكان من هنا، س ره

٢- قيد بالأرضيه و الحيوانيه لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك و الفلكيات اللاتى لا يغشاها نوم العيون و لا فتره الأبدان عبت على الدوام لله تعالى و ما مسها أعياء و لغوب و أين معرفته من معرفه الملائكه المعصومين سيما المقربين كما قيل. S\ دوست كجا و تو كجا اى دغل\ نور أزل را چه به بل هم أضل\ لكن فى هذا النوع الأخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك. S\ نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل\ آنچه در سر سويداى بنى آدم از و است\ و هم خلاصه عباد الله المعبود و نخبه عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا- S\ روح القدس فى جنان الصاقوره\ ذاق من حدائقنا الباكوره\ Z و فى رئيسهم و سيدهم قيل- S\ احمد ار بگشايد آن پر جليل\ تا ابد مدهوش ماند جبرئيل\ بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى قدس سره- S\ روز و شب اين هفت پرگار اى پسر\ از برای تو است بر كار اى پسر\ طاعت روحانيان از بهر تست\ خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست\ قدسيان يكسر سجودت کرده اند\ Z جزء و كل غرق وجودت کرده اند\ Z از حقارت سوى خود منگر بسى\ Z ز آنکه ممکن نیست پیش از تو كسى\ Z ظاهره جزو است و باطن كل كل\ Z خویش را قاصر مبین در عين ذل\ Z چون در آيد وقت رفعتهاى كل\ Z از وجود تست خلقتهاى كل\ Z . و السر فى ذلك أن الإنسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الأعظم و هو اسم الجلاله و الملك تحت الأسماء التنزيهيه كالسبوح القدوس و الفلك تحت الدائم الرافع الرب و نحوها فالإنسان معلم بجميع الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه ألا ترى أن

روح الفلك دائما روح مضاف و روح هذا من الإنسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعي بل المثالى بل عن العالمين  
الصوريين فيخلع النعلين و يطرح الكونين و الملك المقرب و إن كان روحا مطلقا إلا أنه ليس معلما بجميع الأسماء التنزيهيه و  
التشبيهيه هؤلاء الصنف هم الخواتم فى السلسله الصعوديه و هم العقول الصاعده الغنيه عن استعمال البدن و آلاته و كأنهم وهم  
فى جلايب أبدانهم قد نضوها فهم بإزاء العقول التى هى فواتح السلسله النزوليه و إن بقى حجاب ما فسيرفع رأسا كما قال على  
ع عند الخلع : فزت و رب الكعبه فعبادتهم كيفأ أجل من عباده الفلك فرب قليل من خالص العمل يرجح على الكثير كثره وافره  
كذا المعرفه بالنسبه إلى الملك فإن الإنسان الكامل يعرف الله تعالى بجميع أسمائه و حينئذ فلعل مراده قدس سره الإنسان  
البشرى بما هو بشر، س ره

الأرضيه و معرفته أعظم المعارف الحيوانيه و له فضيله النطق و شرف القدره و كمال الخلقه و المنهمك منه فى المعصيه يكون  
أخس [أخسر] من الحيوان و النبات و المعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنيه قبلت الصوره و هو لم

يقبلها و الشجره ساجده راعه لربها و هو لم يسجد و الحيوان طائع للإنسان و هو لم يطع لربه و لا عرفه و لا وحده نعوذ بالله من هذه الغفله و النسيان فتشبهه بالمبدإ بحسب القوه النظرية فى إدراك المعقولات و بحسب القوه العمليه فى تصريفه البدن و قواه كتصريفه القوه الحسيه لينترع من الجزئيات أمورا كليه و باستعانتة بالقوه المتخيله فى تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقليه و كتكليفه القوه الشهويه المباحه من غير قصد بالذات إلى اللذنه بل بالتشبهه بالعله الأولى فى استبقاء الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى و كتكليفه القوه الغضبيه - منازعه الأبطال و اعتناق القتال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه و يظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقيه مثل تصور المعقولات و النزوع إلى الممات و حب الآخره و جوار الرحمن فافهم ما ذكرناه ففهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها و إن كان فى صوره الإقناع و الخطابه من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان و بالجمله المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا- أو نفوسا أو أجراما فلكيه أو عنصرية لها تشبهه بالمبدإ الأعلى و عشق طبيعى و شوق غريزى إلى طاعه العله الأولى و دين فطرى و مذهب جبلى فى الحركه نحوها و الدوران عليها و قد صرح الشيخ فى عده مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضيه كالنفوس الفلكيه فى أن الغايه فى أفعالها ما فوقها إذ الطباع و النفوس الأرضيه لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمه لها بل الغايه فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها- كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى و من هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غايه جميع المحركات من القوى العالیه و السافله فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهه توجه الأشياء المحركه إليها لا إلى ما تحتها(١) فيكون

١- و البرهان عليه أن الشىء لا- يكون مقصودا إلا- لاستقلاله و من المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطة بالنسبه إلى الواجب تعالى و نسب وجوده من حيث هى موجوده فالواجب هو المقصود الحقيقى بها، ط مده



غايه بهذا المعنى أيضا و بهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالطبيعه الأرضيه كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك- فى أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته فى الوجود كالأين مثلا بل غايته و مطلوبه كونه على أفضل ما يمكن فى حقه و يلانم له كما أشار إليه المعلم الثانى أبو نصر فى الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها و الأرض بروجانها كيف و لا- شىء إلا- و نجد فيه شوقا إلى محبوب- و تحننا إلى مرغوب طبعاً و إرادته قال بعض العرفاء لعمرى إن السماء بسرعه دورانها و شدة وجدها و الأرض بفرط سكونها لسيان فى هذا الشأن و لعمر إلهك لقد اتصل بالسماء و الأرض من لذيذ ما نالتنا من تجلى جمال الأول ما طربت به السماء طرباً و رقصاً فهى بعد و فى ذلك الرقص و النشاط و غشى به على الأرض لقوه الوارد- فألقيت مطروحه على البساط و سريان لذه التجلى عبدهما و مشاهده لطف الأزل- هى التى سلبت أفئدتهم كما قيل فى الشعر-

فذلك من عميم اللطف شكرو هذا من رحيق الشوق سكر

. فإن قلت الغايه و إن كانت بحسب الشئيه متقدمه على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخره عن الفعل مترتبه عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا و غايه لزم أن يكون متقدما على الوجود الممكنات بالذات متأخرا عنها كذلك فيكون شىء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت قد مر أن تأخر الغايه عن الفعل وجوداً و ترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات و أما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا- يلزم بل الغايه فى المعلولات الإبداعيه تتقدم عليها علماً و وجوداً باعتبارين و فى الكائنات تتأخر عنها وجوداً و إن تقدمت عليها علماً و لك(١) أن تقول إن الواجب تعالى أول الأوائل

---

١- الأولى أن يقال هو تعالى بحسب الوجود النفسى أول الأوائل و بحسب وجوده الربطى لنا آخر الأواخر إذ القربه المحضه هى التخلق بأخلاق الله و كان المصنف عبر عنه بالتشبه بالمبدأ، س ره

من جهه كونه عله فاعليه لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه و عله غائيه و غرضا لها- و هو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غايه و فائده تقصده الأشياء و تتشوق إليه طبعاً و إرادته لأنه الخير المحض و المعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الأوليه و شوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانويه ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان و قد علمت الفرق بين الغايه الذاتيه و الغايه العرضيه.

### شكوك و إزاحات:

#### إشاره

قد تحقق لديك أن كل فاعل يفعل فعلاً لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما (١) يستكمل به يجب أن يكون أشرف و أعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه و إن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضروره فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مطنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه و هو محال فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحه من قصد الطبيب في معالجه شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقداً أنه قد استفيدت الصحه من قصده إياها و كونها غرضاً له في

١- إن قلت الكاتب يكتب لغرض هو أخذ الأجره و أخذ الأجره كيف يكون أشرف من الإنسان أو الجواد يبذل لتحصيل خصله الإجاهه و هي كيف تكون أشرف من الإنسان و هو لا أقل جوهر و هما عرضان. قلت لو لا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الغنى و الغنى أكمل من المحتاج و الجواد بالقوه يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود بنحو الحال يقصد ذا الجود بنحو الملكه و بالجملة فالإنسان يطلب الإنسان. و ثانياً أنه قدس سره قد أومى إلى جواب آخر بقوله يكون القصد أعلى من المقصود فالفاعل بالحقيقه هو القصد، س ره

تدبيرها فاعلم أن قصد الطبيب و غرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهيه المادة لا غير و المفيد دائما أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أحسن من القاصد.

جواب بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء (١).

سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقه الذاتيه متحققه بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون (٢) الفاعل بحسب ذاته جوهرأ أشرف رفيعا مما قصده- و بحسب مخالطه المواد و قواها الحسيه و الخياليه التي هي في الحقيقه يوجب القصد- إليه يكون أحسن منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غايه من الإتقان و نهايه من التدبير و الإحكام و ليس لأحد أن ينكر

١- أى أنه موجود بوجود قياسي لا بوجود نفسى لأن الغلط و الخطاء كذلك مثلا الإنسان الذى هو أشرف جوهرأ من أن يتلوث بقذاره الفحشاء يخالط الخيال و الوهم فيخيل إليه أن من كماله الإتيان بالفحشاء و التلذذ بلذتها ثم يغلط فيحسب أنه بجوهره الشريف يقصد ذلك و يستكمل به و واقعه استكمال الوهم بما يتوهمه من لذه و استكمال القوه الجسمانيه بما لها من الغايه، ط مده

٢- إن قلت هذا الجواب يتعلق شديدا بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهذا السؤال. قلت تعلقه بهذا لأجل أن هذا السؤال كان مضمونه أن الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل و الفاعل أقوى و أكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به و إن كان أحسن و أدون عن الفاعل فمضمون الجواب أن الفاعل الذى كالفنفس الناطقه القدسيه بحسب جوهر ذاته ليس فاعلا لفعل جزئى لغرض جزئى ليكون الفعل الجزئى و سيله لنيله الغرض الجزئى الدائر و يكون معلولا- فى فاعليته لذلك الغرض و يستكمل و ذلك كله لا- يجوز على القدسى بما هو قدسى و أما من حيث المخالطه بالمواد- فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئى المعلل بالغرض الجزئى لأن شأنه الاستكمال و أما كون هذا الجواب متعلقا بالسؤال الذى قبله أيضا فلا ضير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجابا بجوابين، س ره

الآثار العجيبه الحاصله فى تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح و الحكم- كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق و الأنفس و منافعها التى بعضها بينه و بعضها مبيته- و قد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسه للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسطه للتفكر و مؤخره للتذكر و الحنجره للصوت و الخيشوم للاستنشاق و الأسنان للمضغ و الريه للنفس و البدن للنفس و النفس لمعرفه البارى جل كبرياؤه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سيما الشمس و القمر مما لا تفى بذكره الألسنه و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

جواب الواجب تعالى و إن لم يكن فى فعله غايه غير ذاته و لا لميه مصلحيه من المنافع و المصالح التى نعلمه أو لا نعلمه و هو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا- تحصل منه الأشياء إلا- على أتم ما ينبغى و أبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضروريه كوجود العقل للإنسان و وجود النبى للأمه أو غير ضروريه و لكنها مستحسنه كإنبات الشعر على الحاجبين و تعبير الأخمص من القدمين و مع ذلك فإنه عالم بكل خفى و جلى لا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات و الأرض كما سيجىء كيف و عنايه كل عله لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها و لا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض و لا أن تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كانت تعلمه و ترضى به فكما أن الأجسام الطبيعیه من الماء و النار و الشمس و القمر إنما تفعل أفعالها من التبريد و التسخين و التنوير لحفظ كمالاتها- لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل و للأرض من كأس الكرام نصيب و كذا مقصود ملكوت السماوات فى تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعه الله تعالى و التشبه بالخير الأقصى- و لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس-

عالم بخروش (١) لا إله إلا هو است

غافل بگمان که دشمن است او یا دوست

١- و ذلك لأن حقيقه وجود العالم حقيقه مبسوطه تمتنع عليها العدم و حقيقه الوجود التى هى الوجوب و ظهوره تنادى و تشهد بالتوحيد و هو عين الهويه و بها للعالم الذى هو الماهيات ظهور و هويه بالعرض لا بالحقيقه لأن شئيه الماهيه بذاتها لا موجوده و لا معدومه بل و لا جزئيه و لا كليه و سيأتى أنه بذاته المستجمعه مع جميع الأشياء و هو معكم أينما كنتم و أما قوله غافل بگمان که دشمنست اين يا دوست فكلمه ياء الفارسيه بمنزله أو للتقسيم لا للترديد يعنى غافل پندارد که اين دشمنست و آن دوست و نداند که همه ظهور صفات دوست حقيقى است، س ره

دريا بوجود خویش موجی داردخس پندارد كه این كشاكش با اوست

فالواجب تعالى يلزم (١) من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير و جود حصول الأشياء على الوجه الأتم و النظام الأقوم فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضيه إن أريد بالغايه ما يقتضى فاعليه الفاعل و ذاتيته و إن أريد بها (٢) ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود (٣) مبادئ الشرور و غيرها فى الطبائع الهيولانيه.

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادئ على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصوره لتلك المبادئ إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادئ بعضها طبائع جسمانيه لا شعور لها أصلا بما يتوجه إليه.

جواب نفى الشعور مطلقا عنها مما لا- سبيل لنا إليه بل الفحص و النظر يوجبانه فإن الطبيعه لو لم يكن لها فى أفعالها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضروره و إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرا فله نحو من الثبوت أولا (٤) المستلزم لنحو من الشعور و إن

١- تعقله أو علمه فعلى، س ره

٢- هذا إشاره إلى ما أقمنا عليه البرهان أن للغايه تحققا فى مرتبه الفعل و هو كمال وجود الفعل الذى ينتهى إليه و بحذائه غايه فى الفاعل غير منفصل من ذاته و الواجب تعالى لفعله غايه ينتهى إليها لكن غايته بحسب ذاته ليس إلا ذاته، ط مده

٣- مثال للعرضى فإن الشر مجعول فى انقضاء الإلهى بالعرض، س ره

٤- أما الثبوت فلأن معطى الشىء ليس فاقدا له و المقتضى مقتضى لذات المقتضى فوجود الحراره كامن فى وجود القوه المسخنه الناريه و وجود البروده فى وجود القوه المبرده المائيه- و قس البواقى و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرك هو النيل و الوجدان و هنا علم ما على جمع ما و حضور ما و قد تحقق، س ره

لم يكن على سبيل الرويه و القصد بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد(١) وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنِّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ثم إنه(٢) بناء على قاعده التوحيد- الذى نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبه من الشعور- كما أن لكل منها مرتبه من الوجود و الظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياء- و العلم و القدره و الإراده مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى و هو بذاته(٣) المتصفه بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالى صفاته غايه الأمر أن تلك الصفات فى الموجودات متفاوتة ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوه و ضعفا سؤال قد يستدل من جهة أحكام الفعل و إتقانه على رويه الفاعل و قصده

١- أى بناء على قرائه يفقهون بياء الغيبه، س ره

٢- فإنه إذا كان وجود ذره الهباء و وجود الدره البيضاء أعنى الحقيقه التى بها طرد العدم- عن هيولى الكل و العقل الكلى سنخا واحدا كنوع واحد بمقتضى اشتراط السنخيه بين العله و المعلول فإن عله الوجود وجود و عله العدم عدم و عله الماهيه ماهيه و كان وجود الدره البيضاء علما كان وجود ذره الهواء أيضا علما لأن هذا من سنخ ذلك إلا أن العلم فى كل قابل بحسبه لأن الوجود فى كل بحسبه أنزل من السماء ماء فسالت أوديه بقدرها و كذا إذا كان ذلك عشقا كان هذا عشقا- و قس عليه و بهذا الطريق أثبت عشق الهيولى بالصوره فيما سبق فتذكر، س ره

٣- إشاره إلى المرموز الذى يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد إله زيد إذ حقيقه الوجود الصريف- التى هى عين ذاته سبحانه إنما هى الوجود الموجود بالحقيقه و ما سواها ليس له فى مرتبه ذاته الفاقره حظ من حقيقه الوجود و إلا لزم المماثله الموجبه للتركيب و الافتقار و التحديد و الاضطرار- فيصير القاهر مقهورا و الواجد ممكنا و إذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه فى مرتبه نفسه حظ من حقيقه الوجود و الموجوديه لا- يتصور إلا- بالوجود و الوجود بما هو وجود لا- يتصور له ثان و لا يتعدد- كما أومأنا إليه و أظهرنا فلا يمكن أن يوجد إلا بالوجود الصريف الذى هو حقيقه الحق الحقيقى القيومى وحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى أنه الذى يتقوم و يتحصل و يوجد به الأشياء يا من كل شيء قائم به يا من كل شيء موجود به و هذا بالحقيقه هو المعنى المقصود من كون وجود كل ممكن زائدا على ذاته خارجا عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة فى الذهن و الاعتبار فاعتبر فإنه غامض جدا، ن ره

فكيف لا يكون أفعال المبادئ الذاتيه على سبيل القصد و الرويه.

جواب هذا(١) استدلال يحسن به مخاطبه الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراك الغايات الحقيقيه و مبادئها قد مر أن لكل فعل غايه و ثمره سواء كان مع الرويه أو بدونها.

### زياده تبصره:

قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذى ابتدأ الأمر و إليه ينساق الوجود و انكشف أنه هو الغايه القصوى بالمعنيين(٢) كما أنه الفاعل و العله الغائيه لكل و الفرق(٣) بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتيه و العرضيه و الآخر بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفانى لغيره فهو الأول بالإضافه إلى الوجود إذ صدر منه و لأجله

١- يذكر فى علم الكلام و ليس برهاناً لأن أفعال الطبائع فى غايه الأحكام و الإتقان عند ذوى البصائر و لا رويه لها، س ره

٢- الأولى بمعنيين بحذف اللام كما لا يخفى، س ره

٣- أى بينهما فرق اعتبارى من وجهين كل منهما مؤسس الاثنييه و محصلها كأنه فصل مقسم للغايه بمعنى المنتهى إليه للحركات و الأفعال و الطلبات لا أن ما به الافتراق المذكور من الطوارى بين الاثنييه و كذا الفرق بين الوجهين اعتبارى من باب سبك اعتبارى من اعتبارى. و خلاصه ما ذكر من زياده التبصره إلى التذنيب أن الغايه الأخيره لجميع العالم لها ثلاثه معان. أحدها العله الغائيه و قد علمت اعتبار السبق فى علم الفاعل فيها و أنها علمه السابق الفعلى بوجه الخير فى النظام الكلى. و ثانيها الغايه بمعنى ما ينتهى إليه الفعل و يعتبر فيها النهايه و هذا قسماً أحدهما ما ينتهى إليه الفعل بالذات و الآخر ما ينتهى إليه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتيه و العرضيه و بحسب الوجود العيني لذاته و التحقق العرفانى لغيره يعنى وجوده العيني النفسى لذاته ما ينتهى إليه بالذات هذا الفعل الكلى و الإيجاد المطلق و وجوده الرابطى لغيره معروفاً ما ينتهى إليه بالعرض و إنما مغايره هاتين الغائيتين ما دام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض أو العلم الحضورى من باب علم الفانى بالمفنى لا يبقى شىء حتى يتحقق وجود رابط و المعروفيه صفه آتية له تعالى كالعلم، س ره

الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد و هو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه- فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة- فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة و أول في الوجود و الله عز و جل حيث أنبأنا عن غايه وجود العالم بالمعنى الثانى

: قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فدلنا على أنه الغايه القصى لوجود العالم معروفا- كما أنه الفاعل و العله الغائيه له موجودا و دلنا أيضا على بعض الغايات المتوسطه-

بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك

فالغايه الأخيره بالمعاني الثلاثه لوجود العالم إنما هى وجوده تعالى و لقاء الآخره و لذلك بنى العالم و لأجله نظم النظام و إليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأمور.

#### تذنيب:

قد تبين أن الموجودات العالميه كلها بحسب فطرتها الأصلية- متوجهه نحو غايات حقه و أغراض صحيحه بل الغايه فى الجميع شىء واحد هو الخير الأقصى فليعلم (١) إن هاهنا غايات أخر وهميه كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس فهم سالكون إليها فى لبس و عمايه من غير بصيره و درايه و هم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ولى الوجود فى شقاق فهم ليسوا عباد الله فى الحقيقه و لا الله مولاهم و سيدهم و حيث ما يتولونه فله لا محاله ولى الشيطان من الطواغيت فإن شئت سمهم عبده الهوى- و إن شئت سمهم عبده الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله و أحب لقاءه و جرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقى تولاهم و هو يتولى الصالحين و من تعدى ذلك و طغى و تولى الطواغيت و اتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده و وجه إليه كما فى قوله تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ و إنك لتعلم أن النظامات الوهميه و الغايات الجزئيه تضحل و لا تبقى فكل من كان ولىه

١- هذا بحسب الأمر و النهى التكليفى التكوينى، س ره



الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأه الهيولانيه فكلما(١) أمعنت هذه النشأه فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاتا فيذهب به ممعنا فى وروده العدم منقلبا به فى الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله و إخواننا فى اليقين من متابعه الهوى- و الركون إلى زخارف الدنيا و جعلنا من عباده الصالحين و الذين يتولاهم برحمته يوم الدين

### فصل (٢٥) فى تتمه الكلام فى العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام

#### إشاره

فصل (٢٥) فى تتمه الكلام(٢) فى العله و المعلول و إظهار شىء من الخبايا فى هذا المقام قد سبق القول منا فى أن التأثير و التأثر بين أمرين قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض و المراد مما(٣) بالعرض حيث وقع فى كلامنا هو أن يكون اتصاف

١- لعلك تقول إن للنفس فى مقام خياله اقتدارا على التصوير كما سيأتى فى مباحث المعاد- و الملائم و المنافر بالحقيقه ما هو موجود لها و هو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض. فأقول هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبيعه فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت و يتوفى ماله و ولده فى الدنيا فلا يتسلى بخياله بل يتخزن أكثر و أيضا عقد قلبهم على فواتهما و ذلك الإيقان لا يفارقه و أيضا و هو أحكم و أيقن هؤلاء لا- يتمكنون من تخيل مألوفاتهم على صور معهوده لهم فى الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال اليتيم ظلما فى الدنيا يصير أكل النار فى الآخره كله فليس فى حسهم و خيالهم هناك إلا صور تجسم أعمالهم كما أن إثثار الزكاه هاهنا جلوس على شاطئ فهو العسل هناك و هذا من الضروريات و خاصيه تبدل النشأت كتبدل سنى القحط سبع بقرات عجاف فى الرؤيا و لولا هذا لكان كل من تصوره لفنون اللذائذ الجزئيه أتم- و لدقائقه أضبط أسعد و أفلح فهو باطل بالفطره، س ره

٢- هذه الخاتمه أجل ما فى هذه المرحله بل فى هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمه بالفاتحه و يبلغ كمال الكتاب حد النصاب فإن توفيه حق الجمع بين البرهان و بين الذوق و الوجدان- الذى هو يتعلم البرهان الديان إذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران و بين العقل و النقل حتى هذه الأسفار- شكر الله تعالى مساعى من أجاده، س ره

٣- اعلم أن الواسطه فى الثبوت كما مر هى التى توجب اتصاف ذى الواسطه بما فيه الواسطه من صفته بالحقيقه و لا يكون لها صحه سلب عنه كواسطه النار فى اتصاف الماء بالحراره. و الواسطه فى العروض ما هى بخلافه فيكون الاتصاف لعلاقه و يكون فيه صحه السلب حقيقه- و هى على أقسام. أحدها أن يكون الواسطه و ذو الواسطه موجودين بوجدين متباينين فى الوضع كالسفينه و جالسها فى الاتصاف بالحركه. و ثانيها أن يكونا موجودين بوجدين غير متباينين فى الوضع كالسواد و الآبنوس- فى الاتصاف بالأسوديه فإن السواد هو الأسود فى الحقيقه. و ثالثها أن يكون موجودين بوجد واحد كالفصل و الجنس فى باب التحصيل فإن جعلهما واحد و وجودهما واحد بدليل الحمل سيما فى البسائط و كالوجود و الماهيه فى باب التحقق و لما كان وواسطه الشخص فى تحقق الكلى الطبيعى من قبيل الثالث كان وجود الطبيعى عين وجود الشخص لا وجودا منعزلا عن وجودات أشخاصه كما زعمه الرجل الهمدانى المعاصر للشيخ الرئيس و لا أن وجود الطبيعى فى عالم الإبداع و هو وجود رب النوع كما توهم لأن الفرد الإبداعى أيضا شخص من الطبيعى و التفاوت بينه و بين هذه الأفراد الطبيعه بالتفاضل لا يقدر فى التماثل كما

فى الإنسان- الكامل و الإنسان الناقص و بالجمله فليس الوساطه من قبيل الوساطه فى الثبوت و لا من قبيل الأول و الثانى من الوساطه فى العروض إذ لا- وجود للطبيعى على حده لأن ذاته خاليه عن الوجود و العدم و لا يصير الوجود عينا و لا جزءا له و لكون الطبيعه منغمره الوجود فى شخصها- و عدم تشيىء وجودى لذاتها صار الوجود الحقيقى و هو التشخص الحقيقى تحققا لها فلم تكن الواسطه فى الثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز و لكن التجوز برهانى و بنظر شامخ عرفانى- و أما عند العقول المشوبه فهو يسمى حقيقه، س ره

الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا- حقيقيا إلا- أن له علاقة اتحاديه أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقه كاتصاف الجسم بالمساواه و عدمها بواسطة اتحاده بالمقدار و بالمشابهه و غيرها بواسطة اتحاده بالكيف و كاتصاف جالس السفينه بالحركه بواسطة ارتباطه معها و قد علمت من قبل أن اتصاف الماهيه بصفات الوجود من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و غيرها على النحو الذى يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضى المجازى من جهه علاقته اتحاديه بين الماهيه و الوجود و انكشف لك فى مباحث الجعل أن الجعل لا- يتعلق بالماهيه أصلا و لا يصلح لأن يكون متعلق الجعل و التأثير و الإفاضه و ما أشبه هذه إلا مرتبه من مراتب

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافه إمكانها الذاتى و سداجه قوتها الفطريه و بطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت المعدومات الممكنه إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود فى تلك الماهيات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشىء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمه الذوات على البصائر و العقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفه المظلمه الذوات المحجوبه لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبه من الوجود يظهر بها ماهيه من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا- يمكن الحكم على تلك الماهيه المنسوبه إليه المتحدده به نحو من الاتحاد بشىء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هى أو ليست إلا هى فليست هى لذاتها موجوده و لا معدومه و لا ظاهره و لا باطنه و لا قديمه و لا حادثه بمعنى ثبوت شىء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق فى حقها أزلا و أبدا بأن أريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكه الظهور بل جميع السلوب صادق فى حقها أزلا- و أبدا إذ لا- ذات لها حتى يثبت لها شىء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشىء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشىء وجود و إن كان على نحو الانصباع به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شىء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتيه و أوصافها الاعتباريه السابقه الأزليه من الإمكان و البطون و الظلمه و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصباعها بصفه الوجود و استنارتها به فقول بعض

المحققين من أهل الكشف و اليقين أن الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابته- لم يظهر ذواتها و لا- يظهر أبدا و إنما يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا- تشم رائحه الوجود أصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهيه بالوجود و لو فى وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوه على البصر و غلط فى الحكم من عدم الفرق بين الشىء- و ما يصحبه و يلزمه فكما أن لوازم الماهيات التى هى أمور اعتباريه لا- يحتاج ثبوتها و الحكم بها على الماهيه إلى جعل جاعل و تأثيره لا على الماهيه و لا على غيرها كما ذهب إلى كاهه الحكماء و المحققون و دلت عليه صريح عباراتهم و مسطوراتهم و من هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور و الأعدام عند الفلاسفه حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الذاتيه عندهم بجعل و إفاضه من المبدأ الأعلى الخالى عن القصور المقدس- عن النقض فى الأفعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلا- نحوا من أنحاء الوجود و مرتبه من مراتب الظهور و لا- ماهيه من الماهيات بل الماهيه يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل و إفاضه بها فالمتحقق و الصادر من المبدع الحق و الصانع المطلق إنما هو بالحقيقه الوجود دون الماهيه فنسبه المعلوليه إلى الماهيه بالمجاز الصرف كنسبه الموجوديه إليها.

و لا- يتوهم أحد أن نسبه الموجوديه إلى الماهيات كنسبه الأبيضييه إلى الجسم- حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضييه على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم فى مرتبه وجوده- و إن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به فى مرتبه وجود البياض لأن وجود شىء لشىء- متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه بخلاف الحكم على الماهيه بالموجوديه إذ لا- قيام للوجود بالمايه و لا وجود أيضا للماهيه قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود فى نفس الماهيه

فلا- وجه لاتصافها بالموجوديه الانتزاعيه فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهيه ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيه فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهيه الإنسان موجوده لأن الإنصاف بالشىء أعم من أن يكون بانضمام الصفه إلى الموصوف فى الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفه و كلا القسمين يستدعى وجود الموصوف فى ظرف الإنصاف ضروره- أن الشىء ما لم يكن موجودا فى الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص فى الخارج كما بينه بعض أجله المتأخرين- و الوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهيه فقد تحققت أن العله كيف تكون عله بالذات أى بالحقيقه و كيف تكون عله بالعرض أى بالمجاز و لا نزاع لأحد فى أن للعله جعل- و تأثيرا فى الممكن فالمجوعول إما الوجود أو الماهيه أو انضياف الماهيه إلى الوجود و اتصاف أحدهما بالآخر و لما بين بطلان القسمين الأخيرين- فلم يبق إلا- كون الوجود متعلق الجعل و الإفاضه دون غيره فقد وضح أن ليس فى الخارج إلا الأشخاص الوجوديه و قد بينا فى مبحث الماهيه أن الوجودات الخاصه بالإمكانيه هى بعينها مبادئ الفصول الذاتيه للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجوديه الجنس و الفصل و النوع و الذاتى و العرضى و يحكم بها عليها من جهه ذاتها أو عارضها الذى هو أيضا نحو من الوجود فلهذا(١)

١- فى كيفيه التركيب من الأجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال و أقوال بعد اتفاقهم على تمايزها فى العقل. أحدها أن الأجزاء العقلية متعدده و جودا و ماهيه فى العين. و ثانيها أنها فى العين متعدده ماهيه متحده و جودا بناء على كونها أجزاء محموله و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر. و ثالثها أنها فى العين متحده ماهيه و جودا و أما الذى ذكره المصنف قدس سره فهو رابع الأقوال و هو أن لا تحقق لماهياتها فى العين لا بنحو الوحده و لا بنحو الكثره بالذات و إن كان الكلى الطبيعى موجودا فى العين بالعرض فليس المتحقق بالذات فى العين إلا نحو وجود واحد بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لأجل تنبئه لمشاركات أقل أو أكثر صور تمايزه عند العقل- و ما تسمع منه قدس سره فى هذا الكتاب و سائر كتبه أن الفصل الحقيقى هو الوجود الخاص يشير إلى قوله هذا و ارتضائه القول الرابع فى هذا المقام، س ره

المعاني الجزئية أو الكليه الذاتيه أو العرضيه صور متمايزه عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل و اعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفه فى التباين و الاشتراك فيدرك من زيد تاره صورته شخصيه لا يشاركه فيها غيره و أخرى صورته يشاركه فيها عمرو و بكر و أخرى صورته يشاركها فيها الفرس و غيره و على هذا القياس فإن قيل هذا إنما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس فى الخارج لونه و فى آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا يصح أن يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحد و أما فى غيره فالذاتيات المتمايزه فى العقل - متمايزه بحسب الوجود فى الخارج و ليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات فى كونه جسما و يمتاز عنه بالنفس الحيوانيه و جعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذى مات و جسميته باقيه الوجود.

قلنا قد سبق أن المأخوذ على وجه كونه ماده غير المأخوذ على وجه كونه جنسا و ليس الكلام فى تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجى مع قطع النظر من الوجود الذهنى و الاعتبار العقلى و إنما كلام فى الثانى لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتى و محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقه و الحكمه الإلهيه المتعاليه عقلا كان أو نفسا أو صورته نوعيه من مراتب أضواء النور الحقيقى و تجليات الوجود القيومى الإلهى و حيث سطع نور الحق أظلم و انهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنه فى ذاتها وجودا بل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى أضواء و أظلال للوجود الحقيقى و النور الأحدى

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفه و تتميم الحكمة و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدى و البطلان الأزلى للماهيات الإمكانية و الأعيان الجوازية فكذلك هدانى ربي بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصر فى حقيقه واحده شخصيه لا شريك له فى الموجوديه الحقيقيه - و لا ثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقه عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبه إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبه الوجود(١) إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيره لأنها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من

---

١- المراد بالنسبه الإضافه الإشراقية لا النسبه المقوليه الاعتباريه كما لا يخفى و المراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل و الثانى هو الظلمه و الأول هو الوجود المنبسط - و الثانى هو الماهيات و الأعيان الثابته التى هى محل الظل و مجلى التجلى الإلهى و يمكن أن يكون هو اسما لا ضميرا راجعا إلى الظل أو العالم و المراد بالعينيه عدم البينونه المقوليه و أنه موجود بوجود الله تعالى لا بإيجاده من حيث إنه وجود منبسط و ظل بما هو ظل و هو من صقع الحق تعالى و آله - لحاظه لا ظهور لنفس الظل و لذا قال تعالى أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ و لم يقل إلى ظل ربك، س ره



حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل من صورته (١) شخص من امتد عنه يجهل من الحق أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا أَى يكون بحيث لا ينشأ (٢) منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً و هو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه فى نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجوديه- فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا و إنما قبضه إليه لأنه ظلّه فممنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق

١- فكل ما يتراءى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورته و آيه و حكاية لحقيقته أصيله ثابتة فى الأصل الذى يمتد عنه ذلك الظل سَدُّ نُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ محصله الصور الأعيانية التى يتراءى فى ذلك الظل و منه كل فى مرتبه من مراتبه إنما هى صور الحقائق الأصيلة التى هى مجتمعه فى وجود الشخص الذى يمتد عنه الظل و هو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الأجزاء و لا كشمول الكل بجزئياته بل بضرب أشرف يعبر عنه بسيط الحقيقه كل الأشياء فالعالم الأكبر بمنزله مرآت يتمادى وجه الحق و يتراءى فيها صور صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بالحقيقه ليست إلا أصول حقائق الأشياء العامليه فالعلم بحقائق تلك الأشياء و أحوالها يرجع بالحقيقه إلى العلم بالله تعالى و صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بحسب الحقيقه و الوجود عين ذاته سبحانه و تعالى عن مماثله الأشياء و مشابهتها و مما قررناه فى هذه الحاشيه ينكشف حقيقه حال مفاد الآيه الكريمة- وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا إِذِ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ يَحِيطُ بِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ الْعَالَمِيَةِ بِإِيجَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَ تِلْكَ الْإِحَاطَةُ مِنْهُ عَ يَأْذَنُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِنَّمَا هِيَ عَيْنُ مَعْرِفَتِهِ بِذَاتِ اللَّهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَائِهِ الْحَسَنَى فُورُودِ التَّفْسِيرِ تَارَهُ عَنِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بِالْحَقَائِقِ الْعَالَمِيَةِ وَ تَارَهُ بِحَقَائِقِ صِفَاتِهِ الْعُلْيَا وَ أَسْمَائِهِ الْحَسَنَى- و تارهُ بأسماء محمد و آلّه ص وجه وجهه بلا اختلاف و تعارض بل كل يعاضد الآخر و يرجع له فافهم إن كنت أهله، ن ره

٢- أى من جهه أنه ذو علم و مشيه و اختيار و أن الإمساك فى سنه من حيث كونه حكيما جوادا باسط اليدين بالرحمه محالا أو المعنى لو شاء لجعله ساكنا لكن شاء و جعله ساكنا إذ جف القلم بما هو كائن فكما كان فى الأزل ساكنا و فى الأبد ساكنا فالآن كما كان و سيكون يعرف ذلك من يسمع الآن نداءه لمن الملك اليوم بلا انتظار و دخل فى الاستثناء الذى بعد قوله تعالى فَصَيَّرَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَالشرطيه من قبيل قوله تعالى إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ\* و قولهم إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ففعل بمقتضى جوده و حكمته و نحو ذلك، س ره

فى أعيان الممكنات فمن حيث هويه الحق هو وجوده و من حيث اختلاف المعانى و الأحوال المفهومه منها المنتزعه عنها بحسب العقل الفكرى و القوه الحسيه فهو أعيان الممكنات الباطله الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ما سوى الحق و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون- و الأولياء المحققون و سيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى

### نقل كلام لتقريب مرام:

قال بعض أهل الكشف و اليقين اعلم أن الأمور الكليه و الماهيات (١) الإمكانيه و إن لم يكن لها وجود فى عينها- فهى معقوله معلومه بلا شك فى الذهن فهى باطنه لا يزال عن الوجود العينى و لها الحكم و الأثر (٢) فى كل ما له وجود عينى بل هو عينها لا غيرها أعنى أعيان الموجودات العينية و لم تزل عن كونها معقوله فى نفسها فهى الظاهره من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنه من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود

- ١- عطف تفسيرى لأن الكلى الطبيعى هو الماهيه من حيث هى لأنه المعروض للكليه، س ره
- ٢- من المتداولات فى ألسنه العرفاء أن الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته ليست موجوده و لكن لها الحكم و الأثر- خدا را زين معما پرده بردار- فحله أن أحكامها من الإمكان و التحديد و الكثره و غيرها ظاهره لدى الأذهان باعتبار أنها و أن ليس لها وجود بالذات فليس لها بهذا الاعتبار أحكام و آثار لكن لها تحقق بالعرض- باعتبار سرايه حكم الوجود إليها فتحققها بمعنى تحقق منشأ انتزاعها و هذا القدر يصحح أحكامها و آثارها و كون هذا الأحكام و الآثار لها و من خواصها معلوم لأن الإمكان و هو سلب ضروره الوجود و العدم ليس حكم الوجود الذى حكمه ضروره الوجود لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال و التحديد للماهيه و بالماهييه لا- للوجود و بالوجود و الوجود لا يتكثر بنفسه بل لو تكثر بتكثر الموضوعات و قس عليه نظائرها، س ره

عيني بهذه الأمور الكليه التي لا يمكن رفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن أن تكون معقوله سواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت إذ نسبه الموقت و غير الموقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبه واحده- غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبه (١) العلم إلى العالم و الحياه إلى الحى- فالحياء حقيقه معقوله و العلم حقيقه معقوله متميزه عن الحياه كما أن الحياه متميزه عنه ثم نقول فى الحق تعالى إن له علما و حياه فهو الحى العالم و فى الملك إن له حياه و علما فهو الحى العالم و حقيقه العلم واحده و حقيقه الحياه واحده و نسبتهما إلى العالم و الحى نسبه واحده و نقول فى علم الحق أنه قديم و فى علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحدثته الإضافه من الحكم فى هذه الحقيقه المعقوله و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام- أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به و محكوما عليه و معلوم أن هذه الأمور الكليه و إن كانت معقوله فإنها معدومه العين موجوده الحكم كما هى محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم فى الأعيان الموجوده- و لا يقبل (٢) التفصيل و لا التجزى فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها فى كل

١- تنظير للمقام فإن مفاهيم الحياه و العلم و القدره و نحوها فى الواجب تعالى نطائر الماهيات الإمكانيه فى الوجودات الخاصه فى أنها مفاهيم منتزعه من الوجود الواجب كما سيقوله المصنف قدس سره فى بيان كلام هذا المكاشف و يؤمى إليه قول هذا المكاشف و الحياه حقيقه معقوله فكان مفاهيم الصفات بما هى مفاهيم كالماهيه للحقيقه الوجوديه الوجوبيه فالكاف فى قوله قدس سره كنسبه العلم للتشبيه و يمكن أن يكون للتمثيل بأن يكون المطلوب مجرد سرايه حكم الموجود العيني إلى المعقول و بالعكس فسرايه حكم العيني إلى المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقديم و الحادث و عكسه استحقاقهما حمل العالم بسبب العلم، س ره

٢- فإن كل شخص من نوع حامل ماهيه ذلك النوع بشرائها و قول الحكماء نسبه الكلى الطبيعى إلى الأشخاص نسبه الآباء إلى الأولاد لا- أب واحد معناه أن له حصصا و الحصه حقيقتها العرفيه الخاصه لا- العامه و لا اللغويه ليست جزء الطبيعه بل لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار فإنها نفس الطبيعه- مقيده بالخصوصيات الصنفيه أو الشخصيه بحيث يكون القيد خارجا و التقييد داخلا ثم التقييد بما هو تقييد مأخوذ لا بما هو قيد فيكون الحصه فى المفاهيم الإمكانيه آيه الإضافه الإشراقية و التجلى الإلهى فى الحقيقه الوجوديه، س ره

موصوف بها كالإنسانيه فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقوله و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني- و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت و هى نسبه عدميه فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب (١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العيني هناك- و ما ثمه جامع و قد وجد الارتباط (٢) بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامه البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحاً و تلويحاً أن الماهيات الكليه التى هى غير الموجودات العينييه- لا حظ لها من الوجود العيني و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التى هى الموجودات العينييه و اتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذى هو الوجود

١- و كيف لا و الوجود مشترك معنوى و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و هذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحده الوجود بأنه إذا جاز الاتحاد بين الماهيات و الوجود و هما سنخان متخالفان أحدهما حيثه الإباء عن العدم و الآخر حيثه عدم الإباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحده و هى سنخ واحد، س ره

٢- سبحان من ربط الماهيات بالوجودات و الكليات بالجزئيات من دون ربط و جهه جامعه بينها بالبينونه التامه التى هى البينونه الصفتيه و هذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعاديات و هو بعينه ضرب من تفريقه بين المتداينات فإن الكلى إنما هو بعينه عين الجزئى بما هو جزئى له و ذاته- و التفاوت بينهما إنما هو بمجرد نحوى الإدراك فافهم إن كنت أهلاً لذكاءك و لا يمكن أن يفهمه إلا الرجل الراسخ فى الحكمه النضجه الحقه و لا يخفى أن جهه المعاده هاهنا هى بعينها جهه المداناه- و هذا الذى ألقينا إليك إنما هو آيه من آيات كونه سبحانه جامعاً بين المتقابلات فى صفاته العليا و أسمائه الحسنى من جهه واحده هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و كذلك حكم الوجود فى النسبه إلى الموجودات العاليه الدائره الزائله من المعقولات العشر فإنه يكون فى كل منها بحكمه- مع تقدسه و تنزهه عن صفه الإمكان و وصمه الحدثان و هذا أيضاً ضرب من ضروب الجمع بين المتعاديات بلا جهه جامعه، س ره

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدره و الحياه و غيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياه و قوه الإحساس و التحريك و القدره على المشى و الكتابه و غيرها إلا أن وجود الواجب فى غاية الكمال و التمام و هو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج فى انتزاع صفاته و أسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكماليه و الصفات الجلاليه التى هى عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته عليه و يحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التى هى أيضا من أشعه كبريائه- و ظلال نوره و بهائه فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكليه المسماة بالذاتيات- إن كان منتزعه من نفس وجود شىء أو بالعرضيات إن كانت منتزعه من أمر لا-حق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها و لا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق و فيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذاتها من مراتب ظهوراته و تجلياته تعالى و استفيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء و تعيينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينيه كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثانى.

و مما يفهم أيضا من كلامه و بسط القول فيه فى موضع آخر أن كلا من العين الثابته و الوجود العينى متعاكس الحكم إلى الآخر يعنى أن الماهيه يتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود يتصف بالماهيه و بعض نعوتها و هذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر(١) الذى(٢) هو محل حيره العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعه

- ١- فى اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالى من كل عين فى الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التى تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شىء إلا بما علمه من عينه فى حال ثبوتها فى العلم و قد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب و النصب و التعب و إذا عرفت هذا عرفت أنه مغاير لسر صدور بعض الشرور و التأسيس خير من التأكيد، س ره
- ٢- قال سبحانه ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك و قال قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً و قال ما تشاؤون إلا أن يشاء الله\* و قال سبحانه يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ قوله فمن نفسك أى من عينك، ن ره

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائد كلامه- أن جهه الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهيه فالعليه و المعلوليه بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقه الوجود كما أن جهه الاتحاد(١) بين الشيين أيضا في الحقيقه هي الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبه أحكام الوحده من غلبه أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشاره في كلام الشيخ في تفسيره لسوره المعوذتين حيث قال فالق ظلمه العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقه في هويته بالقصد الأول و أول الموجودات الصادره عنه هو قضاؤه و ليس فيه شر أصلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول- و هو الكدوره اللازمه لماهيه المنشأ من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل- بسطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزله لمعات نور جماله و جلاله و سطوعات شمس مجده و كماله و الكدورات اللازمه للماهيات إشاره إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضروره الوجود و العدم عن الذات المنصبغه بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد ب **صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَلَا شَكَّ فِي أَنْ لَا ظَلْمَ أَظْلَمَ مِنَ السَّلْبِ** و أشار في قوله لماهيه المنشأ عن هويته إلى أن الصادر عن المبدأ الأول و الموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا- ماهيه الكليه بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج و تأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

---

١- في جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانسا أو تساويا و نحوها مما لم يتعارف الحمل فيها، س ره

## فصل (٢٦) فى الكشف عما هو البغية القسوى و الغايه العظمى من المباحث الماضيه

### اشاره

اعلم أيها السالك بأقدام النظر و الساعى إلى طاعه الله سبحانه و الانخراط فى سلك المهيميين فى ملاحظه كبرياته و المستغرقين فى بحار عظمته و بهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقه ما يكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضا بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا- لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك (١) المعلوم له هو ما يكون بذاته أثرا و مفاضلا- شيء آخر غير المسمى معلولا- يكون هو بالذات أثرا حتى يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلوم بالذات إلا أحدهما فقط دون الثانى إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلوم بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العله عن كل ما لا يدخل فى عليتها و تأثيرها- أى كونها بما هى عله و مؤثره و جردنا المعلوم عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليتها- ظهر لنا أن كل عله بذاتها و حقيقته و كل معلول معلول بذاته و حقيقته فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلوم ليست لحقيقته هويه مباينه- لحقيقه عله المفيضه إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هويه ذات المعلوم مع قطع النظر عن هويه موجدتها فيكون هويتان مستقلتان فى التعقل إحداهما مفيضه و الآخر مفاضه إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلوم ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه

١- و معلوم أن الأثر ليس شيئا على حياله بل هو ظهور مبدئه و الغرض من هذا البيان- أن ليس المقصود من التوحيد الخاصى فى لسان القوم إلا أن الوجودات فقراء بحتة إلى الله الغنى- و روابط محضه إلى القيوم الصمد ذواتا و صفاتا و أفعالا و ظهورها منطوقه فى ظهوره كما فى الدعاء يا نور كل نور و أن الوجودات متقومات بذواتها بذاته و ذاته مقومه بذاته لذواتها، س ره

متعلّقا- من غير تعقل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العله فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشئ عله و معلولا هذا خلف فإذا المعلول بالذات لا حقيقه له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا و لاحقا و لا معنى له غير كونه أثرا و تابعا من دون ذات تكون معروضه لهذه المعانى كما أن العله المفيضه على الإطلاق إنما كونها أصلا و مبدأ و مصمودا إليه و ملحوقا به و متبوعا هو عين ذاته فإذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطه الحقيقه النوريه الوجوديه متقدما عن شوب كثره و نقصان و إمكان و قصور و خفاء برىء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلا واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقه و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته و لا- يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبه الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبه الحلول هيئات أن الحاليه و المحليه مما يقتضيان الاثنيه في الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أى عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهدايه و التوفيق ظهر أن لا ثانى للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسر الوهميه و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته فما وضعناه(1) أولا أن فى

١- ما أقرب هذا من قوله قريبا من مبحث الوجود الذهنى إيجادا للأشياء اختفاء فيها مع إظهاره إياها و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحده و قهره إياها بإزاله تعيناتها و ليس المراد أنه ظهر خلاف ما وضع بل إنه كان يتراءى بينونه العزليه و ليس الأمر كذلك فاحكم بالعليه- و لكن تصرف فيها بأنها التثؤن لا التوحيد مثلا كما يقوله المعتزلى فإنه تعالى لم يلد و لم يولد- بل كل يوم هو فى شأن، س ره



الوجود عله و معلولا- بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى- إلى كون العله منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهه من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعله و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحيثه لا انفصال شىء مابين عنه فأتقن هذا المقام الذى زلت فيه أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فى تحصيله- لعلك تجد رائحه من مبتغاك إن كنت مستحقا لذلك و أهله.

### عقده و فك:

### و لقائل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقه الواجب - داخله فى جنس المضاف

و كذا حقيقه كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العله بالذات حقيقتها أنها عله و كذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول و إلا- لم يكن شىء منهما عله بالذات و لا- معلولا- بالذات و إذا كان العله عين ذات العله و العليه من باب المضاف لاستحاله انفكاك تعقله عن تعقل ما يضايفه- أعنى المعلوليه و سيجىء أن المضاف جنس من الأجناس العاليه و الجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعا فيلزم (١) أن يكون الواجب الوجود مركبا من جنس و فصل و قد ظهرت استحالته.

### فنقول فى الفك عنه

إن المضاف و غيره من أمهات الأجناس هى من أقسام الماهيات التى هى زائده على الوجود و لهذا أخذت فى تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقوله الجوهر مثلا ماهيه حكمها كذا و مقوله الكيف ماهيه حكمها كذا و على هذا القياس مقوله المضاف و غيره و بالجمله كل مفهوم عقلى لا- يمكن تصوره إلا- مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف و الواجب (٢) تعالى ليس مفهومها

١- هذا إذا قررت الشبهه بكون الواجب داخلا- تحت جنس المضاف و أما إذا قررت بلزوم كونه عين جنس المضاف فإنه ما به تذوت ذاته ما به عليه فيلزم كونه معلولا- لا التركيب لأن الجنس العالى بسيط نعم يلزم التركيب من الماهيه و الوجود و نحوه لا من الجنس و الفصل، س ره

٢- لعلك تقول هذا يؤكد الإشكال لأنه إذا كان الواجب عله لذاته و العله بما هى عله من المضاف لا يجدى أن الواجب هو حقيقه الوجود و حقيقه الوجود ليست إضافه فإن حقيقه الوجود و إن كانت ليست إضافه لكن لزم كونها إضافه من كونها عله بذاتها فيكون الحق تعالى إضافه مع كونه حقيقه الوجود و عين الأعيان و هذا تناقض. و الجواب أن مقصوده قدس سره نفى كونه مضافا من أول الأمر بأنه و إن كان عله بذاته لكن ليس من المضاف فإن عله ليست إضافه فإن له تعالى عليه حقه حقيقه بالنسبه إلى الوجود المنبسط- و له عليه حقه ظليه فى مقام الوجود المنبسط بالنسبه إلى الوجودات الخاصه و كلتاهما ليستا من المضاف إلا مفهوم العليه العنوانيه و لا نبالى بكونها إضافه لأنها ليست عينه تعالى كما يسمى الإشراقى المتأله الوجود المنبسط الذى هو ظهور الله و نوره فى السماوات و الأرض بالإضافه و لكن ينعته بالإشراقيه و وجه التسميه وقوعها بين الشئيين يعنى الشىء

ء بحقيقه الشئيه و الماهيات السرابيه كما أن الإضافه المقوليه بين الشئين، س ره

يمكن وجوده في الذهن و إنما هو محض الوجود العيني و صرف النور و التحصل الخارجى لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعه فيضه و يحكم بضرب من الدهشه عقيب المجاهدات البرهانيه أن الذات الأحديه يكون تأثيرها- و سببيتها بنفس ذاته المقدسه و وجودها القيومى السطوعى لا بحيثيه سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام فى وحدته الذاتيه و التركيب فى أصل حقيقته الوجوبيه- من غير أن يسع للعقل أن يحصل فى ذهنه صورته مساويه فى الماهيه كيف و قد وضح أن لا ماهيه له غير الإنيه الواسعه كرسى نورها السماوات و الأرض فالحاكم(١)

١- إن قلت البرهان أيضا حكم العقل فكيف قال الحاكم ليس العقل. قلت المراد أن ليس الحاكم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مكتحل بنور الله تعالى- و إنما البرهان له الغلبه و السلطه لكونه نور الله البرهان الديان و لذا يضطرك البرهان إلى الإذعان بنتيجته حقه و إن لم يكن مفادها مقامك كما أنك تحكم بأنه تعالى واحد بالوحده الحقه و لكن ما دمت أنت أنت ليس هذا حكما بالوحده الحقه فبنور وارد من الله تعالى على العقل يعرفه و يعرف صفاته- ففى الحديث : اعرفوا الله بالله و فى الدعاء : يا من دل على ذاته بذاته و فى القدسى : فبى يسمع و بى يبصر و سيجى ء من كلام الشيخ الأنصارى توحيده إياه توحيده و سئل عن عارف بم عرفت ربك فقال بواردات ترد على قلبى من عنده فنعم ما قيل- S\ إذا رام عاشقها نظره\ Z و لم يستطعها فمن لطفها\ Z إعارته طرفا رآها به\ Z فكان البصير بها طرفها\ Z ، س ره

بوحده و قيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور القاذف في العقل من تأييده و إنما العقل له الطاعه و التسليم- و الإيمان و الإيقان و الانقياد بل هو البرهان على وحدانيته و الشاهد على فردانيته.

و إذا علمت أن كون هويه شخصيه مما يكون بحسب وجوده الخارجى بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجى إضافة إلى شىء لا- يوجب كونها واقعه تحت ماهيه المضاف انفسخت(١) الإشكالات الواردة فى نظائر هذا المقام ككون البارى بذاته عالما و قادرا و مريدا و سميعا و بصيرا و كون الهيولى بذاته مستعدا للأشياء الصوريه و كون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس الحيوانيه بذاتها مدبره متصرفه فى البدن مع أن شيئا منها ليست واقعه تحت جنس المضاف الحقيقى و إن عرض لها مفهوم المضاف و صارت من المضاف المشهورى و ذلك مما لا فساد(٢) فيه إذ الإضافة عارضه لكل موجود سيما الموجود الذى مبدأ كل شىء و كذا اندفع الإشكال الوارد فى إضافة التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان حيث إن المتضايين ينبغى أن يكونا معا فى الوجود و المعيه تنافى التقدم الذى يقابله و ذلك لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانيه و تقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

١- حاصل الانفساخ أن كل مضاف مقولى حقيقه تعلقه لا كل حقيقه تعلقه إضافة مقوليه إذ الموجه الكليه لا تنعكس كنفسها فالمغالطه من باب إيهام الانعكاس أو من باب عدم الفرق بين الوجود و الماهيه فلا- بد أن يفرق بين ما اعتبرت الإضافة فى وجوده و بين ما اعتبرت فى ماهيته ففى الأعراض اعتبرت النسبه فى وجودها لا- فى ماهيتها سوى مقوله الإضافة بل فى ماهيه الكيف اعتبر سلب النسبه كما يقال الكيف هيئه قاره لا تقتضى قسمه و لا نسبه، س ره

٢- و الحق هو المنع عن ذلك إذ الإضافة و إن كانت أضعف المقولات إلا أنها مع ذلك ماهيه غير جائز التحقق و الانتزاع عن صريح الوجود و أما النسبه الوجوديه أعنى الوجود الرابط- فليس حكمه بالنسبه إلى طرفه هو العروض بل القيام الوجودى فالحق أن هذه الإضافات جعليه تعمله- بأخذ العقل النسبه بين المتسبين ثم اعتبارها مع كل من الطرفين و أخذها معه فتعرض حينئذ الإضافة- لتكرر النسبه فلا تغفل، ط مده

الخارجي و الإضافة إنما تعرض لماهية (١) الجزءين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل و الزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا- يأبى عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان- و حكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم و التأخر و هما بحسب ظرف الحكم العقلي و النشأ العلمي مجتمعان في الحصول فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحكاما عجيبة و آثارا غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحده كالحركة و الزمان في نحو من الوجود تدريجي الحصول حدوثا و بقاء كالخارج و في نحو آخر تدريجي الحدوث و دفعيه البقاء كما في الخيال و في طور آخر دفعيه الحدوث و البقاء جميعا كما في عالم العقل و لنا (٢) مسلك (٣) آخر

١- و الوجه فيه أن الإضافة من المعقولات الثانيه و المعقول الثاني هو الذي يتحد بالمعقول الأول في الخارج و يتبعه في الوجود العيني كاللازم الغير المتأخر في الوجود لكنه يصير عارضا له- في ضرب من التحليل العقلي كما هو شأن عوارض الماهيات، ن  
ره

٢- و هو أن أجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عين معيتها و المعية في الحقيقه السيله بهذا النحو كما أن البقاء في هذه الحقيقه عين عدم البقاء و الفعلية في الهولي عين القوه و الوحد في الكم عين الكثره فحصل هاهنا ثلاثه أجوبه أخذها هذا المسلك الذي ذكرناه و اثنان في كلامه أحدهما أن نسبه التقدم و التأخر في الزمان نسبه وجوديه كما أن عليه الحق إضافه إشراقه لا مقوليه و ليس كل تقدم من مقوله الإضافه كالتقدم السرمدي للحق تعالى و لا كل تأخر كذلك كالتأخر السرمدي للوجود المنبسط على الأشياء و الأخر ما ذكره الشيخ كما نقله عنه في موضع آخر و هو أن الإضافه لما كانت أمرا اعتباريا لا يحاذيها شىء في الخارج فالتقدم و التأخر إنما هما في الذهن و الجزءان فيه مجتمعان معا فما هما في الخارج ليسا مضافين و ما هما مضافان ليسا في الخارج بل في الذهن، س ره

٣- و هو المسلك الخاص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و من خلفه محصله أن الزمان هويه اتصاليه غير قاره لا ينفصل جزء منها بالفعل عن الأجزاء الأخر في الوجود الاتصالي الغير القارى أصلا فيكون كلها موجوده بوجود وحداني اتصالي غير قار فمن هنا يتحقق المعية و الاتحاد في الوجود بين المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم و تأخر المتأخر و المعية إنما هو بنفس التقدم و التأخر و هذا هو ضرب من الجمع بين المتقابلات مع بقاء المقابله لحالها فافهم، ن ره

فى دفع هذا الإشكال فى أجزاء الزمان سيجى ء فى موضعه إن شاء الله العليم

### تنبيه:

إياك أن تزل قدم عقلك فى هذا المقام و تقول إذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقه غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسماه الحدوث و قبوله للتغيرات و بالجمله كونه محلا للممكنات بل الحادثات فثبت و تذكر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأ-عراض- و الصور الحاله فى الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشى ء فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلا- بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه- وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل هى فيها و هاهنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا- استقلالى و لا- تعلقى بل وجوداتها(١) ليس إلا- تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشؤنه الذاتيه.

و أيضا كل ما يطلق عليه اسم الصفه سواء كان من باب العرض أو الصوره فلا بد أن يكون له مدخلية فى كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعيته و هو الكمال الأول للشى ء و الصوره المنوعه له أو بحسب فضيله ذاته و كمال شخصيته- و هى الكمال الثانى و العرض اللاحق الذى به يحصل الزيادة و النفل على فريضه أصل التقوم و أول التمام فكل ما يتصف بصفه فإنما يتصف بها لتطرق نقصان و خلل و قصور قبل هذه الصفه إما بحسب الفطره الأولى و أصل فريضه التجوهر و إما بحسب الفطره الثانيه و فضيله وجوده و الموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين و عن جميع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام و فوق التمام و بحسب صفاته الذاتيه فاضل- و فوق الفضيله لأنه غير متناهى القوه و الشده لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذى بحسب أصل ذاته و لا يتصور فضيله وراء فضيلته التى هى فى مرتبه قوامه الأولى- و ما سواه رشحات فيضه و لمعات نوره الحاصله بعد تمامه و كماله فى ذاته الممجده

١- أى لها وجود رابط لا رابطى كما سبق، س ره

و صفاته المقدسه فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورته لذاته و لا ما يترشح عنه بعد مجده و علوه الغير المتناهي صفه و فضيله لحقيقه صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فثبت أن علوه و عظمته بذاته لا بغيره و كل حليه أو صورته فإنما يكمل به شىء - و ينفع منه محل قابل و لا بد له من مكمل غير ذاته و لا يتصور مثل هذه المعانى فى الواجب بالذات إذ لا مكمل له و لا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء و له السلطنه العظمى و القهر الأتم و من الذى يسלט عليه بالإفاضه و التكميل و يصور ذاته بما يخرج به عن القوه و التعطيل فيكون إله العالم ذا قوه هيولانيه قابله للتغير و التبديل.

و أيضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعزى ذاته عن ذلك الكمال المفروض- و تخليه عنه مع إمكانه الذاتى إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتضى إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين و شىء منهما لا يتصور فى حقه أما وجود العائق- فلأن العائق للشىء عن كماله يجب أن يكون مضادا له معاقبا فى موضعه و الواجب لا ضد له و لا موضوع له و أما وجود المقتضى له فالمقتضى إما ذاته و إما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته و وجوبه بوجوبها و الثانى إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتعه و الكل مستحيل.

أما الأول (١) فلأن كل ممكن مرتبه بعد مرتبه الواجب و النقصان إذا كان فى مرتبه الذات كما هو المفروض كان الكمال الذى يتصور بإزائه فى تلك المرتبه- و ما هو السبب له يجب أن يكون متقدما عليه فيجب أن يكون مرتبه الممكن فوق مرتبه الواجب و هو بين الفساد.

و أما الثانى فلاستحاله التعدد فى الواجب بالذات.

١- و أيضا يلزم الدور لأن الممكن محتاج إلى كمال الواجب تعالى من حياته و علمه و قدرته و نحوها فلو انعكس لدار و أيضا الدليل و إن كان عاما لكن فيما نحن فيه حيث فرض الممكنات أعراضا و صفاتا له فالكلام فى الممكن المقتضى كالكلام فى الممكن المقتضى، س ر ه

و أما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات- باعتبار جانب الوجود فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجبهة التي يحصل منه في غيره و الممتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله و قد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

و بهذا يندفع ما أورده بعض أجله الفضلاء في شرحه للهيكل على البرهان الذى أقامه صاحب حكمه الإشراق على قاعده إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعه إلى كلام المبرهن و إيراد المورد عليه- إذ مبناه (١) أن الشىء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علة امتناعا ذاتيا- فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعا فى الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهه فى الواجب بالذات- أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحة الأفكار و الأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات و لا نسبة حلول الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنه أرباب الذوق و الشهود و قرع (٢) سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم

١- أى مبنى الإيراد و تقرير البرهان سيجىء فى الإلهيات و لما كان المقامان متقاربين فى مسلك الدفع إذ فى مقام الاستدلال على نفي كمال ممكن للحق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفا على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع فذلك الكمال لا يقع و فى مقام الإيراد على برهان قاعده إمكان الأشرف قال المورد و هو المحقق الدوانى إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات و هو وجود جهه أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعه فلم يقع الممكن الأشرف مع أنه باق على إمكانه و الدفع فى كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كيف و الممكن ما لا- يلزم من فرض وقوعه محال و لكن تمسك المحقق الدوانى بإمكان عدم العقل الأول و امتناع علة و قد مضى الكلام فيه مستوفى، س ره

٢- فمنها قول الشيخ العطار النيشابورى S\ جمله يك ذات ست اما متصف Z\ جمله يك معنى و صورت مختلف Z\ و منها قول الشيخ الشبستري- S\ من و تو عارض ذات وجوديم Z\ مشبكهائى مشكات وجوديم Z\ و هذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبية و الإضافيه أو شئيه الماهيه الاعتباريه- فليست كالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه بل كالعرضى بمعنى الخارج المحمول كالإمكان و الشئيه، س ره



أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره- قصور عبارته عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف بصفه حاله فى ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحال غير ما هو عليه فى حقيقه ذاته المتأصله كيف و هم يفنون الاثنييه فى حقيقه الوجود و يقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحد القهار و الحلول مما ينادى بالاثنييه فكل ما قيل فى تقريب هذه النسبه التى للذات الأحديه بالقياس إلى المراتب الإمكانيه هو من باب التمثيلات المقربه من وجه للأفهام المبعده من وجه للأوهام و أشبه التمثيلات (١) فى التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثره كما مر الإشعار به فى فصل الواحد و الكثره فإن الواحد (٢) أوجد

١- أى بعد المثل الأعلى الذى هو الإنسان الكامل المكمل الختمى فإنه الاسم الأعظم و الكلمه الأتم و حقيقه آدم المخلوق على صورته الله الأجل الأكرم فبعد المثل الأعلى له الأمثال العليا كالشعله الجواله الراسمه للدائره و الحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه و الآن السيال الراسم للزمان و العاكس المنشأ للعكوس و البحر المثير للموج و الحباب و البخار و السحاب- و الشمس المظهره للأشعه و الأظله و الأمثله القرآنيه من المصباح الذى فى الزجاجه التى فى المشكاه و الماء السائل فى الأوديه بقدرها و غيرها بل و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد، س ره

٢- و ذلك لأن كل مركب تركيبه من حقيقه و حقيقه متخالفتين كالجسم من الهيولى و الصوره و الإنسان من النفس و البدن و البياض من اللون و المفرق لنور البصر و غير ذلك- و كذا المركبات الصناعيه و الاعتباريه كالبيت و السرير و الطين و العسكر و أما الاثنان و الثلاثه و الأربعة إلى غير النهايه فحقائقها المتباينه الماهيات المتخالفه الأحكام و الآثار أجزاءها التى تقوم مقام الأجزاء الخارجيه فى الموارد الأخرى ليست إلا الواحد و الواحد و تكرار الشىء ليس إلا ظهوره لا حقيقه أخرى مخالفه و لا شىء من الحقائق كذلك فليس الجسم الهيولى و الهيولى الصوره الجسميه و الصوره الجسميه و نحو ذلك فى غيرها و أما الاثنان فليس إلا- الواحد و الواحد- و الثلاثه ليست إلا الواحد و الواحد و هكذا فى البواقي فليست إلا الواحد مع تباينها- إن قلت الاثنان وحدتان اثنتان و الثلاثه وحدات ثلاث. قلت الثنتان و الثلاث نفس الاثنان و الثلاثه اللذين ننظر فى حقيقتهم مع أن كلامنا فى الواحد لا بشرط و أن جميع الأنواع من العدد منازلها و أنها هو ثم كما أنه بتكراره يوجد الأعداد الغير المتناهيه كذلك بعاديته لها يفنى كل واحد منهما فهو المبدى المفنى للكل، س ره

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد و ليس فى العدد إلا- حقيقه الواحد لا- بشرط شىء لست أقول بشرط لا شىء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعه الوجود الذى عمومه باعتبار شموله و انبساطه- لا باعتبار كليته و وجوده الذهنى كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شىء و هو المرتبه الأحديه عند العرفاء و تمام حقيقه الواجب عند الفلاسفه و الأول هو حقيقه الحق(١) عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط(٢) فافهم(٣) ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين و الثلاثه و الأربعة و غير ذلك إلى لا نهايه و ليست هذه المراتب أوصافا زائده على حقيقه العدد كما فى الفصول بالقياس إلى الجنس الذى ينقسم معناه إليها- و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبه من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى فى النوعيه

- 
- ١- أى نفس المطلق و الطبيعه التى لا يعتبر معه الإطلاق إذ انبساطه و شموله فعل الحق لا حقيقه الحق، ن ره
  - ٢- إشاره إلى إمكان الجمع بين المسلكين بأن المراد سلب السلب أى سلب الحدود و النقائص الإمكانيه لا سلب الشىء بما هو حقيقه وجوديه كما فى طريقه من يقول بتباين الوجودات فافهم، س ره
  - ٣- إشاره إلى سر الضروره الأنزليه فإنها كون الشىء موجودا بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات و الحثيات الخارجيه المغايره لذاته مغايره خارجيه أو اعتباريه تقييديه كانت تلك الحثيات أو تعليليه و حقيقه كانت أو اعتباريه و اعتبار بشرط لا مناف لما أظهرناه إذ الشرط واسطه فافهم، ن ره

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعين و الامتياز فى أنواعه بصرف حقيقه ما به الاشتراك و الاتفاق فيها فحقيقه الواحد من غير لحوق معنى فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئونات متنوعه و أطوار متفاوتة ثم ينبعث (١) من كل مرتبه من مراتبه الكماليه معان ذاتيه و أوصاف عقليه ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبه من مراتب الهويات الوجوديه المتفاوته الذات معانى ذاتيه و أوصافا عقليه هى المسماه بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابته عند قوم و هى التى قد مر مرارا أنها ليست فى الواقع و لا زائده على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون- و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجيه و الفرديه و العاديه و الصمم و المنطقيه مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعيه للتغاير بين الموصوف و الصفه فى الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيه و الصفات الربانيه فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد (٢) نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة و غير ذلك مثال للنسب اللازمه التى هى الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفه و الموصوف فى لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذى غفل عنه أكثر الفضلاء

### إشاره إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكليه:

حقيقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شىء فهى المسماه عند هذه الطائفة بالمرتبه الأحديه المستهلكه فيها

- ١- نظير هذا إنما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعا مفردا أى بسيطا فى المعنى و الفرق بين الجنس و الفصل فى حقها إنما هو بالعمل و ضرب من الاعتبار فافهم، ن ره
- ٢- و من هذا تعلم أن الكسور التسعه من مقوله الإضافه و ليست من مقوله الكيف إذ ليس هاهنا قارات فى محالها متقررات فى موضوعاتها، س ره

جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقيقه الحقائق (۱) و العماء- و إذا أخذت بشرط شىء فإما (۲) أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمه لها كليها و جزئها المسماه بالأسماء و الصفات فهى المرتبه الإلهيه المسماه عندهم بالواحدیه- و مقام الجمع و هذه المرتبه باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التى هى الأعيان و الحقائق إلى كمالها المناسبه لاستعداداتها فى الخارج يسمى مرتبه الربوبيه و إذا أخذت لا- بشرط شىء و لا- بشرط لا- شىء فهى المسماه بالهويه الساريه فى جميع الموجودات.

### إشارة إلى حال الوجوب و الإمكان:

اعلم (۳) أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه و التغير بين

۱- هذا على طريقه بعض العرفاء قال العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق كاشى قدس سره- العماء الحضرة الأحديه عندنا لأنه لا يعرفها أحد غيره فهو فى حجاب الجلال و قيل هى الحضرة الواحدیه التى هى منشأ الأسماء و الصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق و الغيم هو الحائل بين السماء و الأرض و هذه الحضرة هى الحائل بين سماء الأحديه و بين أرض الكثره الخلقيه و لا يساعده الحديث النبوى: لأنه سئل ع أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فقال كان فى عماء و هذه الحضرة يتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثره و ظهور الحقائق و النسب الأسمائيه و كل ما تعين- فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره. أقول لا نسلم أن كل تعين فهو مخلوق فإن هذا التعين هو التعين الصفاتى لا الأفعالى و ظهور الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات ظهور علمى و صور علم الله التفصيلى بل التعين الأفعالى الإبداعى لا يسمى عالم الخلق فى اصطلاح و إنما يسمى عالم الأمر و لا سيما على تحقيقات المصنف قدس سره أن العقول من صقع الربوبيه باقيه بقاء الله لا- بإبقائه و أيضا السؤال عن كينونه الرب و مرتبه الربوبيه هى المرتبه الواحدیه كما يصرح به المصنف قدس سره، س ره

۲- كلمه إما هنا لا ثانيه لها و لعلها سقطت من نسخه الأصل و حدسى أن ثانيتها و إما أن تؤخذ مع صفه واحده فهى اسم خاص كالعليم و القدير كما أنها إذا أخذت مع جميع الصفات كانت اسم الجلاله أعنى الله و إذا أخذت مع تعين خاص إمكانى كالعقلیه أو النفسیه أو الفلكيه أو الإنسانیه- كانت حقيقه إمكانیه خاصه و إذا أخذت مع جميع التعينات كانت إنسانا كبيرا، س ره

۳- و نعم ما قال العارف الجامى S\ بود اعيان جهان بى چند و چون\ Z\ ز امتياز علمى و عینی مصون\ Z\ نى بلوح علمشان نقش ثبوت\ Z\ نى ز فيض خوان هستى خورده قوت\ Z\ ناگهان در جنبش آمد بحر جود\ Z\ جمله را در خود ز خود بى خود نمود\ Z\ واجب و ممكن ز هم ممتاز شد\ Z\ رسم آئين دوئى آغاز شد\ Z\، س ره

جهه ربوبيه و العبوديه و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحده الحقيقيه فلا- وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشى من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته و بالجمله منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملا-حظه العلميه باعتبار جهه هذه الملا-حظه التفصيليه كما قد سبق بيانه.

### إشاره إلى حال الجوهر و العرض فى هذه الطريقه:

اعلم أنك إذا أعمت النظر فى حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعه مكشفه بالعوارض و بعضها تابعه و المتبوعه هى الجواهر و التابعه هى الأ-عراض و يجمعهما الوجود إذ هو المتجلى بصوره كل منهما و الجواهر كلها متحده فى عين الجوهر و مفهومه- و فى حقيقته و روحه التى هى مثال(١) عقلى هو مبدأ للعقليات التى هى أمثله للصور النوعيه الجوهريه فى عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون فى المثل النوريه و كل عقل إنما يقع ظل منه فى هذا العالم الهولانى كما تقرر و كلما هو أبعد من هذا العالم لكونه فى أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه فى هذا العالم- أخفى جوهرها و أنقص ذاتا من غيره فظل العقل الذى هو رب الجوهر المادى بما هو

١- المراد به العقل الكلى المشتمل على كل العقول التى فى الطبقتين الطويله و العرضيه- فجواهر العالم هو هو و ما يقال إن الجوهر ثابت يمكن أن يراد الجوهر بمعنى المتبوع بل جوهر العالم بمعنى المتبوع عندهم وجه الله الباقي الثابت مع دثور كل شىء و سيلان طبائع الخلق و هو الوجود المنبسط كما سيصرح بأن هذه الحقيقه الجوهريه يسمى عندهم بالنفس الرحمانى و النفس الرحمانى و إن كان من أسماء الوجود المطلق المنبسط إلا أن هذا الجوهر الذى هو عقل العقول لما كان حاملا له بشراشر و هو أول منازل الذى هو أم القرى و أم الأقالام و لم يتشتت و لم يتفرق بعد و لم يزل فى سماء وحدته أطلق عليه النفس الرحمانى و لم يعبا بماهيه الاعتباريه التى هى أول مقاطع النفس- و لا سيما على التحقيق أن لا ماهيه للعقل، س ره

جوهر مادى إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسى الذى يكون فى الذهن جنس الجواهر و كل واحده من هذه المراتب الثلاث فى الجوهرية أى الذهنية و العقلية و المادى هى مظهر الذات الإلهية من حيث (١) قيواميتها كما أن الأعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة ألا- ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبه بالذات فكذلك جنس الجواهر لا- يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول و غيرها و كما أن الذات مع اعتبار صفه من صفاتها اسم من الأسماء كليه كانت أو جزئيه كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكليه فى الذهن أو مبدأ من مبادئها الخارجيه من الصور المنوعه فى الخارج إليه يصير جوهرًا خاصًا يكون على رأيهم مظهرًا لاسم خاص من الأسماء الكليه بل عينه بوجه عندهم و بانضمام معنى من المعانى الجزئيه بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرًا جزئيًا كالشخص و كما (٢) أنه من

١- فإن القيوم صيغه مبالغه القائم بالذات و كيف لا يكون تعالى فى أقصى مراتب القيام بالذات- و هو تعالى ليس قائمًا بالماهيه فكيف بالمتعلق و كيف بالماده و الموضوع و ظهور قيواميته فى عالم المفاهيم فى مفهوم الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الأولى و فى عالم الأعيان الموجوده فى ماده المواد و قابل القوابل الذى هو منبع القوى و الاستعدادات و كذا فى عقل الكل و هو صورته الصور و فاعل الفواعل بقدره الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعليه و مشيته الفعلية الذى هو منبع الفعليات و الله بكل شىء محيط، س ره

٢- اعلم أن الأسماء المركبه كالحى القيوم و كالعلى العظيم و نحوها فى الأسماء اللفظيه حيث قيل إن للمجموع حيثه ارتباط و توحد يترتب عليه من التأثير ما لا يترتب على كل واحد من المنفردين. إن قلت ما المراد من الوجهه الوجدانيه و حيثه التوحيديه فى الأسماء المركبه و الوحده الاجتماعيه تمكن فى أى اسم مع الآخر. قلت المراد أن يكون الموجود مظهر اسمين تكوينًا أو تكليفًا بأن يتعلق و يتخلق و يتحقق بهما أما التكوين فكالسميع البصير فى الحيوان و كالدائم الرافع فى الفلك و أما التكليف فكالحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بأن يحصل الحكمة و الكرامه و إذا كان له كرامه و لم يكن له حكمه و أطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلاً لم يكن للاسمين جهه وحده و لذا من غلب عليه حكم اسم من الأسماء الحسنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم و إن لم يسم به تسميه ظاهريه فعبد الهادى من يقوم بهدايه الخلق و عبد الجواد من وجود عليهم و هكذا و قد بينا سابقًا أن الأشياء فى مقام- و بنظر سالك مظاهر الأسماء و فى مقام آخر و بنظر سالك آخر نفس الأسماء الفعلية لأن المظهر هو مظهر حقه الانغمار و الاستهلاك فى الظاهر فيه بل فى مقام و بنظر أشمخ كمال الإخلاص نفي الصفات، س ره

اجتماع الأسماء الكليه على نحو له جهه وحدانيه يتولد أسماء أخر مركبه المعانى مع حيثه ارتباط و وحده طبيعيه فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطه على هيئه وحدانيه- يتولد جواهر أخر مركبه منها تركيبا طبيعيا له صوره طبيعيه و كما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض و كما أن (١) الأمهات من الأسماء منحصره كذلك أجناس الجواهر و أنواعها منحصره و كما أن الفروع من الأسماء الإضافيه غير متناهيه كذلك الأشخاص الماديه أيضا غير متناهيه و يسمى هذه الحقيقه الجوهرية الإمكانيه فى اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانى و الماده الكليه و ما تعين منها و صار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهيه و لما كانت التجليات الإلهيه و شئونها المظهره للصفات متكرره بحكم كل يوم هو فى شأن صارت الأعراض متكرره غير متناهيه و إن كانت الأمهات منها متناهيه و هذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها و تعيناتها فى عالم الأسماء أى باعتبار مرتبه التفصيل الذهنى و ملاحظه التحليل العقلى حقائق متمايزه بعضها عن بعض و إن كانت بسيطه الذات وحدانيه الوجود و للجميع أيضا اشتراك فى مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متمايزه بعضها عن بعض مع كونها فى الموجوديه تابعه لوجود الجوهر و مشتركه فى معنى العرضيه

١- أمهات الأسماء ما هى مصرح بها فى بعض كتب أهل المعرفه بل فى بعض كتب أهل الكلام- من الحى العليم المرید القدير المتكلم السميع البصير و هى أئمه الأسماء و لفظ الجلاله و هو الله إمام الأئمه فى الأسماء و الأسماء الكليه كما ذكر و الفروع منها الجزئيه الغير المتناهيه كالمترعات من العليم بحسب المعلومات و المترعات من القدير بقدر المقدورات سواء وضع لها ألفاظ على حده- كالمبدع و المخترع و المنشىء و المكون و نحوها أم لا و المراد بالإضافه فى كلامه أعم من الإضافه المحضه و من ذوات الإضافه، س ره

الزائده وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما فى الوجود دليل و آيه على ما فى الغيب

### تثبيت و إحكام:

إياك و أن تظن بفظانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزه خاليه عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيه أو التخييلات الشعريه حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحه البرهانيه و المقدمات الحقه الحكميه ناش عن قصور الناظرين و قله شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبته مكاشفاتهم فوق مرتبه البراهين فى إفاده اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهده فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهده و ما وقع فى كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهده معناه إن تكذبهم بما سميت برهاننا و إلا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقه و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمه النظرية لكنها فى الحقيقه روحها الظاهره من أنوار النبوه و مشكاه الولايه العالمه بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشى عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقيقه ما ذكرناه و تشوقت أن يبين لك مطابقه دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره و لا يسيء ظنك بأرباب الحقائق.

و اعلم أن (١) الاسم عندهم عباره عن الذات الإلهيه مع اعتبار صفه من الصفات أو تجل من التجليات و الأسماء الملفوظه أسماء الأسماء و كون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق

١- فإذا علمت اصطلاحهم فى الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر الأسماء- أو الأسماء أرباب الأنواع و إن الاسم عين المسمى بوجه و غير المسمى بوجه، س ره



فإن معنى عينيه الصفات عند محققى الحكماء هو عبارته عن كونه وجوده تعالى فى مرتبه ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حاله غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقرا إلى عروض هيئته وجوديه كما فى حمل الأبيض على الجسم ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبى كحمل الفوقيه على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينيه صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكليه الاتراعيه- الموجوده فى العقل متخالفه بحسب المفهوم والمعنى لا أقول بحسب الهويه والوجود- وهذا مما لا- يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أى اعتبار الهويه والوجود واعتبار المفهوم والمعنى- ولا- يذهب عليك أنه لا- يلزم من كون الأسماء الإلهيه بحسب المعنى غير ذاته المقدسه- إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهه الإمكانيه فيه أو التركيب فى ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شىء من هذه المعنى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا أن الجعل والإفاضه إنما يجريان بالذات والأصالة فى نحو من أنحاء الوجودات لا- فى المفهومات الكليه كالأسماء والأعيان وكذا اللامجعوليه واللامفاضيه- إنما يتحققان فى حقيقه الوجود لا- فى المعانى الكليه فهى كما أنها فى المجعوليه تابعه للوجود أى بالعرض فكذا فى اللامجعوليه فأسماء الله تعالى غير مجعوله ولا- لامجعوله فلا- يلزم من تعددها على هذا النحو العقلى لا- الإمكان ولا- التعدد فى الوجود ولا- فى الوجود ولا التركيب ولا الانفعال فى الذات ولا الكثره فى جهات التأثير ليبطل قاعدتهم فى نحو صدور سلسله الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير وإذ ليس فليس وإن تعددت معانى

الصفات التي مصداقها ذات أحديه بسيطه صرفه بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العيان أن الذات الإلهيه مشتركه بين الأسماء الحسنى كلها و التكثر فيها حسب تكثر الصفات و ذلك التكثر باعتبار مراتبه (١) الغيبه التي هي مفاتيح الغيب و هي معان معقوله في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجه فيها على نحو بسيط غايه البساطه لأن الذات الأحديه و الهويه الوجوديه السابقه على جميع الهويات الوجوديه مع بساطتها يتصف عند العقل بصفات المتكثره الكماليه و النسبيه يتعين [يتفنن] (٢) بها شئون الحق و تجلياته- و قد مر مرارا أنها ليست بموجودات عينيه و لا يدخل في الوجود الأحدي أصلا فهي ثابتة في العقل معدومه في العين و لها الأحكام و الآثار بوجه عرضي لأننا قد ذكرنا أن الأثر في الحقيقه لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثره آثار الوجود في الخارج كثره ترجع إلى وحده حقيقه في الكل و التكثر بوجه يرجع

١- فأسماءه الذاتيه هي الغيوب و ذاته الذي هو الكنز المخفي غيب الغيوب فهذا معنى قوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ أَي عند الهويه الصرفه بأن يكون الهاء اسما لا ضميرا فإنه لا تفاوت فيه فقد يرسم دائره واحده لأن الدائره لا نهايه لها إذ الانتهاء إنما يكون بالمخالف بالنوع للشئ ء و مركزها نسبه إلى جميع أطراف محيطها على السواء و قد يرسم بدائرتين للإشاره إلى صفتي الجمال و الجلال- و الواو يتولد من الإشباع لأن المحكى عنه بالهاء له شدة الوجود في الغايه و له الإحاطه و السعه و الهاء حلقية و الواو شفويه ففي التركيب منهما إشاره إلى إحاطه النفس الرحمانى بالبواطن و الظواهر و يمكن أن يكون المراد بمفاتيح الغيب أسماء الفعلية التي هي من صقع الربويه من العقول التي في سلسله البادئات و التي في سلسله العائدات و إنما لا يعلمها إلا هو على التقديرين لأن السنخيه بين المدرك و المدرك معتبره فلا يعلم ما من صقعه إلا ما من صقعه و كل ما هو من صقعه موجود بوجوده- و باق ببقائه أو المراد لا يعلم كنهها و باطن ذاتها إلا هو، س ره

٢- بالعين التعين أو بالفاء من التفنن و الشئون هي الأعيان الثابته فعقب الكلام في الأسماء- بالكلام في لوازمها و المراد أن كل اسم يلزمه عين ثابت فالعين الثابت الإنسانى لازم الاسم الأعظم الجامع و هو الله و عين الملك لازم اسمه السبوح القدوس و عين الحيوان لازم اسمه السميع البصير و قس عليه و هذه اللوازم من اللوازم الغير المتأخره في الوجود بل صور علميه موجوده بوجود الملزومات و هو وجود الذات، س ره

إلى التكثر في العلم الذاتى لأن علمه لذاته أوجب العلم بكماله ذاتيه فى مرتبه أحديه ثم الجود الإلهى و فيضه (١) الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها (٢) متعينا فى حضرته (٣) العلميه ثم العينيه على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

## فصل (٢٧) فى إثبات التكثر فى الحقائق الإمكانيه

### إشاره

إن أكثر الناظرين فى كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم و لم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم فى إثبات التوحيد الخاصى فى حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود وحده شخصيه أن هويات (٤) الممكنات

١- الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات- و هو الرحمه الصفته و هو فى اصطلاح العرفاء غير الفيض المقدس لأنه ظهوره فى مجالى الماهيات الإمكانيه فى مقام الفعل و لهذا يسمى الرحمه الفعليه فذلك هو التجلى الصفاتى و هذا هو التجلى الأفعالى، س ره

٢- أى ماهيه لا- وجودا لأن الأسماء و لوازمها كلها موجوده بوجود واحد هو وجود المسمى عز اسمه و لهذا كانوا مقرين بالمعبود فى كل البرزات و الذرات و لم ينقضوا العهود مثل ما فى الدنيا- التى هى محل الجهل و النسيان حيث وجدوا الوجودات المتشقات و أضافوها إلى الماهيات و التوحيد إسقاط الإضافات و أما الانفراد ماهيه فلأن تلك الحضرة العلميه نشأ العلم التفصيلى و مرتبه نفس الأمر و ما هو عليه الشىء، س ره

٣- و إلى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامى- بود اعيان جهان بى چند و چون إلخ- و قول الأمير حسيني الهروى S\ خواستى آورى بعين از علم\ تا هويدا شوى بغيب و شهود\ Z\ إلى غير ذلك من مقالاتهم، س ره

٤- المغالطه نشأت من خلط الماهيه بالهويه و اشتباه الماهيه من حيث هى بالحقيقه و لم يعلموا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهويه و الحقيقه عندهم اعتباريا أم كيف يكون الجبه النورانيه من كل شىء التى هى وجه الله و ظهوره و قدرته و مشيته المبينه للفاعل لا- للمفعول اعتباريا تعالى ذيل جلاله عن علوق غبار الاعتبار فمتى قال العرفاء الأخيار أولوا الأيدى و الأبصار أن الملك و الفلك و الإنسان و الحيوان و غيرها من المخلوقات اعتباريه أرادوا شيئا ماهاياتها الغير المتأصله عند أهل البرهان و عند أهل الذوق و الوجدان و أهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلى ماهاياتها الموجوده بما هى موجوده أو إلى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامى منزه ساحه عز الفضلاء عن ذلك نظير ذلك أن فاضلا إذا قال الإنسان مثلا وجوده و عدمه على السواء أو مسلوب ضرورتى الوجود و العدم أراد بشيئيه ماهيه الإنسان و نحوه أنها كذلك و ظن العامى الجاهل أنه أراد الإنسان الموجود فى حال الوجود أو بشرط الوجود و لم يعلم أنه فى حال الوجود و بشرطه محفوف بالضرورتين و ليست النسبتان متساويتين و لا جائزتين إذ سلب الشىء عن نفسه محال ثبوت الشىء لنفسه واجب بل لو قيل بأصاله الماهيه فالماهيه المنتسبه إلى حضره الوجود أصيله عند هذا القائل لا الماهيه من حيث هى فإنها اعتباريه عند الجميع و قول الشيخ الشبستري تعينها أمور اعتباريه ينادى بما ذكرناه، س ره

أمور اعتباريه محضه و حقائقها أوهاام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدميه الذوات الكريمه القدسيه و الأشخاص الشريفه الملكوتيه كالعقل الأول و سائر الملائكه المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمه المتعدده المختلفه جهه و قدرا و آثارها المتفننه و بالجمله النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هويه و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصه و أحكاما خاصه و لا نعى بالحقيقه إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى و لا نعى بالكثره إلا- ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا- شيئا فى الخارج و لا موجودا فيه و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيه أن الممكنات أمور اعتباريه أو انتزاعيه عقليه ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعه كتبهم كمن أراد أن يصير من جمله الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقه تحكم باستقامه الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحده الاعتداليه.

فإنك إن كنت ممن له أهليه التفتن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتيه و استحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهه يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت و جهه أخرى بها يتعين هويتها الوجوديه و هو اعتبار كونه فى أى درجه من درجات الوجود قوه و ضعفا كمالا- و نقصانا فإن ممكنه الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبه الكمال الواجبي و القوه الغير المتناهيه و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجه من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا- يشوبه قصور- و لا جهه عدميه و لا حيثه إمكانيه يحصل للوجود خصائص عقليه و تعينات ذهنيه هى المسماة بالماهيات و الأعيان الثابته فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهه مطلق الوجود و من جهه كونه فى مرتبه معينه من القصور فإذن

**هاهنا ملاحظات عقليه لها أحكام مختلفه.**

### **الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل**

من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار (١) موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات.

### **و الثانى ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبه من المراتب و حد من الحدود**

و هذا حقيقه (٢) الواجب عند الصوفيه يوجد مع الهويه الواجبيه

١- هذا ينافى ما مر فى الإشاره إلى حال الوجوب و الإمكان من أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه فالحق أن هنا ملا حظتين لا- غير و أن هذه الملاحظه أيضا ترجع إلى ملاحظه الوجود و أنه علم إجمالى بالوجود و إن لم يكن علما بالعلم نعم ليس علما تفصيليا بحيثه الوجود و الوحده كما فى الثانيه إلا أن حيثه الوجود مقدمه على جميع الحثيات عينا و علما كما علم فى بيان موضوعيته للعلم الإلهى و أن مبادئه من لواحقه، س ره

٢- إن قلت هذا الكلام و كذا قوله فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق يدل على أن الواجب عندهم هو حقيقه الوجود بشرط شىء و قد علم مما سبق و اشتهر أنه حقيقه الوجود لا بشرط فكيف التوفيق. قلت التوفيق أن هذه الحقيقه بشرط شىء عين الحقيقه لا بشرط إذ المراد بهذا الإطلاق الإرسال و السعه الوجوديه لا ما هو المستعمل فى المفاهيم بل كما أشرنا سابقا التوفيق بين الثلاثه حاصل إذ مرادهم حقيقه الوجود البحت البسيط المبسوط الآبى عن العدم بذاته الطارد إياه عن غيره فإذا قيل لا بشرط أريد به عدم التحديد و التضييق و كذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقه- و هذا الشرط كالحثيه الإطلاقيه حكايه عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد و إذا قيل بشرط لا أريد تلك الحقيقه أيضا و كلمه لا سلب السلب أى سلب المفاهيم و الماهيات و الأعدام من حيث هى كذلك عباراتنا شتى و حسنك واحد و إما أن المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجىء أن الوجود الحق هو الله و المطلق فعله فسيجىء أن المطلق يطلق بالاشتراك عليهما، س ره

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقاً- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللإطلاق و لكونه عين المرتبه الأحديه و ما حكم بوحدته مع انبساطه و سرايته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شىء- الذى ليس شموله و انبساطه على جهه الكليه لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة.

### و الثالث ملاحظه نفس تعيينها المنفكه عن طبيعه الوجود

و هو جهه تعيينها الذى هو اعتبارى محض و ما حكم عليه العرفاء بالعدميه هو هذه المرتبه من الممكنات و هو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن- أمر متحقق فى الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقائق موجوده متعدده فى الخارج لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقه الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشأ تعددها تعيينات اعتباريه فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقه لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقه و تعددها اعتبارى و لما كانت العبارة قاصره عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقه مسلكه و بعد غوره يشته على الأذهان و يختلط عند العقول و لذا طعنوا فى كلام

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة و خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفه الماهيات و ما أشد(١) فى السخافه قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطله عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبله العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنه نعم ربما يكون بعض المراتب الكماله مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئا من المطالب الحقه مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم- و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبله و اللوازم الطبيعیه من غير تعمل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا تكون باطله قطعا إذ لا باطل و لا معطل فى الموجودات الطبيعیه الصادره من محض فيض الحق- دون الصناعات و التعليمات الحاصله من تصرف المتخيله و شيطنه الواهمه و جبله العقل الذى هو كلمه من كلمات الله تعالى التى لا- تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم أنه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس

١- إذ حيثئذ يلزم الهرج و المرج و يرتفع الأمان و ينسد باب الإيمان فإن الحكم بأن العالم صانعا قديما منزها عن نقائص الأكوان محيطا بها ليس كمثل شىء و هو السميع البصير إنما هو للعقل فإذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم و أمثاله مما لا يحصى كيف و أعلى المدارك فى الإنسان من العقل و الوهم و الخيال و الحس هو العقل و إذا لم يكن هو حامل المعارف فما الذى يحمل و إن أريد العقل الوهمى المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طوره، س ره

من أن يخاطب فيترك و جهله و قال عين القضاء الهمداني في الزبده اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقه يقينه لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريه بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أى العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ في التصوف و العرفان- لا ينفى وجود الممكنات(١) رأسا.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقيه الغير المنافيه للوحده الحقيقيه كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثه في التوحيد حيث قال و المرتبه الرابعه في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحدا و هو مشاهده الصديقين و يسقيه الصوفيه الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فنى عن رؤيه نفسه.

فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسه و هى كثيره.

فاعلم أن هذا غايه علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقي واحد و أن الكثره فيه في حق(٢) من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤيه السماء و الأرض

١- أى و لو بالعرض لو أريد ماهيه الممكن أو و لو وجودا رابطا بلا نفسه و إن كانت كالرابطى إن أريد وجود الممكن فإن هذا لا- ينافى التوحيد إذ التحقق العرضى له صحه السلب أيضا- و التحقق الرابط هو محض الفقر ذاتا و صفه و فعلا إلى حقيقه الحقائق و الفقر إذا تم فهو الله، س ره

٢- و هو من ينظر إلى الماهيات التى هى مثار غبار الكثره لا إلى الوجود الذى هو مركز الوحده بل عينها و ينظر إلى الصور التى هى متفرقه و متشتته لنظر المدارك لا إلى المعنى الذى هو روحها و أصل محفوظها كالعاكس الذى هو أصل العكوس المختلفه صغرا و كبرا و صفاء و كدرا- المحافظه بما هى ظهوراته و عنواناته و آلات لحاظه لا ملحوظات بدواتها، س ره



و سائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشئ الواحد و أسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سوره استبعادك ممكن و هو أن الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدته و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدته و الاعتبار واحدا كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه و جسده و سائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدته أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسان واحد و كم من شخص يشاهد إنسانا و لا يخطر بباله كثره أجزائه و أعضائه- و تفصيل روحه و جسده و الفرق بينهما و هو في حاله الاستغراق و الاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق و كأنه في عين الجمع و الملتفت إلى الكثره في تفرقه و كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيره مختلفه و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثره من بعض و مثال الإنسان و إن كان لا- يطابق (١) الغرض و لكن ينبه في الجمله على كشف الكثر- و تستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار و الجحود بمقام لم تبلغه و تؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه و إن لم يكن ما آمنت به صفتك كما أنك إذا آمنت بالنبوه كان لك نصيب منه و إن لم تكن نبيا و هذه المشاهدته التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تاره يدوم و تاره يطرأ كالبرق الخاطف و هو أكثر و الدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه.

و قال في موضع آخر من كتاب الإحياء و أما من قويت بصيرته و لم يضعف نيته فإنه في حال (٢) اعتدال أمره لا يرى إلا الله و لا يعرف غيره و يعلم أنه ليس

- 
- ١- لأنه محدود محاط و لأن بدنه واحد بالاجتماع لا واحد بالوحده الحقه الحقيقيه و جنبته الروحانيه متعلقه بجنبته الجسمانيه تعلقا تدبيريا استكماليا فليست عله لها و غير ذلك من المبعديات، س ره
  - ٢- لا حال خروجه عن الاعتدال كحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشهوه المفرطه- فإن عالم الصورة يثير عند هذه الأحوال غبار الكثره. S\ اى بسا كس را كه صورت راه زد\Z قصد صورت كرد و بر الله زد\Z كضرب المرادى على مظهر اسم الله الأعظم على ع من أبغضهم فقد أبغض الله- و يمكن أن يراد بالاعتدال العداله المصطلحه المعجنه من الأخلاط الأربعة المشهوره، س ره

فى الوجود إلا الله تعالى و أفعاله (١) أثر من آثار قدرته فهى تابعه له فلا وجود لها بالحقيقه و إنما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها و من هذا حاله فلا ينظر فى شىء من الأفعال إلا و يرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث إنه سماء و أرض و حيوان و شجر بل ينظر فيه من حيث إنه صنع فلا- يكون نظره مجاوزا له إلى غيره كمن نظر فى شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر و المصنف- و رأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه حبر و عفص و زاج مرقوم على بياض- فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف و كل العالم (٢) تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله و أحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظرا إلا- فى الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبد الله فهذا الذى يقال إنه فنى فى التوحيد و أنه فنى عن نفسه و إليه

١- و من المحققات أن الأثر يشابه صفه مؤثره و أن الأثر ليس شيئا على حياله فلو لم ير الفاعل فى فعله لم يؤخذ الفعل على وجهه بل شيئا مستقلا و عند هذا لم يكن أثرا و هذا نظر خطأ أعادنا الله تعالى منه و هذا البيان الذى هو أقرب المجازات لأقرب أهل المجاز و البيان الأشمخ الأعذب لأهله أن الوجود بشرائره قدرته فكل المبادئ مقارناتها و مفارقاتها و برزخياتها و القوى الفعلية حتى العرضيه درجات قدرته الفعلية و الأفعال ماهيات سرايه ما به موجوديتها وجوده ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ\* و الصنع الذى يقول به هو الوجود المنبسط الذى حيثه طرد العدم وجودها إيجاد الحقيقى لا المصدرى و الإضافى اللهم إلا أن يراد الإضافه الإشراقية، س ره

٢- قال فى كتابه المجيد التدوينى كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ و فى موضع آخر فَصَّلَتْ آيَاتُهُ\* و فى آخر كلمه أخرى فكلمه العقل الأول و العقول الطولية المترتبه و العرضيه المتكافئه كلماته التامات الجامعات قال ص : أوتيت جوامع الكلم بل هى حروفه العاليات المستطرات بالتبر لا- بالحبر على رق أبيض لا أصفر أو أخضر أو أحمر و النفوس هى الأسماء الغير المقترنه بالزمان باعتبار باطن ذاتها و الطبائع السيلاله هى الأفعال المقترنه بالزمان باعتبار ذاتها الماديه- و الأعراض أعاريبها و هذا الأسماء و الأفعال مدادها و لوحها متفاوتان و فى مدلولاتها و مدلولات الحروف المقطعات و الموصلات عجائب و غرائب فاقراً و ارقاً ٣٢٦ قال السيد المحقق الداماد فى القبسات و لقد أعجبنى كلام الإمام الغزالي حيث قال العالم تصنيف الله تعالى، س ره

الإشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه (١) أمور معلومه عند ذوى البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها و قصور قدر العلماء بها عن إيضاها و بيانها بعبارة مفهمه موصله للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يغنيهم انتهى كلامه.

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجه الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعا لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصى مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الكثره فى الممكنات و أما الشرع فلأن مدار التكليف و الوعد و الوعيد على تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلك لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من كلام هذا التحرير أن هذه وحده يندرج فيها الكثرات أنها وحده جمعيه إذا نظرت إلى حقيقه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق (٢) الذى يقال له مرتبه الواحدية و إذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى آخر فى ذاته و لا تعين له فى حقيقته

١- و نعم ما قيل - S\ من گتتك خواب دیده و عالم تمام کر\ Z من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش\ Z هم ز ان دهان کر آمد اسرار را بیانی\ Z لا يحمل عطایاه إلا مطایاه، س ره

٢- حاصله أن توهمهم المخالفه إن كان فى واحدیه الوجود فقد قالوا إن فى المرتبه الواحدیه جاءت الكثره كم شئت من الأسماء و الصفات و الأعیان الثابتات و مع الكثره لا- يبقى إشکال أ لم تستمع قولهم إن الأعیان هناك كانت رائیه و مرئیة و سامعه لقول كن و أن الله تعالى كان مخاطبا لها كل ذلك بنحو الثبوت و إن كان توهمهم فى أحديه حقيقه الوجود فالجواب عنه أن فى المرتبه الأحديه- لا اسم و لا رسم فلا تكليف و لا غیره لكن لها إضافات و رشحات بعد ذلك و إذ تطرق الكثره فلا إشکال فى التكليف و غیره ثم إن قوله إنها وحده جمعیه بمنزله الجزاء لقوله إذا نظرت إلى حقيقه الموجود، س ره

أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه و رشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابته المطابقه للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغنى عما سواه و ستمتع لهذا زياده توضيح

### فصل (٢٨) فى كيفية سريان حقيقه الوجود فى الموجودات المتعينه و الحقائق الخاصه

#### اعلم أن للأشياء فى الموجوديه ثلاث مراتب

#### أولها الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذى لا يتقيد بتقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهويه الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحديه و هو الذى لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفه و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوما من المفهومات الموجوده فى العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفه و إدراك- يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء- و هو على ما هو عليه فى حد نفسه من غير تغير و لا- انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا- من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسه ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و المخصصات كالفصول و المشخصات و إنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فى ذاته تعالى عنه علوا كبيرا و هذا الإطلاق أمر سلبى يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيد و التجدد [التحدد] فى وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلويات باعتبار أنها أمور اعتباريه عقليه.

#### المرتبه الثانيه الموجود المتعلق بغيره

و هو الوجود المقيد بوصف زائد- و المنعوت بأحكام محدوده كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصه.

## المرتبه الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق

المرتبه الثالثه (١) هو الوجود المنبسط المطلق

متحققه قبل الفعل الذى ليس عمومه على سبيل الكليه بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعليه و الكلى سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصيله و وجوده إلى انضمام شىء إليه يحصله و يوجد و ليست وحدته عدديه أى (٢) مبدءا للأعداد فإنه حقيقه منبسطه على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضب فى وصف خاص و لا ينحصر فى حد معين من القدم (٣) و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العليه و المعلوليه و الجوهرية و العرضيه و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شىء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصلات الخارجيه بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلک الحياه و عرش الرحمن و الحق المخلوق به فى عرف الصوفيه و حقيقه الحقائق - و هو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلى و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات - و اشتماله على الموجودات قاصره بالإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل و الإشاره إلا من قبل آثاره و لوازمه

١- أى ليس إطلاقه إلا- أن العذر أن المطلق يسمى عاما منطقيا إذ العام إما منطقى كالكلى الطبيعى و إما استغراقى و هو العام الأ-صولى كصيغ العموم و إما بدلى كرجل و فى جعل هذه المرتبه ثالثه مخالفه الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها و ذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعى كما سيبين المصنف، س ره

٢- و أما الوحده العدديه المصطلحه للحكماء فيطلق على وحدته البته فإنهم يسمون الوحده الشخصيه وحده عدديه و الشخص واحد بالعدد و أيضا قد يقال الوحده العدديه و يراد بها الوحده لا بشرط التى فى الأعداد و قد مر أنها آيه التوحيد الخاصى و قال ع: يا إلهى لك وحدانيه العدد، س ره

٣- المراد بالقدم هنا و فى قوله قدس سره فيكون مع القديم قديما القدم الزمانى لا الذاتى - لأن هذا الوجود هو عرش الرحمن و الحق المخلوق و الظل الممدود، س ره

ولهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالميه نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيه من وجه و نسبة الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجه تحته و هذه التمثيلات مقربه من وجهه (١) مبعده من وجوه و اعلم (٢) أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الإثباتى العام البديهى و المتصور الذهنى الذى علمت أنه من المعقولات الثانيه و المفهومات الاعتباريه و هذا مما خفى على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين (٣) و أما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالماده بقوله الوجود (٤) ماده الممكن و هيئه المتهايه له بحكمه الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهياه بهذه العبارة و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان- و بعده عن حضره الوجود و أسره فى أيدي الكثره و قد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محى الدين الأعرابى الحاتمى فى مواضع من كتبه نفس الرحمن (٥)

١- و أما وجه مباعده النسبتين فهو أن هذا الوجود من شدة فعليته أو بساطته و وجدانه للوجودات و جامعته لها وسعت كلها و الهيولى و جنس الأجناس من فرط القوه و الإبهام و قله التحصل و كثره الفقدان و الأعدام يفنيان فى الصور و الأنواع و يجتمعان و يتحدان معها و لذا فالماهييه لا بشرط تجتمع مع ألف شرط فأين التجرد الذاتى من كل شىء من فرط الغنى و أين التجرد الذاتى من كل شىء - من فرط الفقر و الفقدان، س ره

٢- الداعى على هذا التبيين و التأكيد أنه ذهب أو هام جمع إلى العام البديهى و المطلق المفهومى من إطلاقهم الوجود و العام و المطلق عليه و على حقيقه الوجود و مقام الظهور و المعروفيه كليهما نعم من ذهب و همه من قول الحكماء إن الواجب تعالى هو الوجود و من قول العرفاء إن الواجب هو الوجود المطلق إلى أنهم أرادوا المفهوم العام البديهى مع أنه زائد على حقائق الجميع عند الجميع - كيف لا يذهب من إطلاقهم على فعله إليه تعالى عن ذلك ذاته و ما من صقع ذاته علوا كبيرا، س ره

٣- القائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود، س ره

٤- إطلاق الماده التى هى فى اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلى فى المركبات الخارجيه - على الوجود المنبسط الأرفع من كونه مقبولا - فضلا عن أن يكون قابلا - اصطلاح خاص بالعرفاء باعتبار المشابهه المذكوره و باعتبار أن الماده معربه مايه و قد علمت أن هذا الوجود أصل العالم، س ره

٥- هذا موافق للمأثور عن أئمتنا المعصومين ع حيث عبروا عن الماده بالهباء و الماده أطلقت على هذا الوجود، س ره

**رفع اشتباه:**

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق - على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لا شىء لا هذا المعنى الأخير و إلا يلزم عليهم المفاصد الشنيعة كما لا يخفى و ما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسده من الإلحاد و الإباحه و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممكنات - و صيرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزيه الصرف و التقديس المحض - كما رآه المحققون من الحكماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلاميين - باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل -

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته و ليس يدره إلا من له البصر

و للإشارة إلى هذه المراتب الثلاث و كونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلى قال علاء الدوله فى حواشيه على الفتوحات المكيه الوجود الحق هو الله تعالى و الوجود المطلق فعلة و الوجود المقيد أثره و ليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعى بل الانبساطى.

و ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوى فى كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع و التفصيل و من حيث إن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعيه تلك الحقائق يسمى الوجود العام و التجلى السارى فى حقيقه الممكنات و هذا من تسميه الشىء بأعم (١) أو صافه و أولها حكما و ظهورا للمدارك تقريبا و تفهيمًا لا أن ذلك اسم مطابق للأمر فى نفسه و ذكر أيضا فى تفسيره

١- و قد يعلم فى العلوم الجزئيه أنه أحد علاقات المجاز المرسل و لكونه أولها حكما و ظهورا للمدارك قد يسمى أول الأوائل و هو أول ما يتخطى فى ساحه الأذهان و هو أبده البديهيات - كما أن الحق أول الأوائل فى جميع المراتب و أظهر الظواهر فى كل المنصات، س ره

لفاتحه الكتاب إشاره إلى المرتبه الأولى الواجبيه بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له-

و الجمع (١) حال لا وجود لعينه

و له التحكم ليس للآحاد

### فصل (٢٩) فى أول ما ينشأ من الوجود الحق

#### إشاره

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذى لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجماليه و الجلاليه بأحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذى يقال له العماء و مرتبه الجمع و حقيقه الحقائق و حضره أحديه الجمع و قد يسمى بحضره الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء فى العقل و إلى الممكنات فى الخارج مرتبه الواحدية و حضره الإلهيه و هذه المنشئيه (٢) ليست العليه لأن العليه من حيث كونها عليه تقتضى المباينه بين العله و المعلول- فهى إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصه المتعينه من حيث تعيينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحده- بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية و النوعيه و الجنسيه لأنها مصححه جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبي و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعيه و باعتبار خصوصيات أسمائه

١- و كان الأعيان الثابته حيث ما شمت رائحه الوجود و لكن لها الأحكام و الآثار تأست بوجوده جمع الجمع و هذا من باب معرفه الضد بال ضد كما ذكرناه قبيل ذلك أنه فى غايه الغنى و أنها فى نهايه الفقر و الفنا و قول الشيخ لا وجود المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجدان أو المعنى لا وجود رابطى لعينه لغيره و سيأتى الكلام فى المرتبه الأحديه و الوجود المجرد عن المجالى و المظاهر- و ردع بعض الجهله من المتصوفه فانتظر، س ره

٢- كيف و الوجود المقيد الذى هو العقل الكلى من صقع الربوبيه عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاله فكل عليه منشائيه و لا عكس، س ره



الحسنى المندمجه فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمه مؤثر فى الوجودات الخاصه التى لا- تزيد على الوجود المطلق فالمناسبه بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا- يصدر عنه إلا- الواحد كلام جملى بالقياس إلى الموجودات المتعينه- المتباينه المتخالفه الآثار فالأوليه(١) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينه الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهيه خاصه و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبه ماهيه خاصه و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبيه باعتبار أحديه ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبه الواحدية و مرتبه اسم الله جميع الأسماء و الصفات التى ليست خارجه عن ذاته بل هى مع أحديتها الوجوديه جامع لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصه إلا أن له فى كل مرتبه من المراتب الذاتيه ماهيه خاصه لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحده مع أنحاء الوجود المطلق- و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجموع كل مرتبه من مراتب الوجود المطلق- أى نفس الوجود الخاص لا- كونه خاصا أى اتحاده بماهيته المخصوصه لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحديه الواجبيه منشأ الوجود المطلق و الواحدية الأسمائيه إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحده

١- بل الوجود المنبسط ليس صادرا إنما هو صدور حقيقى و إشراقه تعالى الفعلى و لا مستشرق هناك و لو بالتعمل و فى تحليل العقل فالعقل أول الصوادر و ليس مسبوqa بصادر و إن كان مسبوqa بالصدور و ليس مرادنا بالصدور معناه المصدري ثم على هذا أى التقديرين لا يرد على الحكيم طعن و جرح يتوهمه الأوهام القشريه من منافاته لعموم القدره الواجبيه و من توهم التفويض إذ فى هذا الفعل الواحد منظو كل الأفعال إذ فى العقل لكونه بسيط الحقيقه ينطوى جميع الفعليات و الوجودات التى دونه و فى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيظه قدرته تعالى شىء و كيف يلزم تفويض و الوجود المنبسط ظهوره تعالى و معرفيته و ظهور الشىء لا يباينه- و العقل يده الفعاله و قدرته الفعلية و وجوده من صقع باق ببقائه و مفسد الجهل لا تحصي، س ره

بالوحده و الكثره بالكثره و إلا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبه و هو ينافى التأثير و الإيجاد.

### تنبيه تقديسى:

لما تكررت الإشاره سابقا إلى أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان- منها ذات الشىء و حقيقته و هو الذى يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

و منها المعنى المصدرى الذهنى فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلقه (١) أحد من العقلاء على ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذى هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبى و الحصول و الوجود الإثباتى كما فى قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب- و هذا الوجود النسبى كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجبهه كما تقول زيد موجود فى البيت معدوم فى السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له فى الخارج مع تقيده بالخارج و كما أن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقه عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشائخ الموحدين كالشيخين محى الدين الأعرابى و صدر الدين القونوى و صاحب العروه فى حواشيه على الفتوحات و كثير ما كان يطلق الشيخ و تلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذى يسمى عندهم بالظل و الهباء و العماء و مرتبه الجمعيه لا المرتبه الواجبيه و كثيرا ما يطلق صاحب العروه الوجود المطلق على الواجب تعالى و إنى لأظن أن الاختلاف بينه و بين الشيخ العربى إنما ينشأ عن هذا الاشتراك فى اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطه و ممن

١- إلا أن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصداق و التحقق فيه فحينئذ يكون آله لحاظ منشأ انتزاعه و يسرى الحكم إليه و هو الحقيقه التى يطرد العدم كقول صاحب حكمه العين بعد ذكر الوجود العام البديهى المشترك فيه معنى و هو عين فى الواجب تعالى زائد فى الممكن، س ره

أطلق لفظ الوجود و أراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسيه حيث قال-

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

و قال فردوسی القدوسی فی دیباجه کتابه-

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی

و قال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه-

ما عدمهائيم (۱) هستیها نما

تو وجود مطلق هستی ما

و أما عند علماء الظاهر و أهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهه في عدم جواز إطلاق الوجود بل (۲) الموجود أيضا عندهم على

۱- مراد مولوی قدس سره از عدم ماهیت است و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت بعدم تعبیر شود چه عدم رفع الوجود است و شیئیت ماهیت هم شیئیت وجود نیست چه شیئیت وجود ابای از عدم دارد و شیئیت ماهیت ابای از عدم و از وجود هیچیک ندارد و چون ابای از وجود ندارد و با او جمع میشود هستی نماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهیتی ما و شیئیت- عین ثابت ما است و های جمع در تقدیر مؤخر است یعنی هستی نماهائیم و مراد از قولش که تو هستی مائی نه طریقه منتسبه بسوی ذوق التأله است که وجود زید الله زید میگویند چه وجود پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء شامخین وجود اصل است و لیس فی الدار غیره دیار و سنخ دیگر اصالت ندارد و لیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه اقدمین حکماء هم به این قائلند و سنخیت در مراتب میباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشاید گفت پس مرتبه از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهیت اعتباریه معلول بالعرض است- پس او تعالی و تقدس هستی ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجمله ظهورا نیازمند آن بی نیازند یا  $أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ$  و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده-  $S \setminus$  ما عدمهائیم هستیهای ما  $Z \setminus$  تو وجود مطلق و فانی نما  $Z \setminus$  بنا بر این مطابق آنست که گفته شده این نیست که هست مینماید بگذار و آن هست که نیست مینماید بطلب، س ره

۲- بل الواجب تسمیه لا توصیفا، س ره

ذاته تعالى تسميه و أما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في - أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقضا عليه و لا- نقضا للواجب فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا و قيل نعم و هو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود و الشئيه و غيرهما بين الواجب و الممكنات و أما ما ذكره صاحب العروه من أن الذات الواجبه وراء الوجود و العدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقه الوجود بل مفهومها الانتزاعي و به يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى و تكفره الطائفه الوجوديه من الحكماء و العرفاء- إذ لا شبهه في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحدى فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه- الذي حمله و رتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب(١) كيف و جميع المحققين من أكابر الحكماء و الصوفيه متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمه النقص و امتناع إدراك ذاته الأحدى بالكنه إلا- بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك و استهلاكه في التوحيد و من تأمل في كتبهم و زبرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشائخ و لا مخالفه بينهم في أنه تعالى حقيقه الوجود و يظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدوله السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي و تلميذه صدر الدين

١- و كيف لا و الشئيه المحققه أما شئيه الوجود و أما شئيه الماهيه و المنفصله حقيقه لا واسطه فيها و إذا كانت شئيه الماهيه أمرا مسلوب ضرورتى الوجود و العدم لا تصلح لأن تكون حقيقه الواجب الذى هو الشىء بحقيقه الشئيه و عين الضروره و الوجوب بالذات و محض الفعلية و حاق الحقيقه فبقى أن يكون حقيقه شئيه الوجود الحقيقى إذ لا- وجه للعدم فأمثال هذه التنزيهات شطط و إفراط و حيره و الله منزه عنها و فى عصرنا أيضا يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته و اليأس من روحه يفر عن الاشتراك المعنوى فى الوجود حذرا من التشبيه و يقول لا يجوز التكلم فى معرفه الله لأن السبيل إليه مسدود و المعارف إلى أنفسكم مردود و لم يعلم أنه بوجه لا- معروف إلا- هو بل لا عارف إلا هو لأن كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أو لم يبلغ شعوره، س ره

القونوى ترجع إلى مناقشات لفظيه مع التوافق فى الأصول و المقاصد.

فمن جملتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشى فى حاشيه كلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق و لا المقيد كما ذكر انتهى و ظاهر أن الشيخ (١) قائل بهذا القول- و المناقشه معه ترجع إلى اللفظ فإما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا فى بيان المرتبه الثالثه من الوجود و يؤيده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه فى تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات و سمات الكائنات و إما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبى فإما أن يراد بكل نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالى- أو صفه واجبيه هى عين ذاته فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفه أو حيشه أخرى غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينيه و نعوته الذاتيه أو يراد به أنه المنعوت بكل نعت مطلقا أعم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أى فى المرتبه الأحديه أو

١- إن قلت كيف يكون هذا مناقشه فى اللفظ و الشيخ يقول بالوحده و المحشى يقول- بالمراتب الثلاث فى الوجود. قلت المحشى الذى يقول بالوجود الحق و الوجود المطلق يكرر راجعا و يتصرف فى تلك الاثنينيه بأن المطلق ظهور الحق و الحق خفاء المطلق من شدة الظهور و معلوم أن ظهور الشىء ليس مباينا له و إلا لما كان ظهورا له فالوجود المطلق كالمعنى الحرفى ليس شيئا على حiale و مفهوما على استقلاله كيف و السنخيه بين مراتب الوجود معتبره و هو حقيقه واحده و سيعه ذات درجات تؤكد الوحده الحقه فلا قول المحشى قول بالتثنيه و التثليت و لا قول الشيخ قول بالوحده الممنوعه إذ المفاصد المذكوره سابقا من الحلول و الاتحاد و الاختلاط بالأشياء الخسيسه و الاتصاف بصفات الممكنات لا- يتوجه إلى الوجود الحق بل و لا- إلى المطلق بل و لا إلى المقيد إلا بالعرض لاتحاد الوجود المقيد بالماهييه و هذا كما يشته المراد أن ذوات الممكنات اعتباريه و يراد ذاتها الظلمانيه و ذهب نفس السامع إلى ذاتها النوريه و كذا الحقيقه فإنها الماهيه بشرط الوجود و قد يراد بها نفس الماهيه مثل ما يقول المصنف قدس سره بعد صفحه فحقائق الممكنات باقيه على عدميتها و العين كما يراد به الخارج مقابل الذهن يراد به الماهيه و الهويه كما يراد بها الوجود العينى يراد بها الماهيه الشخصيه إلى غير ذلك من موارد الاشتباه، س ره

باعتبار مظاهر أسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهة سعه رحمته أو نفوذ كرمه و جوده و بسط لطفه و رحمته.

و منها ما قال فى موضع آخر من كتابه ليس فى نفس الأمر إلا الوجود الحق - فكتب المحشى بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيوض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيد و للمفيوض وجود حق.

و قال فى موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا- فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدميه الماهيات الممكنه و لقد نهتكم على أمر عظيم أن تنبتهت له و عقلته فهو عين كل شىء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الأشياء أشياء و كتب المحشى فى حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التى ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات و تباين العادات فى التصريح و التعريض - و كثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقيقه و العين و الهويه و غيرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشىء و قد يطلق و يراد منه ماهيه و عينه الثابته و يقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضا باعتبار إرادته أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد و إلا- فمن تأمل فى الحواشى التى كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه و بين الشيخ فى أصل الوجود و لما كان طور التوحيد الخاصى الذى هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهدايه الربانيه يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر و الفكر الرسمى فلهذا يتراءى فى ظواهر كلامهم اختلافات و مثل هذه الاختلافات بحسب(1)

١- و أما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن فى جميع الكتب السماويه فى الأصول و الأركان من لدن آدم إلى الخاتم ص كما فى الكتاب التكويني الآفاقي و التكويني الأنفسى بما هى كلمات الله و لا تغاير مع كون كل شىء آيه اسم من ليس كمثلته شىء و آيه الأحديه و الواحدية فكون كل شىء ليس كمثلته شىء كان مظهر اسم من ليس كمثلته شىء S\ و فى كل شىء له آيه Z\ تدل على أنه واحد\ Z\ و مع هذا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فكلمااته لا تنفذ و لا تبيد و لا تتغير- كما لا يجوز عليه الصمت و نوره لا يجوز عليه الأفول و جوده لا يسوغ عليه الإمساك و بالجمله كل ما هو من صقع قديم صفه كانت أو فعلا- نعم الماده و الماهيه فى عالم الطبيعه و ما من صقعها حادثه متجدده دائره زائله كُلمنْ عَلَيَّهَا فإِنَّ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ و أما التوحيد الثالث و هو التوحيد الحقى فإن التوحيد الحقى ينقسم بانقسام إلى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول كتوحيد الفراش للنار من مشاهد ضوئها لأنفسها و الثانى كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب و الثالث كتوحيد الفراش الممسوس بالنار و الحديده المحماه بها و هذان يفنى الموحد عن كل التعينات فى حقيقه الوجود البسيط المبسوط، س ره

الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي و الأحاديث النبويه و جعل كل طائفه من المليين - مستند اعتقاده الكتاب و الحديث مع تخالف عقائدهم و تباين آرائهم و لكل جعلنا شرعه و منهاجا.

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص و أما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه و استحققه بقدره و الألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفه من صفوته و أخرسهم عن نعمته و أعجزهم عن ثبته [بثه]- فقطعت الإشارة على ألسنه علماء هذا الطريق و إن زخرفوا له نعوتاً بعباراتهم- و فصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء و الصفه نفورا و البسط صعوبه- و إلى هذا التوحيد شخص (١) أهل الرياضه و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظيم- و إياه عنى المتكلمون في عين الجمع و عليه اصطلحت [اصطلمت] (٢) الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان و لم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير (٣)

١- أي تحديق بصرهم إليه كقوله تعالى لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ و منه العله التي تسمى بالشخص و الإنصاف أن التوحيد الحقى لا يمكن بغير الرياضه في غالب الناس و إذا لم يكتسب العدالة الخاصه لم يكن ادعاؤه و لا بد أن يراعى الخلق كنفسه بل يحصل له مقام الفتوه و إثارة الغير على نفسه حتى يرتفع الغيريه رأساً لكن نفى التوحيد الحقى من موحد لا ينافى إثبات التوحيد العيانى أو العلمى توحيد إياه أو توحيد بنور منه و بيقين مستعاره منه إلخ، س ره

٢- أى تصالحت و توافقت و إن لم يتوافق العبارات، س ره

٣- إذ ما دام المشير مشيراً و التوحيد إشاره أو مشار إليه بناء على ما في الحديث ٣٣٨: التوحيد الحق هو الله و القائم به رسول الله و الحفظه له نحن و التابع فيه شيعتنا صدق ولى الله لم يكن توحيداً- لأن أنت أنت و هو هو حيثئذ و هذا شرك خفى و لذلك قال سيد الموحدين في بيان مقام الحقيقه كشف سبحات الجلال من غير إشاره، س ره

إليه مكون وقد أجت عن توحيد الصوفيه بهذه القوافى -

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عاريه أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لا حد

### فصل (٣٠) فى التنصيص على عدمه الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

#### إشاره

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا و أذعنت بأن الوجود حقيقه واحده هى عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانيه وجود حقيقى إنما موجوديتها بانصباعها بنور الوجود و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليه و أن الظاهر فى جميع المظاهر و الماهيات و المشهود فى كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقه الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تكثر حيثياته و الماهيه الخاصه الممكنه كمعنى الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشئيه- و نظائرها فى كونهما مما لا تأصل لها فى الوجود عينا و الفرق بين(١)

١- ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهويه و المفاهيم الاعتباريه هو الحق الذى عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسطه يوجب أن يكون بعض ما فى أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه فى الخارج أى قابلا- للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقيه التى حصروها فى المقولات العاليه لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج- و كذا من الأمور الخارجيه التى نحكى عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله فى الذهن كالوجود و العدم و نظائرها فهى ليست بماهيات إذ لا- تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج و إلا كانت ماهيات- و ليست مما أوجده الذهن ابتداء من غير استمداد من الخارج و إلا لم تحمل على شىء أو حملت على كل شىء و لكانت وجودات خارجيه إذ لا حكايه لها فهى مأخوذه من مفاهيم ذهنيه منتزعه منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهيات الحقيقيه مأخوذه من الحقائق الوجوديه و الاعتباريات من الماهيات الذهنيه و للبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر، ط مده



القبيلتين (١) أن المصداق فى حمل شىء من الماهيات الخاصه على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العينية أو الذهنية و فى حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصه من غير شرط و بأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصه أمور عينية هى نفس الموجودات عندنا و لا يوجد بإزاء الممكنيه و الشئيه و مفهوم الماهيه شىء فى الخارج- و الحاصل أن الماهيات الخاصه حكايه للموجودات و تلك المعانى الكليه حكايه لحال الماهيات فى أنفسها و القبيلان مشتركان فى أنهما ليسا من الذوات العينية التى تتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس بل الممكنات باطله الذوات هالكه الماهيات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات الحق دائما و سرمدا فالتوحيد للوجود و الكثره و التميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معانى كثيره و مفهومات عديده فللوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته هو سمي بغيب الغيوب و ظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح و أراضى الأشباح و هو عباره عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور به أحكام الماهيات و الأعيان و بسبب تمايز الماهيات الغير المجعوله- و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقه الوجود بصفه التعدد- و الكثره بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهيه و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآه لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد (٢) و تكرار فى التجلى

- ١- حيث يعد إحداهما أعنى الماهيات الخاصه من المعقولات الأولى و الآخر أعنى الإمكان و الشئيه أى الماهيه الخاصه من المعقولات الثانيه مع أن كليهما لا مصداق لهما أن المصداق أى المصحح و المنتزع منه فى حمل الشىء و إنما يسمى الماهيه بالشئيه لأن الشىء مصدر شاء و الماهيه هى الشىء وجودها، س ره
- ٢- كما مر أنه الواحد الذى نشأ من الواحد نشاء الظهور الثانوى من الظهور الذاتى فظهوره الذى فى صف نعال محفل الإفاضه الطويله النزوليه عين ما فى الصدر و كذا فى العروجه- و كذا الظهور الذى الآين بما هو ظهوره عين ما فى الأدوار و الأكوار السابقه و اللاحقه فما يقال يك و حدث ست ليك بتكرار آمدته إنما هو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور فباعتبار إسقاط الإضافه عن المظاهر أين الاثنييه حتى يتحقق التفاوت أو التكرار، س ره

الوجودى كما فى قوله تعالى وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصِيرِ و إنما التعدد و التكرار فى المظاهر و المرايا لا فى التجلى و الفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير فيها و بتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات و الرواشن فانكشف حقيقه ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهيات الإمكانيه أمور عدميه لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمه لا- و أمثالها داخل فيها و لا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه بل بمعنى أنها غير موجوده لا فى حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع- لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا فى حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاءه و الماهيات موجوديتها إنما هى بالعرض بواسطه تعلقها فى العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها كما قيل شعرا-

وجود اندر کمال خویش ساری ست تعینها امور اعتباری ست

فحقائق الممكنات باقيه على عدميتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقى صفة لها نعم هى تصوير مظاهر و مرئى للوجود الحقيقى- بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصله لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتيه-

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

ترجمه لقوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين

و فى كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جليه بعدميه الممكنات

أزلا و أبدا و كفاك(١) في هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ الشَّيْخُ الْعَالِمُ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ مَشِيرًا إِلَى تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ عِنْدَ كَلَامِهِ فِي وَصْفِ الْعَارِفِينَ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ فَرَأُوا بِالْمَشَاهِدَةِ الْعَيَانِيَةِ أَنَّ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَا- أَنَّهُ يَصِيرُ هَالِكًا فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ بَلْ هُوَ هَالِكٌ أَزْلًا وَ أَبَدًا لَا يَتَّصِرُ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِذَا عَتَبَرْنَا مِنْهُ ذَاتَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَهُوَ عَدَمٌ مُحَضٌّ وَ إِذَا عَتَبَرْنَا مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَسْرَى إِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْأَوَّلِ الْحَقِّ رَأَى مَوْجُودًا لَا فِي ذَاتِهِ لَكِنْ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي مَوْجِدَهُ فَيَكُونُ الْمَوْجُودُ وَجْهَ اللَّهِ فَقَطْ فَلِكُلِّ شَيْءٍ وَجْهَانِ وَجْهٌ إِلَى نَفْسِهِ وَ وَجْهٌ إِلَى رَبِّهِ فَهُوَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ نَفْسِهِ عَدَمٌ وَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ رَبِّهِ مَوْجُودٌ فَإِذْنًا لَا مَوْجُودٌ إِلَّا اللَّهُ فَإِذْنًا كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَزْلًا وَ أَبَدًا وَ كَتَبَ الْعُرَفَاءُ كَالشَّيْخِينَ الْعَرَبِيِّ وَ تَلْمِيزُهُ صَدْرَ الدِّينِ الْقَوْنُوِيَّ مَشْحُونَهُ بِتَحْقِيقِ عَدَمِيَةِ الْمُمْكِنَاتِ وَ بِنَاءِ مَعْتَقَدَاتِهِمْ وَ مَذَاهِبِهِمْ عَلَى الْمَشَاهِدَةِ وَ الْعَيَانِ وَ قَالُوا نَحْنُ إِذَا قَابَلْنَا وَ طَبَقْنَا عَقَائِدَنَا عَلَى مِيزَانِ الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ وَ جَدْنَا مَنْطِقَهُ عَلَى ظَوَاهِرِ مَدْلُولَاتِهِمَا مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ فَعَلِمْنَا أَنَّهَا الْحَقُّ بِلَا شَبْهِهِ وَ رَيْبٍ وَ لَمَّا كَانَتْ تَأْوِيلَاتُ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ الظَّاهِرِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ مُخَالَفَةً لِمَكَاشِفَاتِنَا الْمُتَكَرِّرَةَ الْحَقَّةَ طَرَحْنَاهَا وَ حَمَلْنَا الْآيَاتِ وَ الْأَحَادِيثِ عَلَى مَدْلُولَاتِهَا الظَّاهِرَةِ وَ مَفْهُومِهَا الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ الْمَعْتَبَرُ عِنْدَ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ- وَ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ وَ الْفَقْهِ لَا عَلَى وَجْهِ (٢) يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهِ وَ التَّجْسِيمِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى

١- وَ فِي مَأْثُورَاتٍ بَعْضُ أَئِمَّتِنَا الظَّاهِرِينَ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ مَا يَقُولُ الْعَامَّةُ فِي الْوَجْهِ- فَقَالَ يَقُولُونَ الْوَجْهُ هُوَ الذَّاتُ الْمُتَعَالِيَةُ فَكَذَّبَهُمْ عَ وَ قَالَ نَحْنُ الْوَجْهُ الَّذِي يَبْقَى بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ كَوْنِ الْوَجْهِ هُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ الْمُنْبَسِطُ لِأَنَّ الْمَطْلُوقَ الْمُنْبَسِطَ- هُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ الْمُتَّحِدَةُ بِالْحَقِيقَةِ الْوَلَوِيَّةِ لِأَنَّهُمْ فِي مَقَامِ الْوَلَايَةِ نَوْرٌ وَاحِدٌ، سَ رَه

٢- كَوْنِ الْيَدِ أَوْ الْمَجْمِيِّ أَوْ الْإِسْتِوَاءِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ مَحْمُولُهُ عَلَى الظَّاهِرِ مَعَ كَوْنِهِ مُسْتَلْزِمًا لِهَمَا لِكَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْفِعْلِ وَ لَمَّا كَانَ الْفِعْلُ أَوْ الْأَثَرُ لَيْسَ شَيْئًا عَلَى حِيَالِهِ بَلْ ظَهَرَ الْفَاعِلُ وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى التَّشْوُّونَ وَ التَّطَوُّورَ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلِّدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ لَمْ يَكُنْ تَأْوِيلًا- وَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْفَانِي عَنْ نَفْسِهِ الْبَاقِي بِاللَّهِ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَجُودٌ وَ إِرَادَةٌ وَ قُدْرَةٌ إِلَّا بِوُجُودِ اللَّهِ وَ إِرَادَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ كَمَا مَرَّ وَ كَمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ كُنَّا بِنَا فَعْبِنَا عَنَا وَ بَقِينَا بِلَا نَحْنِ وَ حَيْثُ إِنَّهُ أَسْفَهُ أَسْفَى اللَّهِ وَ حَبَّ حَبَّ اللَّهِ وَ بَغْضَهُ بَغْضَ اللَّهِ فَيَدُهُ يَدُ اللَّهِ وَ عَيْنُهُ عَيْنُ اللَّهِ كَمَا فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ الْمَشْهُورِ وَ أَيْضًا قُدْرَةُ اللَّهِ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا يَدُهُ وَ الْعَقُولُ الْفَعَالَةُ وَ النُّفُوسُ الْمُدْبِرَةُ الْفَلَكِيَّةُ ذَوَاتُهَا أَيْدٍ لَهُ وَ أَيْدِيهَا الَّتِي عُلُومُهَا الْفَعْلِيَّةُ لِكُونِهَا فَوَاعِلَ لِلْعِنَايَةِ بِالْحَقِيقَةِ أَيْدٍ لَهُ وَ كَذَا الْمَشِيئَاتِ النَّافِذَةُ وَ الْعَزَائِمُ الثَّاقِبَةُ لِلْعَقُولِ الصَّاعِدَةُ عِنْدَ إِيجَادِ شَيْءٍ بِالْهَمِّ وَ إِجْرَاءِ خَارِقِ الْعَادَةِ فَكُلُّ الْأَيْدِي يَدُهُ لَا كُلُّ لَهُ بَعْضٌ وَ كَثْرَةٌ بَلِ الْأَصْلُ الْمَحْفُوظُ فِي الْمَرَاتِبِ الَّذِي هُوَ شَيْءٌ وَ وَاحِدٌ بَسِيطٌ كَمَا يَعْرِفُهُ الْعَارِفُ بِالْأَصُولِ الْبِرْهَانِيَّةِ فَلَيْسَ مَرَادُهُمْ أَنَّ الْيَدَ الْمَحْدُودَةَ بِمَا هِيَ مَحْدُودٌ وَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِهَا إِلَى نَفْسِهَا كَمَا يَأْتِي عَنْ قَرِيبِ يَدِهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، سَ رَه

و صفاته الإلهيه.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل ولا تعطيل و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له و التعطيل هو التوقف فى قبول ذلك المعنى كما فى هذا البيت.

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشى تعطيل

و منهم من كفر المأولين فى الآيات و الأخبار و أكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معانى القرآن و الحديث حق و صدق و إن كانت لها مفهومات و تأويلات آخر- غير ما هو الظاهر منها و يؤيده ما وقع فى

كلامه ص: أن للقرآن ظهرا و بطنا- و حدا

(١)

و مطالعا

و لو لم يكن الآيات و الأخبار محموله على ظواهرها و مفهوماتها الأولى من دون تجسيم و تشبيه فلا فائده فى نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافة الناس بل يلزم كونها موجبه لتحير الخلق و ضلالهم و

**الناس فى فهم متشابهات القرآن و الحديث على ثلاث طبقات.**

**الطبقه الأولى الراسخون فى العلم**

و هم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى- من دون مفسده يلزم منه نقصا أو نقضا.

١- المطلع مقام شهود المتكلم فى كلامه كما قال الصادق ع: ما زلت أكرر آيه حتى سمعتها من قائلها و من هنا يعلم سر قول بعض العرفاء أن أهل الله و يؤثرون تلاوه كلام الله على كثير من الأدعيه لأنهم عند التلاوه ينوبون عن الحق تعالى فى التكلم بكلامه، س ره

### و الطبقة الثانية و هم أهل النظر العقلى من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات و الأحاديث على وجه يطابق قواينهم النظرية و مقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث و لم يتعد بواطنهم و أسرارهم - إلى ما وراء طور العقل الفكرى و العلم النظرى.

### و الطبقة الثالثة و هم الحنابلة و المجسمة

من أهل اللغة و الحديث و هم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم و لم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الإحياء فى كتاب جواهر القرآن و ذكر فى كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا و مقدسا فحلا- كما يقال كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراه و ظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا و مقدسا فحلا فبقى أن يكونوا مشبها مطلقا و الحق أن كلا من طريقى الغالى و المقصر أى المؤول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم و العرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمة باليسرى و المؤوله باليمنى و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شىء و الظاهر فى كل شىء فيعود إليه كل خير و كمال و فضيله و جمال و بالعين اليسرى ينظر إلى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا شأن لها إلا قابليه الشئون و التجليات و هى فى ذواتها أعدام و نقائص فينتهى إليها كل نقص و آفه و فتور و دشور قائلا- لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون و قبولها إشراق نور الحق عليها و نفوذ لون الوجود فى ذاتها.

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاكل الأمر

فكأنه خمر و لا قدح و كأنه قدح و لا خمر

### وهم و تنبيه:

إن بعض الجهله (١) من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا- تحقق بالفعل للذات الأحديه المنعوتة بألسنه العرفاء بمقام الأحديه و غيب الهويه و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر و المجالى بل المتحقق هو عالم الصوره و قواها الروحانيه و الحسيه- و الله هو الظاهر المجموع لا- بدونه و هو حقيقه الإنسان الكبير (٢) و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصره عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه- لا- يتفوه به من له أدنى مرتبه من العلم و نسبه هذا الأمر إلى أكابر الصوفيه و رؤسائهم افتراء

١- بالحقيقه هذا الذى اعترفوا به مقام الوحده فى الكثره و قد أنكروا مقام الكثره فى الوحده و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالى و المظاهر و هو المراد بقول الفحول و منهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقه كل الأشياء لا مقام الوحده فى الكثره و لو كان الأمر كما توهموه لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثره فى الوحده و مقام الوحده فى الكثره و بعبارة أخرى مقام التفصيل فى الإجمال و مقام الإجمال فى التفصيل كما هو مصطلحهم و بالجملة مقام الخفاء و مقام الظهور أكمل بالضروره فكل ما يقول به من الكمال له تعالى- هذا القائل المتعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنين و لا عكس فلا شأن إلا و له فيه شأن و له شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير و أيضا اتفق الكل على أن حقيقه الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقه الوجود اللاتعين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الإنسان الكبير إذ الوجود المعروف لنا متعين إما بتعين إمكاني كتعين العقل أو النفس أو الإنسان أو غيرها أو بتعين نوري من الصفات العليا لأنه إما يتصور و يعلم الحقيقه بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياه أو بغير ذلك من الصفات الكماليه و كل هذه تعين بنفس الحقيقه بلا تعين لا تعرف- بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشى قدس سره فى تفسير العماء أن كل تعين مخلوق و بالجملة لو لم يكن لتلك المرتبه المذكوره تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا إنكار لذاته الأقدس بذاته سبحانه و تعالى، س ره

٢- هذا الكلام من المصنف قدس سره و الواو للحال إشاره إلى بطلانه، س ره

محض و إفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم و لا يبعد(١) أن يكون سبب ظن الجهله بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تاره على ذات الحق و تاره على المطلق الشامل و تاره على المعنى العام العقلى فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلى الكونى فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصه فيجرى عليه أحكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الإلهيه كل ما دخل فى الوجود فهو متناه و ما قال القونوى فى تفسيره للفاتحه أو الغيبى الخارج عن دائره الوجود و الجعل و ما قال فى مفتاح الغيب و الوجود تجل من تجليات غيب الهويه و حال معين كباقي الأحوال الذهنيه و ذكر الشيخ علاء الدوله فى رساله الشارد و الوارد لأن فوقها يعنى فوق الطبيعه عالم العدم المحض و ظلمه العدم محيط بنور الوجود المحدث و فيها أى فى الظلمات توجد عين الحياه هذا القول منه إشاره إلى ما قال فى مدارج المعارج و اعلم أن فوق عالم الحياه عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و لا نهايه لعالمه انتهى فظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلى و إن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقه بل على المجاز لأن الوجود فى عرفهم ما يكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان- و يمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما و مخبرا عنه و كل

١- يعنى لما كان للوجود إطلاقات فإذا سمعوا من أكابر الحكماء و العرفاء أن الواجب معالى وجود و الوجود يطلق على المطلق الانبساطى و العام من حيث الصدق على أى مصداق كان تطرق هذا الظن و كذا إذا نفوا هؤلاء الأكابر الوجود كقولهم ظلمه العدم محيط بنور الوجود المحدث و قولهم فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و نحو ذلك كان من باب نفى الخاص أى نفى الوجود المنبسط أو نفى مفهوم الموجود بما هو مفهوم أو بما هو متحقق فى الوجود الخاص و صادق عليه و نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فكونه تعالى وراء الوجود و محيطا به و عاليا عليه باعتبار أنه وجود حق محيط بالوجود المطلق و بالعام من حيث الصدق على الوجود المحدود و هؤلاء الجهله ظنوا من هذه العبارات أنه تعالى وراء الوجود بقول مطلق فتفوهوا بأن لا تحقق للمرتبه الأحديه- و هذا من بعض الظن إنَّ الظنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\*، س ره

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفه ذاته و كنه هويته فغير موجود بهذا المعنى - فالوحده الحقيقيه بشرط لا و غيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم فى شهوده و إدراكه فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان و هو أيضا مرجعه إلى الوجود الربطى فيكون مسلوبا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله و ظهوره لأحد إلا من جهه تعيناته و مظاهره لكن تحققه بذاته و كماله بنفسه و وجوده إنما هو بالفعل لا بالقوه و بالوجوب لا بالإمكان فذاته يظهر بذاته على ذاته فى مرتبه الأحديه الصرفه المعبر عنه بالكنز المخفى فى الحديث المشهور و يظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته و هو الظهور طورا بعد طور فى المظاهر المعبر عنه بالمعروفه و هذا الظهور الثانوى هو مشاهده الذات القويمه فى المرائى العقليه و النفسيه بمدارك كل شاهد و عارف- و بمشاعر كل ذكى و بليد و عالم و جاهل على حسب درجات الظهور جلاء و خفاء- و طبقات المدارك كمالا- و نقصا و التكثر فى الظهورات و التفاوت فى الشئون- لا- يقدر وحده الذات و لا- يتلم الكمال الواجبي و لا يتغير به الوجود الثابت الأزلى- عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان و لم يكن معه شىء و لذا قيل-

و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

### فصل (٣١) فى الإشاره إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

فصل (٣١) فى الإشاره إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي (١) اعلم أن الشئيه للممكن يكون على وجهين شئيه الوجود و شئيه الماهيه

١- قد يقال الوجود الحقيقي و يراد به الواجب بالذات تعالى شأنه لأنه الوجود فى نفسه بنفسه لنفسه و قد يقال و يراد به ما يقابل المفهوم الانتزاعى أى الذى يطرد العدم و هو المراد هاهنا- و هذه المسأله أعنى الوجود خير خفيفه المثونه لكونها بديهيه و مع هذا ثقيله الموازين كثيره الفوائد لا بد للسالكين من تذكرها دائما حتى يشاهدوا سرعان التجلى فما لم تنح غبار النقص و الشريره عن ساحه عز حضره الوجود لم يسغ لك التفوه بأن وجود كل ورد و شوك تجليه تعالى، س ره



و هي المعبره عندهم بالثبوت فالأولى عباره عن ظهور الممكن فى مرتبه من المراتب و عالم من العوالم و الثانيه عباره عن نفس معلوميه الماهيه و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحكم بها عليه بحسب نفس هويه ذلك الوجود فى أى ظرف كان خارجا أو ذهنا من غير تخلل جعل و تأثير فى ذلك و من غير انفكاك هذه الشئيه عن نفس الوجود كما زعمته (١) المعتزله بل على ما هو رأى المحصلين من المشاءين و قد علمت أن موجوديه الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفه لها- بل بأن تصير معقوله من الوجود و متحده به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهيه كما مر ذكره مرارا و بهذه الشئيه يمتاز ماهيه الممكن عن الممتنع و تقبل الفيض الربوبى و تستمع أمر كن فيدخل فى الوجود بإذن ربها كما أشير إليه فى قوله تعالى  
 إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

لا يقال إن ماهيه كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده و فرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدا عليه قابلا له.

قلنا (٢) نعم و لكن الوجودات الخاصه المفصله لها مرتبه سابقه إجماليه- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهيه و شئونه فتلك الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت كان لها فى تلك المرتبه السابقه أسماء و صفات ذاتيه

١- و إن أوهم الانفكاك توصيفهم الأعيان بالثابته و كذا أوهم التوافق مع المعتزله حيث إن المعتزله أيضا عبروا عن الشئيه المنفكه عن كافه الوجودات بالثبوت و لكن أين هذا من ذاك- فإن هذه الشئيه الثبوتيه عند العرفاء تطفليه تبعيه للوجود العلمى و عند المعتزله استقلاله و بعباره أخرى شئيتها الثبوتيه عند المعتزله منفكه عن كافه الوجودات سواء كانت عينيه أو علميه و عند العرفاء عن وجوداتها العينيه الخاصه بها فيما لا يزال لا عن الوجود العلمى فى الأزل، س ره

٢- هذا إرخاء للعنان و إلا فالتقدم بالتجوهر للماهيه يكفى فى القابليه و استماع أمر كن و لا يلزم التقدم بالوجود على الوجود نعم ما أكره من التقدم بالوجود على الوجودات الخاصه بها فى عالم الطبيعه باعتبار أكوانها السابقه و بروزاتها فى النشاط العلميه اللوحيه و القلميه و العنائيه أظهر و أبين و أقوم و لا- سيما بناء على اعتباريه الماهيه و أصاله الوجود فإن للوجود تقدما بالأحقيه كالماهيه المتحققه بالعرض المجهوله بالتبع، س ره

ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابته فهى فى تلك المرتبه أيضا تابعه للوجودات الخاصه الموجوده سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجى ء تحقيقه فى مباحث العلم إلا أن معلوميتها فى الأزل على هذا الوجه- أى باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الإمكانيه فى علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات فى المراتب المتأخره على طبق ثبوتها العلمى فى ذات الحق سبحانه- على الوجه الذى أشرنا إليه ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى و تميزت و تعددت فى الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهيه من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهيه مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم فى شىء من المراتب الواقعه فى الخارج تقدم الماهيه الخاصه على وجودها المنسوب هى إليه إما فى مرتبه علمه تعالى فالأعيان تابعه لوجود الحق تعالى- الذى هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالا(1) و بماهيات الأشياء تفصيلا من جهه معلوميتها مفصله عن وجود الحق تعالى إذ العلم بالعله التامه مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى و أما فى الخارج فكذلك لأن الفائض و المجمعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات و الماهيات تابعه فى الفيضان و الجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع فى ألسنه العرفاء أن موجوديه الأعيان- و قبولها للفيض الوجودى و استماعها للأمر الواجبى بالدخول فى دار الوجود عباره عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مره و أما الشئيه

١- المراد بالإجمال بساطه ذلك الوجود الأكيد الشديدى الذى هو ببساطه كل الوجودات- و لهذا كان علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى بكل وجود و إنما كان علما بماهيات الأشياء تفصيلا- لأن ذلك الوجود الوجوبى ملزوم الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و كلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الملزوم و الأعيان الثابته فى تلك المرتبه حاق نفس الأمر و عين ما هى عليه لكل شىء ء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات و جامعته لجميع الماهيات بتبعيه الأسماء و الصفات علم بكل شىء ء فإن شئت قلت لا يعزب عن علمه مثقال ذره و إن شئت قلت لا يشذ عن وجوده وجود و عن شئيه أسمائه ماهيه و عين ثابت فالمعنى واحد، س ره

المنفيه عن الإنسان في قوله (١) تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً فهي شَيْئُهُ الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها و خصوصها- لئلا يلزم التناقض و كذا الشئيه المذكوره

في قوله ع: كان الله و لم يكن معه شى ء

و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله و العارفين إلا الشئيه الثبوتيه- لا الشئيه الوجوديه إلا على ضرب من المجاز و لأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائز بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله و لم يكن معه شى ء قال و الآن كما كان و ذكر الشيخ علاء الدوله في رساله فوائد العقائد في صفه أهل الله- و هم الذين يصلون إلى مقام الوحده من غير شبهه الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم كما كان و لم يكن معه شى ء و يعرفون أنه الآن كما كان و قال في هذه الرساله حكاية عن نفسه و أبصر كل شى ء هالك إلا- وجهه و أعين كل من عليها فان من غير شك و تخمين و هذا المقام مقام الوحده.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول إن الماهيات و الأعيان الثابته و إن لم تكن موجوده برأسها بل مستهلكه في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذاتها من حيث هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيره و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمه لها من تلك الحثيه و يرجع إليها الشرور و الآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير (٢) بهذا الاعتبار وقايه للحق عن نسبه النقائص إليه فعدم اعتبار

١- فهل بمعنى قد و المراد بالحين المرتبه كما في قوله ع: لى مع الله وقت و الدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أى وعاء وجود العقول المفارقة و الأنوار القاهره و ما في حكمها و الشئيه المنفيه في السلسله النزوليه شئيه وجوده الخاص به في عالم الطبيعه كما قال المصنف قدس سره و المثبته المشار إليها بلفظ الإنسان شئيه الماهيه فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفى شئيه عنه مع إطلاق الإنسانيه عليه و يمكن أن يكون الآيه إشاره إلى أطوار الإنسان في السلسله الصعوديه فنفى الشئيه أريد به نفى الشئيه الفعلية و إثباتها أريد به القوه لأن قوه الشى ء ضعيف منه و الماده من مقومات الشى ء، س ره

٢- كما أن الهيولى في المركبات الخارجيه وقايه للحق عن استناد الشرور و الانفعالات إليه و عن نسبه عدم التعادل في فيضه مع أن الرحمن على العرش استوى و ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، س ره

الأعيان و الماهيات أصلاً منشأ للضلاله و الحيره و الإلحاد و بطلان الحكمه و الشريعه إذ باعتبار شئيه الماهيات و استناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها وقوع الشرور فى هذا العالم و صدور المعاصى عن بعض العباد بسبب قصور عينه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر على أن بعض المحققين من الموحدين عدوا شئيه الأعيان من جمله شئونه باعتبار(١) بطونه و علمه بصور تجلياته الذى هو عين ذاته فى مرتبه سابقه على ظهورها لكن الخوض فى هذه المسأله يحير العقول الضعيفه(٢) و قل من العلماء من لا يكون هذا السر ضراً مضره عليه- و فتنه مضله لرسوخ علمه و قوه سلوكه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقيم و إلى ذلك أشار القونوى بقوله و إن كانت(٣) شئونه أيضاً من أحكام ذاته الكامنه فى وحدته و لكن ثمه فارق يعرفه الكمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أيضاً و مطلق الظهور حكماً للأشياء- مطلق الظهور عينا للوجود و تعين الظهور الحكمى بالتميز المشهود و تعين الظهور الوجودى فى كل مرتبه من المراتب التى اشتمل عليها العلم(٤) بالنسبه

١- أى باعتبار أن شئيه الأعيان مظهر اسم الباطن، س ره

٢- بل جل العقول الفكرية لو لم يكن كلهم لأن شئيه الماهيات حيث إنها لا تأبى عن العدم و لا عن النور و الظلمه لا تناسب شئيه الوجود الصرف و النور البحت فكيف تكون هى شئونا ذاتيه و هو ظاهر أو فعلية لأنها ليست مجعوله و أنها دون الجعل إلا أن نظر بعض المحققين إلى التوحيد حيث إن لها شئيه و إن كلما هو شىء شأنه و حيث إن كونها غير وجود بنحو عدم الاعتبار- لا اعتبار العدم و قد مر فى أوائل الكتاب نقلاً عن بعضهم أن الماهيات وجودات و الوجودات عارضه لهذه الوجودات و حيث إنها صور علميه له تعالى و علمه صفه، س ره

٣- هذه العبارة متشابهه لا تدل بمجردا على مطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشئون فى الوجودات أظهر منه فى الماهيات و لعل فى ما قبل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب و لا يحضرنى كلامه، س ره

٤- لعلك تظن أن الأظهر حذف العلم لكن لما كان العلم و المعلوم متحدين لم يكن تفاوت، س ره

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعيينه فى مرتبه أخرى و حكمه أيضا فى مرتبه مغاير لحكمه فى مرتبه أخرى و أن حصول الاشتراك فى الظهورين بأمر جامع غير الذى امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت(١) لشىء فى شىء من شىء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت له و لا يتتفى عنه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبه كان الشرط أو حالا أو مكانا أو زمانا أو غير ذلك و أحكام الوجود من حيث كل تعيين و بالنسبه إلى كل معين من المراتب و الأحوال و نحو ذلك لا نهايه لها من حيث التفصيل و إن تناهت الأصول انتهى كلامه

### فصل (٣٢) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر فى كيفية لحوق الشرور و الآفات لطبيعته الوجود على وجه لا ينافى خيريتها الذاتية

لعلك قد تفتنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدى على ماهيه من الماهيات المتباينه بحسب مفهومها و شيئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجوده بوجوده أو واجبه به حقا بحقيقته [بحقيقته] ظهر فى كل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف فى كل مرتبه من مراتب التعينات بصفه خاصه و نعت معين و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتيه المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان عند العرفاء متقدمه على الوجودات الخاصه بحسب الذهن تابعه لها بحسب الخارج لكون المفاض و المجعول إنما يكون هو الوجود لا- الماهيه فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات و بين الوجودات بنفس الشده و الضعف

١- المثال لكون الشرط مرتبه أن العقل ثابت له من شىء هو الوجود المفارقى فى شىء أى فى حد هو أعلى مراتب التجرد الإمكانى بشرط عدم الواسطه بينه و بين الواجب تعالى ما لم يثبت منع عدم ذلك الشرط و المثال لكون الشرط حالا أنه ثابت للأسد من الشجاعه حد منها بشرط مزاج حار و لكون الشرط مكانا أنه ثابت للنبات من النشور فى المقدار حد بشرط مكان مواجه للشمس و كذا بشرط زمان الربيع مثلا، س ره

التقدم و التأخر و العلو و الدنو و بالجمله الوجود مع وحده حقيقته الذاتيه يظهر فى كل شىء بحسبه كالماء الواحد(١) فى المواضع المختلفه فمنه عذب فرات و منه ملح أجاج و كشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.

و قال الشيخ صدر الدين القونوى فى رساله له فى شرح بعض الأحاديث كل ما كان فى ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفه التقيديه و كان فى غايه اللطف فإذن ظهوره و تعينه فى حقيقه كل متعين و مرتبه و عالم إنما يكون بحسب قابليه الأمر المتعين و المرتبه المقتضيه تعينه و ظهوره انتهى فقد ظهر أن كل ما نسب إلى المظاهر و المجالى من الأفعال و الصفات المخصوصه فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهه ذات و ماهيه و جهه وجود و ظهور- و ليس للحق إلا- إفاضه الوجود على الماهيات و له الحمد و الشكر على إفاضه الخير على الأشياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهيه و وجود و حيثيتين إمكان ذاتي و وجوب غيرى و صحه إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهه و علمت أيضا أن جهه الاتفاق و الخيريه فى الأشياء هو الوجود و جهه التخالف و الشريه هى الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه فى كلام الله و كلام أنبيائه ع يرجع إلى هاتين الجهتين و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضه و الفعلية و التكميل و التحصل و البقاء و اللطف و الرحمه من جنب الله و قدرته- و القابليه و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب- من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال

---

١- كما أشير إليه فى الكتاب الإلهى بالماء الذى فى الأدويه بقدرها و عبر من الماهيات و التعينات بالزبد المحمول على الماء و على الموقدات الذاتيه الذاهب جفاء، س ره

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

و التفاوت في القوابل و الحقائق الإمكانية و الماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس (١) ذواتها و بوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارته عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعه لأسماء الحق و صفاته التي هي عين ذاته و وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضه الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصه و استعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس و هو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى و كلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته و هذا لا ينافي حدوث الأشياء و تجددها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى عند معرفه الزمان و الدهر و السرمد- و نحو نسبه هذه المعاني إلى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته و لا- في صفاته و لا- في أفعاله من حيث إنها أفعاله و عند بيان إحاطته بالزمانيات و المكانية على الوجه المقدس الشمولى يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته- و رسله لا على الوجه الذي يقوله الأشاعره.

و الحاصل (٢) أن النقائص و الذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

١- أما كون اختلافها من نفس ذواتها فلائنه كما لم يجعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا لم يجعلهما مختلفين جعلاً بالذات لبطلان الجعل التركيبي في الذاتيات و لوازم الذات بل إذا جعلهما جعلاً بسيطاً كانا مختلفين بنفس ذاتيهما و أما كون اختلافها من الفيض الأقدس فلما مر من أن للماهيات أكوانا سابقه و برزات متقدمه في مراتب الوجود فاختلفا في النشأ الطبيعه ظل اختلافها في النشأ المثاليه و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأ الجبروتيه و اختلافها هناك ظل اختلافها في النشأ اللاهوتيه المشار إليها بالفيض و ذلك الاختلاف ظل اختلاف الأسماء و الصفات- و أسماؤه و صفاته غير معلله ٣٥٤ و في بعض خطب نهج البلاغه: من قال لم فقد علله ، س ره

٢- النقيصه و الذميه أعم من العقليه و الشرعيه فحد الصلاه و تعيينها نقيصه عقليه كحد السيئات الشرعيه فهو مستند إليك بما أنت ماهيه محدوده باعتبار وجه النفس منك فالآثار بما هي محدودات مستنده إلى مبادئ الآثار بما هي ماهيات محدوده و بما هي وجودات و جهات نورانيه مستنده إليها بما هي وجود و وجه الله، س ره

المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بذلك يندفع شبهه الثنويه و يرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى - ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك و الأخرى قوله تعالى قل كل من عند الله و ما أحسن ما وقع متصلا بهذه الآية إيماء بلطافه هذه المسألة من قوله تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً و ذلك لأن مسأله العله و المعلول قد أشكلت على الناس لغموضها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هي أستار على وجه العلل و فيها هلك من هلك و الأمر ما ترى العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الأسباب و منهم من ينفىها و لذا قيل إن الناس فى هذه المسألة بين حيارى و جهال فمن استشفى من هذا الداء العضال و المزلقه التى لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحداً لا ينافى توحيدة رؤيه الأسباب.

و خلاصه تحقيق هذا المقام إن لكل شىء كما مر وجهاً خاصاً إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به يسبحه و ينزهه و يحمده و التأثير الذى يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذى هذا السبب مظهره و سبح له بلسان الذاكرية فى مرتبته لا من نفس ذاته الكائنه فإنها فاسده باختلاف الحقائق فى الموجودات - يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعه بينها فى المراتب المتأخره عند نزول حقيقه الوجود و لسان جميع الشرائع الحقه ناطق بأن وجود كل كمال و خير و سلامه - يضاف إلى الحق تعالى و لزوم كل شر و آفه و قصور و لو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق كما فى قوله تعالى (١) حكاية عن الخليل على نبينا و عليه السلام و إذا مرضت فهو يشفين فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء

١- و كذا قوله تعالى حكاية عن خضرع فى موضع فأردت أن أعيبها و فى موضع آخر فأراد ربك أن يبلغا أشدهما و يستخرجا كثرهما و فى موضع آخر فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه، س ره



إلى ربه و فى قوله تعالى أيضا إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَ إِنَّ تُعْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إشاره إلى أن العذاب للنفوس الجاهله الشقيه ليس من قبل الحق الأول من جهه الانتقام بل لكون العقوبه من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الرديه فكأنها هى حماله حطب نيرانها يوم الآخره لخطيئه سابقه كمن أدى نهمته إلى مرض شديد و أن المغفره و الرضوان من لوازم الوجود [الوجود] الأول- و رحمته و إفاضه وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها و كما

فى قول سيدنا محمد ص حيث ذكر فى دعائه ع: الخير كله بيديك (١) و الشر ليس إليك

و فى حديث آخر عنه ص: فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

فقد ظهر أن ليس للحق إلا- حمد إفاضه الوجود و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون و التحصيل و من القوه إلى الفعل و التكميل و من البطون إلى الظهور و الله الهادى إلى سواء السبيل

### فصل (٣٣) فى كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها

#### إشاره

قد أشير فيما سبق أن جميع الماهيات و الممكنات مرآيا لوجود الحق تعالى- و مجالى لحقيقته المقدسه و خاصيه كل مرآه بما هى مرآه أن تحكى صورته ما تجلى فيها إلا أن المحسوسات لكثرت قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها- لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا فى غايه البعد كما ذكره معلم المشاءين

١- أى الوجود على الإطلاق بيديك الجماليه و الجلاليه و مظاهر أسمائك بل نفس أسمائك اللطفيه و القهريه و الشر ليس إليك يؤخذ سالبه بسيطه منتفيه بانتفاء الموضوع لأننا إذا فحصنا و بحثنا عن الذات و الذاتى للشر لم يبق له إلا العدم كما تقدم فالثنوى الذى يقول نجد فى العالم خيرات و شرورا و الخير المحض لا يصدر منه إلا الخير فلا بد للشرور من مبدأ آخر وجودى شرير- قد استسمن ذا ورم و نفع من غير ضرر و لم يفهم أن الشر مرجعه العدم، س ره

أرسطاطاليس فى أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفه الربويه و بيان ذلك أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانى على نفسه(١) فى مرتبه الأفعال فإنه سبحانه لغايه تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحاله المثلين و امتناع كون التابع فى مرتبه المتبوع فى الكمال الوجودى و الشعاع نحو المضى ء فى النوريه فلا محاله نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعباره و الإفاضه بعباره أخرى و النفس الرحمانيه فى اصطلاح قوم- و العليه(٢) و التأثير فى لسان قوم آخر و المحبه(٣) الأفعاليه عند أهل الذوق- و التجلى على الغير عند بعض الكثره و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات فى نحو العلم الإجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات الأحديه و الحقيقه الواجبية فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه لا أن(٤) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعه و تجليات متعدده كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحده الحقه تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محى الدين العربى فى الباب الثالث و الستين فى كتاب الفتوحات المكيه إذا أدرك الإنسان صورته فى المرآه يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه.

- 
- ١- أى على ما من صقع نفسه فإن الوجود المنبسط كالمعنى الحرفى ليس باثنا عنه لا هو و لا غيره و يمكن أن يكون مبنا على ما قال بعض المحققين من كون شئيه الأعيان من جمله شئونه كما مر أو لما كانت الماهيات اعتباريه فالتجلى على الوجودات و هى عن سنخ الوجوب، س ره
  - ٢- لكنها على التحقيق هى الشئون، س ره
  - ٣- و مقام المعروفيه، س ره
  - ٤- فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا فى المظاهر و هذا أيضا ليس إلا فى الظهور الثانوى إذ ليس يساوق الأولى، س ره

و لا- يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته و لا- هى بينه و بين المرآه فليس بصادق و لا- كاذب فى قوله رأى صورته و ما رأى صورته فما تلك الصوره المرئيه و أين محلها و ما شأنها فهى (١) متنفيه ثابتة موجوده معدومه معلومه مجهوله- أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثل ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره.

أقول و نبه بذلك على أن تجليات الحق أدق و ألطف من حقيقه هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت فى إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقه أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف و قد علمت أنه ليس بلا شىء و لا بالوجود المحض و قد علمت أنه ليس بشىء مابين للمقابل و لا بالإمكان البحت- فالحكمه فى خلق المرآه و الحقيقه الظاهره فيها هدايه العبد إلى كيفيه سرىان نور الحق فى الأشياء و تجليه على مرئى الماهيات و ظهوره فى كل شىء بحسبه- فإن وجود كل ماهيه إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى و الحقيقه و لا- عين الذات الواجبيه لقصوره و نقصه و إمكانيةه و لا- مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله فى التحقق كما مضى برهانه.

ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد و إفاضه واحده إنما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهيات و اختلافها تحقق و تبين أنه لا تكرر (٢)

- 
- ١- و نعم ما قيل- S\ گر جمله توئى پس اين جهان چيست\ Z و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست\ Z، س ره
  - ٢- هذا الكلام يستعمل فى موضعين أحدهما أنه لا تكرر إذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر باثنينيه ما و ثانيهما ما يساق قول الحكماء المعدوم لا- يعاد بعينه و هو قوله تعالى كُومَ هُوَ فِى شَأْنِ أَى تجليه أن تراءى مكررا بالعرض و بالتبع للمجالى و القوابل فليعرف أن كل آن له تجل جديد و له ظهورات متفننه كما قيل. S\ عنكبوتان مگس قدید کنند\ Z عارفان در دمی دو عيد کنند\ Z و هو المراد هاهنا، س ره

فى التجلى باعتبار مظهر واحد و منه يستفاد أن العلم بكل حقيقه لا- يكون إلا- حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها و إلا لزم التكرار(١) و قد نفاه العرفاء كما قد تبين لك.

و من هاهنا ينكشف لذى البصيره دقيقه أخرى هى أنه قد اختلف الحكماء فى أن إدراك النفس الإنسانیه حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدإ الفياض أ هو على سبيل الرشح أو على نهج(٢) العكس أى من جهه إفاضه صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها فى ذات المبدإ الفعال و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكوره فى كتب أهل الفن و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما كان من جهه فنائها عن ذاتها و اندكائك جبل إنيتها و بقائها

- ١- بيان لقوله لا يكون إلا حضورها و المراد بالشبح غير الشبح المصطلح عليه المذكور فى مبحث الوجود الذهنى لأنه واضح البطلان بل أن يوجد عين الماهيه الخارجيه بوجود ذهنى بحيث تكون الماهيه معروضه للكثيره و الاثنينيه بنفسها و محصل البيان أن الماهيه الإنسانیه مثلا- إذا علمناها فإما أن تكون الماهيه المعلومه واحده و جودا و ماهيه أو واحده ماهيه لا وجودا أو كثيره ماهيه و وجودا و الثانى مستلزم للتكرار و الثالث مستلزم لكون العلم جهلا لأن شبح الشىء غير الشىء و الأول المطلوب فالماهييه بوجودها الخارجى حاضره عند العالم لكن الموجود الخارجى تترتب عليه الآثار بخلاف الموجود الذهنى و المفروض أن الأمر واحد فالماهييه الخارجيه ذات مرتبتين هى معلومه واقعه فى الذهن بإحداهما و هى فى الخارج بالأخرى، ط مده
- ٢- يتراءى من ظاهر العكس أنه نفس الرشح لا مقابله و أن تفسيره بالمشاهده فى ذات المبدإ الفعال تفسير بالمباين لكن المراد بالعكس ليس مثل الصوره فى المرآه كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الإشراق الذى من المبدإ الفعال على النفس من النفس إلى المبدإ الفعال فترى ما فيه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعيه التى للنير من الأشياء الصيقلية إلى نفس النير كما يقول به الرياضيون فقوله أى من جهه إلخ تفسير الرشح و قوله أو على نهج مشاهدتها إلخ تفسير العكس و يحتمل أن يكون الترديد فى الرشح و العكس ترديدا فى العبارة و التفسير لكليهما و يكون قوله أو على نهج مشاهدتها مقابلا لهما، س ره

بالحق و استغراقها في مشاهدته ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان و إلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحكماء الرواقيون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان- و هو بعينه نحو معلوميتها للحق(١) من الحق لا- من الأشياء و أن عالميه الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآه الأشياء و يعتقد على حسب ما يراه فيعرفه على صورته معتقده فإذا(٢) تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقد كذا ينكره و يتعوذ منه- و من هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

- ١- أي من الجبهه النورانيه من الحق في الأشياء لثلا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره، س ره
- ٢- هكذا حقق الشيخ محي الدين و قد نظمه في سلسله الذهب بقوله- S\ تخته جمله عقايد باش\Z در همه صورتش مشاهد باش\Z روز محشر كه بر عموم بشر\Z حق تجلي كند بجمله صور\Z آن تجلي ز حضرت احدش\Z نبود جز بوفق معتقدش\Z و هذا معنى ما قيل- S\ جمالك في كل الحقائق سائر\Z و ليس له إلا جلالك سائر\Z فليس السائر إلا أنه ليس بجسم و ليس بجوهر و ليس بعرض و نحو ذلك و هذه صفات الجلال- لكن المحقق البصير الناقد يصفه بصفات جلاله مع شهوده سريان نور جماله في كل دره و ذره فإنه يرى في الجسم وجودا و قياما بالذات و الوجود أينما تحقق وجه الله النوراني و القيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يسلبان عنه تعالى إنما يسلب حده و نقصه و كذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في المفارقات و المقارنات و بقاء بالشخص في المفارقات و بالنوع في المقارنات بل بالشخص بناء على أن العدم بطريان الضد و لا تضاد في الجواهر و لا يسلب البقاء عنه هو الباقي و كل شيء هالك- و المسلوب منه تعالى ماهيه الجوهر المعتبر في حده بقولهم ماهيه إذا إلخ و كذا العرض كمال الموضوع و تشخصه و هو الكمال المطلق و التشخص المحض و المسلوب منه تعالى الماهيه و الحاجه فإذن جماله جلاله و جلاله جماله و الحجاب عدمي أو شده الظهور و قصور المدارك، س ره

و إليه الإشارة في قوله تعالى

: أنا عند ظن عبدى بى

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهيه و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن نسبه الخلق إليه فيحجبه ضيق فئائه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفانى عن كل شىء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق - لضيق وعائه الوجودى فكذلك فى ثانى الحال لأجل فئائه عن كل شىء ذاهل عن مراتب الإلهيه و تجلياته الذاتيه و الأسمائيه و أما الكامل العارف للحق فى جميع المظاهر و المجالى الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير فى أرض الحقائق التى أشرقت بنور ربها- فيكون علمه فى هذا المقام بالأشياء من جهه العلم بمبدأ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابته و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هى فى مرآه وجهه الكريم الذى له غيب السماوات و الأرض(١) فثبت أنه كما أن الأشياء- بوجه مرآئى ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآه حقائق الأشياء لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى و بيان ذلك أن كل واحد من المرآئى التى هى غير ذات الحق كمرآئى ماهيات الممكنات لظهور حقيقه الوجود و مرآئى القوى الخياليه الكليه التى هى مظاهر عالم المثال و القوه الخياليه الجزئيه التى هى مظهر الصور الخياليه و الجليديه و الماء و البلور و الحديد التى كل منها مظهر للصور المبصره و الحاسه السمعيه و الذوقيه و الشميه و اللمسيه التى هى مظاهر للمحسوسات الأربعة إنما يكون مرآتيها- لأجل خلو ذاتها من حيث هى عما هى مظاهر له من الصور و الكيفيات التى هى مظاهر و مرآئى لشهودها لكن لما لم يكن حيثه مرآتيها هى بعينها حيثه ذاتها و وجودها لتقيد لوجودها

١- و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المقام الأول بقوله تعالى سَيُنزِّلُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ إِلَى المقام الثانى بقوله تعالى أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، س ره

ذات كل منها بقيد وجودى لم تكن صادقه من كل الوجوه و إن لم تكن كاذبه أيضا من كل الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرآه و كونها من حديد أو زجاج مثلا- حجبك ذلك عن ملاحظه تلك الصوره التى فيها و لا يكون هى عند ذلك مظهرا لها لتقيدها و حصرها و إذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج و لم تنظر إليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر إلى الصوره المقابله و تلك الخصوصيه حكمها باق و إن لم يكن ملتفتا إليها فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئى فى نفسه فيصير خصوصيه المرآه حجابا عن وجوده الحقيقى على حسب تلك الخصوصيه و لهذا اختلف المرائى(١) صغرا و كبرا و استقامه و اعوجاجا و ظهورا و خفاء لأجل اختلاف خصوصيات المرآه تحديبا و تفعيرا و صقاله و كدوره و إن لم تكن ملحوظه و كذا حكم باقى المرائى الإمكانيه.

و أما الحق(٢) سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضه يفيض عنه صور الأشياء و معقوليتها- يكون ذاته مظهرا يظهر به الأشياء على الوجه الذى هى عليه و بيان ذلك أن ذاته بذاته من غير حيثيه أخرى مبدأ للأشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأن العلم التام بالعله التامه يوجب علم التام بالمعلول و كما أن شهود ذاته ليس و لا يمكن إلا بنفس ذاته

١- كذا فى كثير من النسخ و الصواب اختلف المرئى، س ره

٢- فيه إشاره إلى ترجيح مرآتيه الحق للأشياء على العكس بوجوه. منها أنه محل صدورى لها و نسبتها إليها إيجابيه وحدانيه و هى محل قبولى له و نسبتها إليها إمكانيه فقدانيه. و منها أنه يحاكيها على ما هى عليه و أنها ليست كذلك لكن عند العرفاء الترجيح بالعكس لوجهين- أحدهما أن المرآه آله اللحاظ و الحق ينبغى أن يكون هو الملحوظ بالذات. و ثانيهما أن المرآه مختلفيه فى ظهور المرئى و فى نظر السالك لا بد أن يكون الماهيات مختلفيه لا الحق. و التوفيق أن منظور المصنف قدس سره ترجيح نسبه الإراءه إلى الحق فى نفس الأمر- و منظورهم ترجيح مرآتيه الأشياء بالنسبه إلى دأب السالك و ديدنه فإن للمرآه صفتين أحدهما الإراءه و الإظهار و هو شأن نور الأنوار و الثانيه الاختفاء و هى شأن الماهيات،

بل ذاته و شهود ذاته شىء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين و لا تعدد حيثيتين و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحده بلا مغايره فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها و شهودها على ما هي عليها من توابع معقوله الحق و مشهوديته فثبت و تحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآه يدرك بها صور الأشياء الكليه و الجزئيه على ما هي عليه فى نفس الأمر بلا شوب غلط و كذب بخلاف مرائى الممكنات.

### تفريع:

قد علم بما ذكر أنه لا يمكن معرفه شىء من الأشياء إلا بمعرفه مبدعه و خالقه كما مر ذكره سابقا إذ وجود كل شىء ليس إلا نحوا واحدا لا يحصل إلا من جهه واحده لما علمت من امتناع تكرر شىء واحد - و انتفاء الاثنييه فى تجلى الحق و انكشف صحه قول الحكماء أن العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن كنت من ذوى الأقدام.

### تعقيب:

قد وضح لديك مما ذكر كيفيه ما قرع سمعك فى الفلسفه العامه - أن العلم بالعله المعينه يوجب العلم بالمعلول المعين و أما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعله المطلقه لا بخصوصيتها و السر فى ذلك ليس ما هو مذكور فى الكتب المشهوره من أن العله بخصوصها تقتضى المعلول بخصوصه - و أما المعلول بخصوصه فلا يستدعى إلا عله مطلقه لأنه مجرد دعوى بلا بينه و برهان - بل السرفيه أن المعلول كما حققناه ليس إلا نحوا خاصا من تعيينات العله و مرتبه معينه من تجلياتها فمن عرف حقيقه العله عرف شئونها و أطوارها بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الإنسان فى واحده من المرائى المختلفه صغرا و كبرا تحديبا و تعويرا و استقامه و اعوجاجا و قد حقق الشيخ الجليل محى الدين الأعرابى هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر



فى الفص الشيشى من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتيه و الأسمائيه بهذه العبارة- أن التجلى من الذات لا يكون أبدا إلا بصوره استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون- فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآه الحق و ما رأى الحق و لا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا- فيه كالمرآه فى الشاهد إذا رأيت الصور فيها- لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا- فيها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغايه التى ليس فوقها غايه فى حق المخلوق(١) فلا- تطمع و لا تتعب نفسك فى أن تترقى(٢) أعلى من هذا الدرجه فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض(٣) فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك و أنت مرآته فى رؤيه أسمائه و ظهور أحكامها و ليست سوى عينه انتهى

### تعقيب آخر:

ثم انكشف لك مما تلوناه عليك أن اختلاف المذاهب بين الناس- و تخالفهم فى باب معرفه الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق و الرد و الإنكار منهم يؤول إلى غلبه أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض و احتجاج بعض المجالى عن واحد دون آخر فإذا تجلى الحق بالصفات السلبيه للعقول القادسه يقبلونه تلك العقول و يسبحونه عن شوائب التشبيه و النقص- و يمجذونه عن لوازم التجسم و التكثر فهكذا حال كل من كان من جمله العقول المنزهه المسبحة كبعض الحكماء و ينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم و الخيال و النفوس المنطبعه و قواها و هكذا حال من كان فى درجه تلك القوى الإدراكيه- بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين و المشبهين إذ ليس من شأنهم إدراك

١- أى المخلوق من حيث هو مخلوق لا يرى الحق إلا من وراء حجاب تعينه إلا أنه ليس تعينه فى نظر شهوده، س ره

٢- و أنت أنت، س ره

٣- أى فى الغناء الصرف و إن شوهه الحق بلا- حجاب التعين إلا أن المشاهد و المشاهد هو الحق و لغيره الطمس المحض و

المحق الصرف، س ره

الحق الأول إلا- فى مقام التشبيه و التجسيم و إذا تجلى بالصفات الثبوتيه فتقبله القلوب و النفوس الناطقه لأنها مشبهه من حيث تعلقها بالأجسام و منزهه من حيث تجرد جوهرها و ينكره العقول المجرده الصرفيه لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبه البعد عن عالم التجسيم و التحاشى عنه فيقبل كل نشأه من النشآت العقليه و النفسيه و الوهميه من التجليات الإلهيه ما يناسبها و يلىق بحالها و ينكر ما يخالفها و لم يكن يعطيه شأنها و ذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص و لا يعرفه إلا بوسيله هويته الخاصه و لا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى فى مرآه ذاته المخصوصه فكل (١) قوه من القوى محجوبه عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكه التى نازعت فى حق آدم و كالعقل و الوهم فإن كلا منهما يدعى السلطنه على غيره و لا يدعن له فالعقل يدعى أنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية و ليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا- يدرك إلا المفهومات (٢)

١- كما فى الحديث تجلى للأوهام بها و بها امتنع عنها قال الحلاج بينى و بينك إني ينازعنى- فارفع بلطفك أنى من بين، س ره

٢- أى من حيث التحقق و الصدق على المصاديق كما هو شأن الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هى مفهومات. ثم المراد بها العنوانات المطابقيه للحقائق بتحصيل الحدود و الرسوم لها و التصديقات اليقنيه بها أى يحصل مطالب ما هو و هل هو و لم هو فيها فالعقل الفكرى حق له الرئاسه الكبرى و الغبطه العظمى لسيره فى ديار الكليات المطابقيه للواقع و عدم مبالاته بقوى الجزئيات الدائره و رساتيقها- فأين مفهوم الفلك مثلا الذى يحصله العقل من أنه الجسم البسيط ذو الطبيعه الخامسه الخاليه من العنصريه و لوازمها الحى الدائم الحركه ذو القوه المحركه الغير المتناهيه المظهر للديمومه الحقه و القدره الغير المتناهيه الوجوبيه من المفهوم الذى فى ذهن العامى الوهمى- أى الجسم الذى فوقنا المعلوم له إجماليا نهايه الإجمال أو تفصيلا جهلا- تركيبا أنه فيروزج أو زجاجه و لو أنصف العامى الوهمى فى تحصيل العقل مفهوم الجسم المطلق الذى هو أسهل موجود من الحقائق أنه متصل واحد له هولى و صوره غير مركب من أجزاء لا- يتجزى مطلقا و لا من أجرام صغار صلبه قابل لانقسام غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات حقيقه الحقائق- و لكن من حيث التحقق كما أشرنا إليه و مفاهيم الحقائق الأخر من المفارقات و المقارنات كذلك لوضع الجبهه ضرورا عند العقل و لذلك رقبته دونه ضعه و تطأ رأسه كليلا و تطامن ذليلا- نعم من عرف الهويات و الوجودات بالعلم الحضورى بنفس علم المبدئ الأعلى و عرف الحقائق الخارجيه بحقيقه الحقائق كما فى الكمل من النفوس المتألله كاد أن يكون ربا للعقل و العقلاء و نعم ما قيل- S\ عاقلان نقطه پرگار وجودند ولى\ عشق داند كه در اين دايره سرگردانند\ Z\ كما أشار بقوله و هو محتجب عن شهود الحق، س ره

الذهنيه و لوازم الهويات الوجوديه دون حقائقها الخارجيه و غايه عرفانه ما دام فى مقام الفكر و النظر العلم الجملى بأن له ربا منزها عن النقائص و الصفات الكونيه- و هو محتجب عن شهود الحق و مشاهده تجلياته الذاتيه و ظهوراته التفصيليه و نفوذ نوره فى أقطار العوالم و كذلك الوهم يدعى السلطنه و يكذب العقل فى كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعانى المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنه [السلطنه] و كذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصه من الشرك الخفى أو الجلى لكونه يعبد اسما من أسماء الله- و لا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه فى قوله تعالى سبحانه وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ وَ أَمَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ فَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ الْحَقَّ وَ يَهْتَدِى بِنُورِهِ فِى جَمِيعِ تَجَلِيَّاتِهِ وَ يَعْبُدُهُ بِحَسَبِ جَمِيعِ أَسْمَائِهِ فَهُوَ (١) عبد الله فى الحقيقه و لهذا سمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول فى جميع المظاهر الأمريه و الخلقيه من غير تطرق تكثر لا فى الذات و لا فى التجلى أيضا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقه واحده و التكثر باعتبار تعدد شئونه و حيثياته (٢) المسماه بالماهيات و الأعيان الثابته التى لا وجود لها فى ذاتها و لا يتعلق بها جعل و تأثير بل لها مع أنحاء

- 
- ١- و أما ما عداه كالمملك فهو عبد السبوح القدوس و الحيوان فهو عبد السميع البصير- و الجان فهو عبد اللطيف و الشيطان فهو عبد المضل و هكذا و كذا غير الكامل من الإنسان- بحسب الفعلية فى غير صراط الله كل يعبد اسما خاصا، س ره
- ٢- كون شئيه الماهيات شئونه باعتبار ما نقل سابقا عن بعض المحققين، س ره

الوجودات التي هي إضلال للنور الأحدي و رشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد- فيصير أحكاما لها و محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يطرأ عليه ريب و شك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و هم العقول الضعيفه القاصره العاجزه عن إدراك التجليات الإلهيه فى كل موطن و مقام و أما النفوس الآبيه الطاغيه فهى غير معظمه لشعائر الله- فهم فى الحقيقه فى جحيم البعد و مضيق الحرمان عن إدراك الحقائق و الأنوار الإلهيه- إذ لا- يقبلون إلا- ما أعطت ذواتهم و قيل فيهم إِنْكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أى جهنم الحرمان عن ملاحظه تجليات الحق و إضافته لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هى نفس فيضات الحق و أنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هى أمور برأسها و أصنام بحيالها فعبدوها و نسبوا الوجود و الإيجاد فى المراتب المتأخره إليها و لم يعبدوا الحق الأول فى جميع المراتب و بحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أن الحق هو المتجلى فى كل شىء مع أنه المتخلى عن كل شىء فسبحان(١) من تنزه عن الفحشاء و سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء.

### ذكر إجمالى:

انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحده و الكثره جمعا و فرادى فإن كنت ترى جهه الوحده فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثره اللازمه عن الخلق و إن كنت ترى الكثره فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحده فى الكثره محتجبه و الكثره فى الوحده مستهلكه فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسينين و الحمد لله ذى العظمه و الكبرياء و له الأسماء الحسنى

١- حكى أن القاضى عبد الجبار المعتزلى صادف الشيخ أبا إسحاق الأسفرائنى الأشعرى- فى بيت صاحب بن عباد فقال القاضى تعريضا بالشيخ سبحان من تنزه عن الفحشاء و قال الشيخ فى الحال سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء و قد جمع الفقرتين المصنف من أخذ الجمع و أطرح الطرح و إياك و القدرح و الجرح، س ره

## فصل (٣٤) فى ذكر نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته شىء من الأشياء

فصل (٣٤) فى ذكر (١) نمط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقه لا يخرج من حقيقته (٢) شىء من الأشياء اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقه غايه البساطه و كل بسيط الحقيقه كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شىء من الأشياء- و برهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هويه حقيقته شىء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشىء و إلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشىء إذ لا مخرج عن النقيضين و سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشىء ثابتا غير مسلوب عنه و قد فرضناه (٣) مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلك الشىء

١- هذه مسأله غامضه المذكوره فى أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشيه و المشاعر قل من يهتدى إليها إلا- أرسطو باعتقاد المصنف قدس سره و ما عندى أن كثيرا من العرفاء اهدتوا إليها- حتى اصطلحوا فى التعبير عنها بمقام التفصيل فى الإجمال كما لا يخفى على متتبع فى كلامهم- و من محسنات هذه المسأله أن أحد المخالفين فى غايه الخلاف صار دليلا على الآخر فإن غايه البساطه و الوحده اقتضت أن يكون هو الكل الذى فى غايه الكثره التى لا كثره فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهه بعينه مناط الدفع كما فى الشبهه الثنويه و الدفع الذى تفاخر أرسطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بين الأضداد و مسألنا هذه أحد مصاديقه ثم أعجوبه أخرى ما قالوا بسيط الحقيقه كل الأشياء و ليس بشىء منها أى ليس بشىء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب فى هذه المضادات إذ لا مضاده حقيقه و بالحقيقه هذه المسأله قوله تعالى اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\*، س ره

٢- و أما ماهيه السرايه بما هى سراب و الحد و النقص فهو خارجه عن حقيقه ما هو حقيقه الحقائق و ليست داخله فيه بالسلب البسيط التحصيلى المنقضى الموضوع أو نقول فيكون ذلك الشىء ثابتا غير مسلوب عنه و هو المطلوب فيكون التقرير بطريق الدليل المستقيم و على ما ذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلاهما مستقيم، س ره

٣- و بعبارة أخرى من الوجود و العدم من الواجب و الامتناع و بعبارة أخرى من الوجدان و فقدان. إن قلت العدم و نظائره ليست بشىء فكيف التركيب. قلت أولا منقوض بأنه لو تركب الواجب من ماهيه و وجود لحكم العقول بأنه يلزم تركبه من شىء و شىء و الحال أن الماهيه أيضا ليست بشىء أعنى شئيه الوجود. و إن قلت إن الماهيه و إن ليس لها شئيه الوجود لكن لها شئيه نفس الماهيه و هذه أيضا شئيه كما مضى قبيل ذلك. قلنا مثله فى شئيه العدم و كما أنه لو لم يعتبر شئيه الماهيه لم يكن الممكن زوجا و لم يتحقق القابليه و المقبوليه و لا- استماع أمر كن و لا- جنه و وقايه للحق تعالى و لا- غير ذلك من الأحكام العرفانيه و الحكميه كما مر كذلك لو لم يعتبر شئيه العدم لم يتحقق الإمكان و نظائره فإنه إذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن أو يسلب ضرورته فى الممكن الخاص أو العام و كفاك قولهم الشىء إما وجود و إما ماهيه و إما عدم بل العدم و نظائره قد تكون خارجيه و قد تكون ذهنيه أى يكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التهافت و ثانيا نقول شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم و من الإيجاب و السلب إذا كان السلب الكمال لا سلب النقص لأنه سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين و إذا كان لأحد الشئين ما يحاذيه و لا يكون للآخر تحقق السنخان و أما إذا كان لكل ما يحاذيه و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن التركيب حينئذ و التركيب من

الوجود و الماهيه أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم، س ره

عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقه شىء و لا حقيقه شىء فيكون فيه تركيب و لو بحسب العقل بضرب من التحليل و قد فرضناه بسيطا هذا خلف.

و تفصيله (١) أنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد

١- لما بنى فى الإجمال على أن حيثيه السلب يكون غير حيثيه الإثبات ليلزم التركيب و لم يتعرض لشق الآ-خر و هو أن يكون السلب بعينها حيثيه الإيجاب حتى لا- يلزم التركيب تعرض لإبطاله فى التفصيل و لكن مع هذا عازره شق آخر فإن التفصيل فى المقام أن يقال حيثيه السلب أو المحكى عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه إما عين حيثيه الإيجاب أو غيرها و قد أبطلهما و إما لا حيثيه له أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعى موضوعا و يصدق مع انتفاء الموضوع. و الجواب أن الكلام فى الموضوع الموجود و السلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الإيجاب العدولى و الموجه السالبة المحمول و يؤول إليهما و المصنف قدس سره كرر الإشاره إليه منها التعبير بلا فرس و منها ما هو من الصريح قوله إذ ليس سلبا بحثا و قوله و كل مصداق لإيجاب سلبه محمول. إن قلت انتزاع المفاهيم المختلفه من وجود واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثيه واحده مصداقا للإنسانيه و الالفريسيه مثلا- قلت نعم يجوز إذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود أو الوحده و التشخص و العلم و القدره و نحوها و أما إذا كان فلا كالعليه و المعلوليه و المحركيه و المتحركيه و الإيجاب و السلب، س ره

و أن يكون من حيثه أخرى غير حيثه الإنسانيه فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل ماهيه الإنسان و حقيقته مع الغفله عن معنى اللافرسيه و مع ذلك يصدق على حقيقه الإنسان- أنها لا فرس في الواقع و إن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا(١) كل ماهيه من الماهيات ليست من حيث هي هي إلا هي و لكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شىء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا في جميع الأشياء المعينه فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبه من حيثه الإنسانيه- و حيثه اللافرسيه و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقه إذ لك أن تحضر صورته في الذهن و صور ذلك المحمول مواطاه أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما(٢)

- 
- ١- المراد بالماهيه معناها الأعم أى ما به الشىء هو هو حتى يشمل حقيقه الوجود كما نحن بصدده، س ره
- ٢- إن قلت الكلام في أن الإنسان ليس بفرس مثلا لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله فما به الشىء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو- قلت لما كان المراد سلب الشىء بما هو حقيقه و بما هو وجود و موجود لزم ما ذكره قدس سره البتة لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما أعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر في أوائل الكتاب و فيما نحن بصدده أعنى الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو وجود هذا إلزام كما لا يخفى على الفطن و قد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب- و إن كان كل منهما مضافا إلى شىء فإن المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة- و التخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يغير حقيقه الشىء في نفسها فإذا كان معنى ثبوت بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينه طبيعه السلب فيكون الشىء غير نفسه و هو محال انتهى، س ره



به الشىء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورته زيد بما هي صورته زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثنا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية أى قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورته زيد و أمر آخر عدمى يكون به مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوه و الكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد و الوجوب البحت و التمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبه عدم إلا- أن يكون مركبا من فعل و قوه و كمال و نقص و لو بحسب التحليل العقلى (١) بنحو من اللحاظ الذهني و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبه كثره و إمكان أصلا فلا يسلب عنه (٢) شىء من الأشياء إلا سلب السلوب

١- كتحليل الممكن بالماهيه و الوجود و تحليل النوع البسيط إلى الجنس و الفصل- و التركيب التحليلى أيضا محذور شديد لأن العقل الذى يحكم بأنه لا يجوز فى الواجب بالذات شىء و شىء كيف يسوغ التحليل أم كيف لا يعده محذورا و هذا هو التركيب المدلول عليه بقولهم كل ممكن زوج تركيبى، س ره

٢- إن قلت لفظ السلب مستدرك قلت الاستثناء مفرغ و التقدير فلا يسلب عنه شىء سلبا- إلا نحو سلب السلوب فالمستثنى منه مفعول مطلق و رأيت فى نسخه زياده أن بعد إلا و حينئذ لا إشكال أصلا، س ره

و الأعدام و النقائص و الإمكانيات لأنها أمور عدميه و سلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شىء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفه و شين فالمسلوب عنه و به ليس إلا- نقائص الأشياء و قصوراتها و شرورها لأنه خيريه الخيرات و تمام الوجودات- و تمام الشىء أحق بذلك الشىء و أكد له من نفسه و إليه الإشاره(١) فى قوله تعالى وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ قَوْلَهُ تَعَالَى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

### فصل (٣٥) فى أن الإمكان و إن كان متقدما على الوجود كما مر و كذا القوه و إن كانت متقدمه على الفعل بالزمان فشىء منهما ليس من الأسباب الذاتيه للوجود

ف نقول أولا الإمكان أمر عدمى كما مر و الأمور العدميه غير صالحه للسببيه و التأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببا و لا جزءا من السبب و ذلك لأن سبب الشىء ما يفيد ثبوت شىء و المفيد للثبوت لا بد و أن يكون له تعين و خصوصيه- باعتبارها يتميز بسببيه شىء عن غيره و إلا فكونه سببا ليس أولى من كون غيره سببا و كل ما له فى ذاته تعين و خصوصيه فهو ثابت فإذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سببا و بهذا البيان يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببيه السبب و يعود إلى ما ذكرناه أولا فاعتبار الإمكان و لا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهيه و إن كانت لازمه لذات المؤثر.

الحجه الثانيه أن الإمكانيات فى الممكنات إما أن يكون تباينها فى العدد فقط- أو هى متباينه فى الماهيه فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شىء عله لوجود شىء لتساوى أفراد طبيعه واحده فى الأحكام الثابته لبعضها لذاته فلا

١- الإتيان الأوليان فى الوحده فى الكثره أظهر منهما فى الكثره فى الوحده و الثانى هو مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء لا الأول كما ذكرناه سابقا، س ره

يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانيات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض- فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانيات مثل ذلك المعقول مثلا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل عله لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك و أن لا ينتهى الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى لا نهايه و أما الشق الثانى فهو باطل فى نفسه لأنه مقابل للوجوب و هو معنى واحد و نقيض الواحد(١) واحد و لأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر و إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم و إمكان غير الجسم و مورد القسمة لا بد أن يكون مشتركا و لأن المعقول من الإمكان فى جميع الأفراد أمر واحد و الاختلاف وقع فى أمور خارجه عن مفهومه و هذا يوجب كونه ماهيه نوعيه لا يختلف إلا بالخارجيات و لأنه أمر عدمى كما مر و الأعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أن الإمكان غير مؤثر فى وجود شىء سواء كان فى وجود(٢) موضوعه أو فى وجود أمر مغاير لموضوعه.

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا فى شىء لكان مؤثرته إما بمشاركه من موضوعه أو لا- فإن لم يكن بمشاركه الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا فى فعله عن شىء كان غنيا فى ذاته عن ذلك الشىء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا هذا خلف و إن كانت مؤثرته بمشاركه من موضوعه- فيكون الإمكان جزءًا من المؤثر و جزء المؤثر مؤثر فى مؤثره ذلك المؤثر فذلك التأثير(٣) أيضا إما أن يكون بمشاركه الموضوع أو لا بمشاركته و الثانى محال

١- يمكن المناقشه فيه بأن الإمكان الذى للماهيه هو مجموع سلبيين لا سلب واحد حتى يناقض مسلوبه و أخذ السلبيين وصفا واحدا للماهيه أعنى اتصافها بسلب ضروره الطرفين لو أخذ وصفا ثبوتيا كان عدولا لا تحصيليا و نقيض الوجوب هو السلب التحصيلى لا العدولى و لو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحده السلب بحسب اللفظ فقط و هو فى الحقيقه سلبان، ط مده

٢- فمن فروع الأول وجود العله التامه البسيطه و هو عله الصادر الأول و من فروع الثانى توحيد الأفعال كما مر نقلا عن بهمنيار،

٣- فيه أولا- أنه منقوض بكل ما هو جزء المؤثر مما هو متفق عليه غير الإمكان و ثانيا أن مؤثرته فى المؤثره تأثير فى القوام و الاحتياج تألفى و الغناء فى الفعل المستلزم للغناء فى الذات- المستلزم للجوهريه و التجرد إنما هو الغناء فى التأثير الوجودى و احتياج المتأثر احتياج فى الوجود- و التشبيه بما مر ليس فى موقعه و ثالثا أن المؤثره اعتباريه فمشاركه الموضوع بجزء المؤثر فى المؤثره بعين مشاركه له فى تأثيره فى التأثر الأول بلا تأثير مستأنف و لا مشاركه مستأنفه فهذا البرهان مغالطه، س ره

كما مر و الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءا من هذا المؤثر و نقل الكلام إليه- و هكذا إلى غير النهايه و هو محال بلا شبهه لأنه تسلسل فى العلل المترته المجتمعه- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك و إمكانات العقول مبادئ الأجسام الفلكيه فانتهضت الفرصه لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم فى مثل هذا المقام فظهر أن الذى يقال من أن إمكان العقل الأول عله للفلك الأقصى و وجوبه للعقل الثانى هذيان لا يليق بالعوام فضلا عن يدعى التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان فى شىء يرجع إلى مثل قولهم عدم العله عله لعدم المعلول و كما أن ذلك القول ليس معناه أن لعدم تأثيرا فى الواقع بل أنه متى عدت العله لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانى لا يصدر(١) عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقه الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم بالمعنى الذى أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمى سببا للأمر الوجودى بالذات بل على هذا الوجه أى بالعرض و كذا الكلام فى إمكان الماهيه و فى الإمكانيات الاستعداديه- فإنها ليست مؤثره فى وجودات الأشياء مبدعه كانت أو كائنه أما كون الإمكان غير

---

١- و بعبارة أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بما هو مضاف إلى الله تعالى منشأ للنور الذى هو العقل الثانى و بما هو مشوب بظلمه الإمكان أو بما هو مضاف إلى نفسه عله للفلك الأقصى فبالحقيقه المنشأ و العله فى كلا-المقامين هو الوجود باعتبارين، س ره

مؤثر فى شىء فقد مضى بيانه و أما كون القوى الاستعداديه غير مؤثره فى شىء - فلأن تأثيرها إن كان بلا- شركه ماده الجسمانيه كانت مستغنيه فى تأثيرها عن ماده فتكون مجرده الوجود عن ماده لما سبق أن الغنى فى الفاعليه عن شىء غنى فى الوجود عنه لأن الموجوديه جزء من الموجوديه و المفروض خلافه و هذا محال و إن كانت ماده شريكه لها فى التأثير و شأن ماده القبول و الانفعال لا التأثير و الإيجاب و الشىء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبه إلى شىء بالوجوب و الإمكان- فالماده تستحيل أن تكون فاعله و لا شريكه للفاعل [القوى \(١\)](#) الجسمانيه [\(٢\)](#) على الإطلاق فضلا عن الاستعداديه يمتنع أن تكون مؤثره فى الوجود و أما معنى كون إمكان الماهيه سببا لوجودها فمعناه أن كلا من الوجوب و الامتناع يخرج الشىء عن أن يكون قابلا لتأثير المؤثر فيه و الإمكان لا يخرج عن قابليه التأثير- و لا يمنعه عن ذلك فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعليه و التأثير فى شىء فالإمكان مصحح لكون الماهيه قابله للوجود و العدم بهذا المعنى و أما معنى كون الاستعدادات

١- الذى تفيده العله الفاعليه فى المعلول هو ما فيه من جهه الفاعليه غير أن المعلولات الجسمانيه الماديه ليست ببساطه ممحظه فى الفاعليه ففيها جهات من القوه و النقيصه هى المستنده إلى ماده فماده الفاعل تعينه على وصفه من معلوله و قصور أثره عن الشمول لغيره كما أن ماده المعلول تعينه على قبول الأثر و تمنعه عن كماله و محوضته هذا فقصور ماده الفاعل عن التأثير و الإيجاب إنما يمنعه عن مشاركه الفاعل فى فعليه المعلول و أما إعانه الفاعل على الوضع و قصوره عن تمحيض الأثر فلا و كان هذا هو المراد من نفى فاعليه الجسمانيات فى أمثالها و أما أصل الفاعليه فى الجملة فلا طريق إلى نفى عنها فإننا لا نشك فى وجود العله الفاعليه و قد أثبتناه فى المجردات و لو لا أنا انتقلنا فى ذلك إليها من مشاهدتها فى العالم الطبيعى المشهود لم يكن سبيل إلى إثباته كما أنا أثبتنا العليه و المعلوليه بين الطبيعه و بين ما وراءها من طريق الحصول على قانون العليه و المعلوليه فى الطبيعيات كيف و هم ينسبون خواص الأنواع إلى صورها النوعيه و الحركات على فواعلها- و إنما ينفون فاعليه الأجسام بالنسبه إلى الهيولى و الصور الجوهريه، ط مده

٢- أى القوى الجسمانيه التى هى قوى فعليه يمتنع أن تكون فواعل إلهيه و إن كانت فواعل طبيعيه فكيف يكون القوى الانفعاليه فواعل إلهيه أى مفيده الوجود، س ره

و الإمكانات القريبه و البعيده أسبابا للوجود و هو أن فى عالم الاستعدادات توجد صور متضاده متفاسده و تلبس ماده ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر و قبول الماده إياه و هذا المنع فى بعضها أقوى و فى بعضها أضعف فكون الماده مصوره بالمائيه- يبعدها عن قبول الصوره الناريه و كونها هواء يقربها من قبول الناريه ثم كلما كانت صورتها الهوائيه أشد سخونه صارت مناسبتها للناريه أقوى و هكذا إلى أن يصير بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أى الهوائيه و النوريه فيكون فيها إمكان لهما فإذا اشتدت السخونه بحيث تزيد سخونتها عن سخونه الهواء صار استعدادها لقبول الناريه أقوى من استعدادها لقبول الهوائيه فحينئذ قبلت الناريه فصارت نارا صرفا فالإمكان الاستعدادى مرجعه زوال المانع و الضد إما بالكلية و هو القوه القريبه أو بالبعث و هو القوه البعيده ألا- ترى أن المزاج مع أنه كيفيه وجوديه من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصوره الحيوانيه أو النباتيه أو الجماديه أى إمكان لها و ذلك لأن تضاد الصور بكمياتها الصرفيه مانع عن قبول صورته كماله فكلما زال صرافه كميّاتها و انهدم جانب تضادها كان قوه قبول الماده لكمال آخر أقوى حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى و هو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها الماده الفلكيه الخاليه عن الصور و الهيئات المضاده أعنى النفس الناطقه لأن المبدأ الأعلى فياض دائما و الماده قد زال عنها المانع فقبلت لا محاله فالإمكانات القريبه و البعيده مصححات (١) للقابليه لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمكانات و القوى و كذا الأعدام (٢) كلها ليست مؤثرات فى وجود شىء من الأشياء

- 
- ١- يشير بلفظ التصحيح إلى دفع دخل و هو أنا سلمنا أن القوه لا تقتضى وجود المقوى عليه- لكنها أفاضت تهيؤ الماده و قبولها و عاد الإشكال بعينه و الجواب أن المراد بذلك أن القوه واسطه فى العروض دون الثبوت فافهم، ط مده
  - ٢- إشاره إلى مسأله أخرى هى ما قالوا إن العدم من المبادئ للكائنات و ما قال أرسطاطاليس إن العدم أحد الرءوس الثلاثه للكائن و الآخران هما الماده و الصوره فتوجيهه أنه لو لا العدم أى تخليه الماده عن الصوره السابقه لا يتحقق هذه الكائنه، س ره

أصلا وإنما هي معدات لصلوح القوابل و المواد كما علمت فإن كل كائن فى عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه و جعله من الأسباب معناه تخليه المادة عن الصورة السابقه ليتمكن قبولها اللاحقه و كذا الأمور(١) التدريجيه لذواتها كالزمان و الحركه- و ما يستلزمهما لا بد فى حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل و كذا حكم المتصلات القاره و التعليميات فى أن حضور كل جزء أو جزئى منها فى مكان- يستلزم زوال الآخر و غيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

### فصل (٣٦) فى أن القوى الجسمانيه لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركه الوضع

لما ثبت و تحقق أن المفتقر فى وجوده إلى شىء مفتقر إليه فى فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوه القريبه من الفعل و ذلك(٢) لأن المادة وجودها وجود وضعى- و كذلك كل ما يتقوم وجوده بالماده يكون وجوده وجود أمر ذى وضع و لو بالتبع- فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع أعنى فاعليه ذات وضع و لو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسمانى بالقياس إليه لم يفعل فيه.

١- هذا بيان آخر لكون العدم من المبادئ و الفرق بينه و بين الأول أن العدم هاهنا كمبادئ القوام و هناك كمبادئ الوجود و أيضا هاهنا العدم مجامع و هناك العدم مقابل و يزيد المقام إيضا و وقوع الحركه فى الجوهر و عندى توجيه آخر و هو أنه لو لا العدم لم يتحقق الإمكان لأنه تساوى الوجود و العدم و الإمكان من المبادئ لأنه عله الحاجه بل نقول لو لم يعتبر العدم الذى فى مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب و علمت أن كل مرتبه من الوجود سوى مرتبه فوق التمام و إن لم يتركب من ماده و صوره أو جنس و فصل أو نوع و شخص إلا أنها مركبه من وجود و عدم أو وجدان و فقدان لمرتبه فوقها إذ ليست بسيطه الحقيقه بقول مطلق، س ره

٢- أى الهيولى المجسمه كما هو أكثر إطلاقات لفظ المادة و أما الهيولى فمعلوم أن وجودها ليس وضعيا لأن الوضع متأخر عنها بمرتبين، س ره

و إن أردت زياده شرح فنقول كل قوه تقتضى أثرا و فعلا- فلا- يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون (١) تأثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر و إما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها فى محل مترتب على تأثيرها فى محل آخر مثال الأول القوه الناريه فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها- فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونه إليه أشد و أقدم فالقوه متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها فى ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوه الناريه و إما لاحتياجها فى فاعليتها إليه لا- فى ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركه الوضع و أما القوه التى لا يتوقف تأثيرها فى فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته و يكون إفاضته غير مختصه [مختصه] بشىء دون شىء من الأجسام و جب أن لا- يكون لتلك القوه تعلق بشىء من المواد لا- فى فعلها و لا- فى ذاتها بل كانت غنيه عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقليه.

و عند هذا التحقيق (٢) يظهر أن القوى الجسمانيه يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات و لا- فى صفاتها لأن القرب و البعد ما لا حيز له و لا وضع ممتنع- و إذا ثبت هذا ثبت أن القوه الجسمانيه لا تأثير لها فى وجود الهيولى و الصوره المقومه

١- التأثير فى الموضوعين ليس بمعنى واحد فإن تأثيرها فى الغير أنها فاعل طبيعى له و فى ماده نفسها أنها واسطه يمر عليها فيض ما هو فوقها أولا و ذلك بدليل قوله فى آخر الفصل بل هى شرط لقبوله ما تقبل من لوازم تلك القوه و بهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى و الطباع، س ره

٢- إلى قوله و ليس لقائل شروع فى ذكر بعض فروع هذا الأصل فذكر منها ثلاثه- أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعلية الجسمانيه فضلا عن القوى الانفعاليه و ثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضا تلك من جلالتها و هذه من خستها إذ كادت أن تلتحق بالعدم و العدم لا يقبل الوضع و ثالثها عدم حصول الصوره الجسميه عنها لحاجتها إليها فى الوجود و الإيجاد و لا يمكن الوضع للقوى بالنسبه إلى محالها، س ره



فلا يكون لها تأثير في وجود شىء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا- تأثير للجسماني في المجرد لأنه لا- وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال و لا تأثير للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام في وجودها إلى شىء من المفارقات.

لأننا نقول (١) يكفى في تحقق تأثير المجرد في شىء كون الأثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتى فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا و أما مؤثره القوه الجسمانيه فلا يكفى في تحققها كون الأثر ممكنا فقط بل و أن يكون محل الأثر له نسبه وضعيه من محل القوه الجسمانيه و ذلك مستحيل على المفارق و الماده إذا حدثت فيها صورته أو كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعلة بنفسها لا المتوسطه بين المنفعل و بين غيره و هناك لم تكن الماده هى الفاعله بل المتوسطه و بين المعنيين فرق.

فإن رجعت و قلت أ ليس حدوث البدن عندهم عله لحدوث النفس و هى من المجردات و لا وضع للبدن بالنسبه إليه.

قلت إنك (٢) ستعرف كيفيه حدوث النفس على البدن و أن عله حدوثها أمر مفارق و البدن حامل إمكانها بوجه كما (٣) سيجىء بيانها فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العله لا أنه مؤثر في ذلك و هكذا حال كل محل لما يحل فيه- و كذا كل قوه حاله في محل فإنها غير مؤثره فيه بل هى شرط لقبوله ما يقبل من

- 
- ١- لأن نسبه المجرد إلى جميع ما تنفعل عنه على السواء و ذوات الأوضاع بالنسبه إليه ليست بذوات الأوضاع و لذا كانت الزمانيات بالنسبه إلى العقول المجردات دهريات كما أن الدهريات بالنسبه إلى السرمدى فى السرمد، س ره
  - ٢- يعنى أنها فى أول الأمر جسمانيه وضعيه و تتحرك جوهرًا حتى تصير روحانيه و قوله إن عله حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها، س ره
  - ٣- فى أواسط سفر النفس، س ره

لوازم تلك القوه كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل و الحال بالقياس إلى صاحبه

### فصل (٣٧) في أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبه إليه الوجود و العدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون عله لوجود شىء أصلا لا وجود ذاته و لا وجود شىء آخر- فكل ما هو سبب لشىء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشىء- فالوجود صالح للمؤثره فلو فرض مجردا عن الماهيه لكان أولى بالتأثير لأن الماهيه ليست شأنها إلا الإمكان و الحاجه و قد علمت أن لا تأثير للعدميات في شىء- كما أن القوه الماديه لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص و الأعدام على أن ذلك مطلب آخر و الذى نحن فيه أن الوجود صالح للعليه مطلقا.

و أما الشك الذى أورده الإمام الرازى و هو أن الوجودات إما أن يكون تباينها فى العدد فقط أو هى متباينه فى الماهيه فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شىء عله لوجود شىء آخر إذ لا أولويه فى تقدم بعض أفراد طبيعه واحده على بعض بالذات لأنها متساويه الأقدام فى ذلك و إن كان الثانى فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضيه و مورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا و لأن (١) المعقول من الوجود أمر بديهي

١- هذا مغالطه لأنه لا يلزم من وحده هذا و كونه متواطئا تواطؤ المعنون إنما يلزم لو كان هذا ذاتيا لذاك كما يسرى أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حدا له و هذا المفهوم البديهي- غير مقوم لمراتب الوجود كما مر فى أوائل هذا السفر، س ره

و هذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات و الاختلافات إنما تقع في أمور- خارجه عن هذا المفهوم و كل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج و لأن الوجودات إن كانت متخالفه الماهيات كانت (١) مركبه من جنس و فصل- فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركبا فلزم (٢) أن يصدر عن العله الواحده- أكثر من معلول واحد و هو عندهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفه تكفى مئونه إبطال مثل هذه الأنظار الواهيه و قد سبق أن حقيقه الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشديه و الأضعفيه و التقدم و التأخر و أما كون الوجود صالحا للمعلوليه فلأن الماهيات غير صالحه للمجعوليه بذاتها فالذى يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهيه بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقه بالماهيه و هو متفرع على وجود الماهيه الموصوفه- و قد بينا كيفيه هذا الاتصاف فبقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

و اعترض الإمام الرازى هاهنا بأن الوجود ماهيه واحده فلو كان تأثير العله فيه- لكانت عليه صالحه لكل معلول بيانه (٣) أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخنا فتلك السخونه ماهيه من الماهيات و حقيقتها في الوجود الفاض عليها من المبادئ المفارقه إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض أبدا فوجب دوام الفيض و إن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونه أو ماهيتها و الأول باطل لأن ملاقاه

- 
- ١- كأنه لم يقرع سمعه الميز بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العاليه و الفصول الأخيره، س ره
  - ٢- لا يلزم ذلك لأن وجود العله مركب على هذا الفرض فيصدر الكثير عن الكثير على أن الجنس و الفصل وجودهما سيما في البسائط واحد فهذه الكثيره كالكثيره من الوجود و الماهيه في العقل، س ره
  - ٣- قد ذكرناه سابقا في مبحث الجعل النقض بالأفراد المتفقه في الماهيه النوعيه على تقدير مجعوليه الماهيه فتذكر، س ره

الماء شرط للبرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونه فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونه أيضا لأن ما كان شرطا لشيء كان شرطا لأمثاله و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه عند ملاقاته الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب حصول المعلول و يلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط و عله و كل ذلك باطل يدفعه الحس.

و أما الثانى و هو أن تكون الماهيه هى المتوقفه على الشرط فهو يستلزم المطلوب- فإن الماهيه إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفه على الغير و كل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا و عله و لا محاله ينتهى إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعوله بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه.

أقول قد علمت فسادة لأن مبناه على أن الوجود ماهيه واحده مقوله على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك و مع (١) ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى فى شيء من الأشياء لأن وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا- فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا- اختصاص له فى تأثير شيء و المؤثر فى شيء لا بد و أن يكون له اختصاص بالتأثير و إلا لكان وجوده كعدمه- و ما كان وجوده كعدمه فى حصول شيء لم يكن عله له فلم يكن وجود البارى سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و بين اعتبار موصوفيه ماهيه السواد بالوجود و بينا أن الوجود يمتنع- أن يعرض الحاجه من تلك الجبهه بل إذا نسبنا ماهيه الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان و بسببه يعرض له الحاجه فلا جرم المحتاج هو الماهيه فى وجودها لا أن المحتاج

---

١- إن قلت الإمام الرازى يقول إن له تعالى ماهيه. قلت هذا الإيراد إن كان برهانيا فالأمر واضح و إن كان إلزاميا فنقول عله الموجود موجوده فلا بد من الوجود لتلك الماهيه حتى يؤثر و الوجود متواطئ عنده، س ره

هو نفس الوجود و أما ما قيل إن الماهيات غير معلوله فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هذا الفاضل و من كان في طبقته زعموا أن المعلول في ذاته لا بد أن يكون له هويته قبل التأثير و عرض له حاجه زائده على ذاته ثم أفاد العله وجوده و ليست هذه المعانى متحققه للوجود من حيث كونه وجودا بل للماهيه لأن نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول و الماده إلى الصوره في ظرف التحليل فلهذا حكما بأن أثر العله هو اتصاف الماهيه بالوجود لا الوجود و لم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهيه حتى اتصفت أولا بالإمكان و ثانيا بالحاجه و ثالثا بالوجوب و رابعا بالوجود و قد بينا كيفيه هذه الاتصافات فلا حاجه إلى أن نعيدها- و قد علمت أيضا معنى الافتقار في نفس الوجودات و أنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه و علمت معنى الحدوث الذاتى للوجود.

و الذى ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعوله أن المجعوليه ليست مفهومها و ذلك كما يقال في مباحث الماهيه إن عوارض الماهيه غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي هي أى من هذه الحثيه ليست ثابتة لها لا أنها لا يثبت هي للماهيه في الواقع فالماهيه مجعوله بمعنى أن المجعوليه ثابتة لها و غير مجعوله بمعنى أن المجعوليه ليست عين ذاتها.

أقول هذا مراده من التأويل و قد علمت من طريقتنا أن (١) الأول من المعنيين يؤدي إلى الثانى كما بيناه

### فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه

#### إشاره

فصل (٣٨) في أنه لا يشترط في الفعل تقدم (٢) العدم عليه هذا المبحث كالذى في الفصل السابق و إن كان لائقا بأن يذكر في مباحث العله

١- الأولى أن يقال ثانى المعنيين يؤدي إلى الأول، س ره

٢- أى تقدما زمانيا و كفى في إبطاله لزوم تخلف المعلول عن العله التامه، س ره

و المعلول لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم و التأخر و ما يتلوها فنقول إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفه من الجدلين فيه لا بد من مزيد تأكيد و تقويه فلنذكر فيه

**براهين كثيره.**

### **الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما**

الثانى باطل و ذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتعا بالذات لاستحاله كونه واجب الوجود لذاته و الممتع لذاته لا ينقلب ممكنا و لأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون (١) ممكنا أزلا- و أبدا أو لأمر خارج و ذلك (٢) الخارج إن كان دائم الهويه فيكون الإمكان دائما أو غير دائم- فالكلام فيه كالكلام فى الأول و لأن (٣) الامتناع الأزلى إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها و إن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل و ذلك المنفصل إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره و إن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الأول حتى ينتهى بالأخره إلى واجب لذاته و لزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع و إن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

١- لأن الموصوف بالإمكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى و هو الماهيات الإمكانيه و الماهيات المطلقه مرسله عن التوقيت، س ره

٢- على أنه يلزم الإمكان الغيرى و هو باطل، س ره

٣- وجه ثالث لكون الإمكان أزليا بطريق الخلف و هو أنه لو لم يكن الإمكان أزليا كان نقيضه و هو الامتناع المقابل للإمكان العام أزليا لكنه يستلزم المحذور فإذا كان النقيض باطلا كان العين حقا و خلاصه الوجود إثبات أزليه الإمكان ثم ندعى الاستلزام بين أزليه الإمكان و إمكان الأزليه لأن الحق تام الوجود قديم الإحسان غنى فى الفاعليه و الفعل المطلق أيضا يكفيه مجرد الإمكان الذاتى خلافا للمتكلمين إذ عندهم أزليه الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليه كما ستعرف عند قوله و هاهنا إشكال، س ره

فنعول(١) ذلك الشرط إن كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع و إن لم يكن واجبا عاد الكلام و لا يتسلسل بل ينتهى إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا- يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الأزل- و هاهنا إشكال و هو أن الحادث(٢) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا- يمكن أن يقال إن إمكانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذكرتموه من الأدله فإذا إمكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبقا بالعدم كانت مسبقيته بالعدم جزءا ذاتيا له إذ الذاتى للشىء لا- يرتفع و إذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث- من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحججه.

أقول كلامنا ليس فى شىء هويته عين التجدد و الحدوث بل فى ماهيه تعرض لها صفه الحدوث فإن كثيرا من الأشياء كأجزاء الحركه و الزمان يستحيل أن يكون دائمه فهى ضروريه الحدوث و افتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث و كون الشىء ممكنا إنما معناه جواز مطلق الوجود

١- لعلك تقول من جانبهم ذلك الشرط عدم الحادث اليومى فإن كل عدم لكل حادث يومى أزلى ينقطع بوجوده و ما يقال كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قدمه إلخ فإذا زال ذلك الشرط زال الامتناع فأقول هذا مستلزم للدور فإن زوال امتناع زيد أو العالم الذى من جملته زيد فيما لا يزال موقوف على زوال عدم زيد و زوال عدمه موقوف على وجوده و وجوده موقوف على إمكانه و زوال امتناعه و هو الدور المضمر، س ره

٢- أى الحادث بمعنى المتجدد بالذات و حاصل الدفع أن كلامنا ليس فى المتجدد بالذات- بل فى الماهيات التى يطرأ عليها التجدد كالإنسان و الفرس و البقر و غيرها من الأنواع المحفوظه بتعاقب الأشخاص و يمكن تقرير الإشكال بوجه أظهر و هو أن الحادث اليومى كزيد البشرى بديهى الحدوث و مع ذلك إمكانه أزلى كما قلتم و الدفع بوجه أسهل و هو أن كلامنا فى الفعل المطلق- و الذى يكفى فيه مجرد الإمكان الذاتى و زيد لا بد فى وجوده من إمكان استعدادى و حامل لإمكانه الاستعدادى و رابط له بالقديم كقطعه من الحركه الوضعيه الفلكيه، س ره

عليه لا جواز كل وجود فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض و السواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركه و أمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائى.

### برهان آخر المحتاج إلى العدم السابق

إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه و الأول محال لأن الفعل لو افتقر فى وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له و العدم المقارن مناف للفعل و منافى الفعل يمتنع أن يكون شرطا له- و الثانى أيضا محال لأن وجود الأثر ينافى عدمه و المنافى لما يجب أن يكون مقارنا- يجب أن يكون منافيا أيضا و المنافى لا يكون شرطا البتة فإذا لا الفعل فى كونه موجودا و لا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر إلى سبق العدم.

### برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهى فى حال استمرارها و بقائها

إما أن تكون محتاجه إلى المؤثر أو لا تكون فعلى الأول(١) يكون احتياجه إلى المؤثر أزلا و أبدا لإمكانها و على الثانى إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الإمكان أو يكون مع أنها باقيه على إمكانها استغنت عن المؤثر و محال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لأن الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بدهاه و لأن إمكان الممكنات إن كان لذاتها فهى دائما ممكنه الوجود و إن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر(٢) منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكنا فيكون(٣) لإمكانها إمكان منفصل و لإمكان إمكانها إمكان ثالث و ذلك يفضى إلى إمكانات منفصله لا نهايه لها فثبت

١- إذ لا حدوث فى حال البقاء لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود، س ره

٢- و حيثئذ يلزم الإمكان الغيرى أيضا و هو باطل، س ره

٣- لعلك تقول إمكان الإمكان بنفس ذاته كما أن وجود الوجود بنفس ذاته فنقول إمكانه بنفس ذاته معناه أن ماهيته نفس الإمكان فإنه حيثئذ ممكن من الممكنات و له ماهيه هى الإمكان و هذا لا ينفى الإمكان الآخر بل لكل ماهيه إمكان هو لازمها و ثانيا نقول هذا الإمكان المنفصل لا بد أن يكون فى الماهيات و هو تصححها للحقوق الإمكان الآتى من غيرها، س ره



أنها حال بقائها ممكنه فهي (١) حال (٢) بقائها محتاجه إلى السبب لأن الإمكان جهه الحاجه.

فإن (٣) قيل الشئ إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.

فنقول تلك الأولويه إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا- تكون من لوازمه- و الأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولويه و إذا تحققت الأولويه أغنت عن المؤثر و إذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذا وجوده يؤدي إلى عدمه و ذلك محال و إن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقه كان ذلك محالاً- لأن تلك الأولويه مفتقره إلى وجود سبب و الذات مفتقره إلى الأولويه فالذات مفتقره إلى وجود سبب الأولويه فلا تكون غنيه عن السبب.

### برهان آخر افتقار المعلول إلى العله إما أن يكون لأنه موجود في الحال

أو لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبق بالدم و محال أن يكون العدم هو المقتضى لأنه نفى محض لا حاجه له إلى العله أصلاً و محال أن يكون هو كونه مسبقاً بالعدم- لأن كون الوجود مسبقاً بالعدم كيفيه تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصول الوجود و إن كان على طريق الجواز و الإمكان لكن وقوعه على نعت المسبوقيه بالعدم حاله ضروريه لأنه يستحيل أن يقع إلا كذلك و لا يبعد أن يكون الشئ في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق

- ١- و إلا- لزم الترجيح بلا- مرجح و هو محال بالضروره و الاتفاق و إنما لم يتعرض للشق الآخر- و هو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء على الإمكان لأن محذور هذا ظاهر، س ره
- ٢- أي أنها حال بقائها متساويه الطرفين تحتاج إلى المرجح فالإمكان هو مناط الحاجه- و بهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهه المصادر عن صورته البيان، ط مده
- ٣- إبداء هذا السؤال لإحقاق الاستغناء عن المؤثر في حال البقاء مع بقاء الإمكان بمعنى الجواز و الاكتفاء بالحاجه في حال الحدوث و يبطله بعلاوه ما ذكره المصنف قدس سره إن أولويه طرف لا يحيل المقابل، س ره

الوجوب فإن الأربعة ممكنه الوجود إلا- أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوqa بالعدم واجب و الواجب غنى عن المؤثر فإذا المنفتقر إلى العله (١) هو الوجود فقط.

### برهان آخر للواجب تعالى صفات و لوازم

سواء كانت (٢) إضافيه أو سلبيه- كما هي على رأى الحكماء أو حقيقه وجوديه كما هي (٣) عند أكثر المتكلمين- أو أحوالا و أعيانا كما هي عند المعتزله و الصوفيه (٤) و ليس شىء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فهى ممكنه الثبوت فى ذاتها واجبه الثبوت نظرا إلى ذات الأول تعالى فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم و تقدمه فلتن قالوا إن تلك الصفات و الأحكام ليست من قبيل الأفعال و نحن نقول سبق العدم إنما يجب فى الأفعال.

فقول هب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت أن ما هو ممكن

- ١- إن قلت الكلام فيما به الحاجه و الافتقار لا- فى المنفتقر و مثله القول فى ما ذكره أولا- من أنه محال أن يكون العدم هو المقتضى إلخ. قلت ما به الحاجه لا بد أن يكون هو المحتاج بالحقيقه فكما ليس الحدوث ما به الحاجه إذ ليس محتاجا بالحقيقه كما شرحه و شرحته كذلك الإمكان لكونه اعتباريا نعم الإمكان بمعنى الفقر و التعلق كذلك فهذا لإبطال عليه الحدوث للحاجه لا- لإثبات عليه الإمكان بمعنى جواز الطرفين المستعمل فى الماهيات بل عليه الإمكان بمعنى الجواز لا- يجوز عنده كما فى الشواهد الربوبيه و غيره- إلا أن يراد بها الواسطه فى الإثبات لا الثبوت، س ره
- ٢- أما الإضافيه المحضه فهى لازمه لا- عين الذات لأنها نسب فكيف تكون عين ما هو عين الأعيان و حقيقه الحقائق و أما الصفات السلبيه فلأن مصداقها الأعدام لا حقيقه الوجود، س ره
- ٣- بل عند الحكماء المشاءين القائلين فى علمه تعالى بالصور المرتسمه، س ره
- ٤- القائلين بأن الأعيان الثابته للآسماء و الصفات صور علميه تفصيليه للذات- و الفرق بين هذه الصور العلميه و الصور المرتسمه القائل بها المشاءون أن الصور المرتسمه لوازم متأخره فى الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الأعيان الثابته فإنها لوازم غير متأخره كنفس مفاهيم الآسماء و الصفات، س ره

الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر و إذا كان هذا معقولا- مقبولا- فلا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم إلا- أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل و ذلك مما لا يعود إلى فائده علميه ففى مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات و الألفاظ.

### برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها

و هى غير متأخره عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكه عنها لأنها لا تفرض زمانا إلا و الأربعة زوج و المثلث ذو الزوايا و النار حاره بل نزيد على هذا و نقول إن الأسباب مقارنة لمسبباتها- مثل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق و الألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال- بل هاهنا شىء لا- ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض و هو كون(١) العلم عله للعالميه و القدره للقادريه و كل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخيه عنها آثارها فعلم أن مقارنة الأثر و المؤثر لا تبطل جهه الاستناد و الحاجه.

### برهان آخر أن الشىء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم و هذا ضرب من الضروره الذاتيه يقال لها الضروره بشرط المحمول و فى زمانه و الحدوث عبارته عن ترتب هاتين الحاليتين- فلو نظرنا إليها و أخذنا الماهيه من حيث لها هذه الحاله كانت الماهيه على كلتا الصفتين واجبه و الوجوب(٢) مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجه فإذا لم يعتبر الماهيه من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعنى وجوب الوجود فى زمان الوجود و وجوب العدم فى زمان العدم فهى باعتبار

١- فإن العالميه و القادريه عندهم من الأحوال المعلله بصفه فى الذات و لا يجوز الانفكاك بينها، س ره

٢- لأن الوجوب سنخ واحد فالوجوب الغيرى من سنخ الوجوب الذاتى الموجب للغناء- كما أن الوجود الحقيقى سنخ واحد لا اختلاف بين مراتبه إلا- بالغنا و الفقر و التقدم و التأخر و نحوها- لا أنها حقائق متباينه فالحدوث مانع عن الحاجه فكيف يكون شرطاً لها، س ره

ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحوج هو الإمكان لا غير.

### برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر

و إن كانت قبله و إلا- لبقيت الحاجه مع المؤثر إلى مؤثر آخر و الحدوث (١) هو مع المؤثر كهو لا- معه- فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور و أما إذا كان الإمكان جهه الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهيه مع المؤثر تصير واجبه في نفس الأثر فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

فهذه عشره براهين في أن ماهيه الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها و أما افتقار نفس الوجودات المعلوله إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها و نحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه و معه حادث زمانى و كذا كل شىء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

### و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهيه.

### منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال

بد (٢) أن يتحقق الحاجه

١- بل المؤثر جالب الحدوث لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و الوجود حصل بالمؤثر- و كيف لا يبقى الحدوث و لا يصدق على الحادث في مرتبه من المراتب لا- في أول حال وجود و لا في ثانى الحال مقابل الحدوث و كيف يبقى الإمكان و يصدق مقابله و هو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار الوجود فإن حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الوجوب. و ثانيهما اعتبار الوجوب السابق و هو سد أنحاء عدم المعلول عن العله بل كما سبق بعد تأثير المؤثر لا يبقى الإمكان في نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضروره و لما كان ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضروره إلا بارتفاع الضروره من جميع مراتب نفس الأمر لا- بمجرد ارتفاعها عن مرتبه الماهيه من حيث هي. إن قلت فكيف يكون الإمكان لازم الماهيه أم كيف يكون الإمكان باقيا حاله البقاء حتى يكون الممكن فى البقاء محتاجا أيضا. قلت هذا باعتبار صدق سلب الضروره عن المرتبه إذ سلب الضروره مع كونه ليس بصادق- فى مطلق نفس الأمر صادق فى المرتبه، س ره

٢- نعم و لكن يكفى القبليه بالذات و بالمرتبه و لا يلزم القبليه بالزمان، س ره

### و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس

(١) إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر.

### و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار

(٢) و القصد و الداعى لا يكون و لا يتعلق إلا بالأحداث لأننا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء و الكتابه إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض و الحل أما النقص (٣) فباحتياج القادريه إلى القدره و الأسوديه إلى السواد و غير ذلك و أما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مره أخرى على أن ما ذكره مصادره على المطلوب.

أما عن الثانى فكون الشىء عله ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية أولى من قديم آخر كما أن كون الشىء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

١- ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قويا و الآخر ضعيفا مع كونهما قديمين بالزمان - فالضعيف محتاج و القوى محتاج إليه لا العكس و اعتبر بالشمس و شعاعه إذا كانا قديمين بالزمان، س ره

٢- بنى الفاسد على الأفسد من ذا الذى يقول إنه تعالى فاعل بالقصد و بالداعى الزائد على ذاته بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا إنه تعالى فاعل بالعباده و إنه فاعل بالرضا و التحقيق العرفانى يقتضى أنه فاعل بالتجلى و إن اعتبر القصد اللغوى المرادف للعباده و الداعى الأعم من الذاتى و الغيرى فلا يختص بالأحداث كيف و يتعلق بالذات الأقدس، س ره

٣- حاصله أن الصفه النفسيه فى عرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتخالفين كالأسوديه للسواد و الإنسانيه للإنسان إذ باتفاق السوادين فى الأسوديه و الإنسانين فى الإنسانيه و بخلاف السواد و الحلاوه فى الأسوديه و الحلويه تتحقق المثليه فى الأولين و الخلاف فى الأخيرين و الصفه هى المعنى القائم بالغير فى عرفهم فهى معلول ذلك الغير مع كونه موجودا معه دائما ما دام الذات لأن العقد ضرورى ضروره ذاتيه، س ره

أحد الحادثين أولى بعليه الآخر من الآخر فلا- يكون جعل حركة اليد عله لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العله عله لخصوصيه (١) ذاته و حقيقته و هي لما هي تقتضى التقدم بالذات و العليه كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه و أما الشبهه بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر فقد (٢) مر وجه اندفاعها.

و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد و الداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين- و استمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه فلو استمر القصد و الداعيه و استمر تعلقهما فذلك ممكن و دعوى امتناعه مصادره على المطلوب.

و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات و الانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع و ليست أسبابا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها و إنما علتها القريبه و البعيده أمور أخرى كما نذكره في مقامها

### فصل (٣٩) فى أن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دوريه غير منقطعه

فصل (٣٩) فى أن (٣) حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دوريه غير منقطعه

و اعلم أن العله التامه للشئ ء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان و لا أن يتأخر عنه

١- أو يتخلل الفاء و ثم بنظر العقل و حكمه بالترتب، س ره

٢- فقد مر بأن أحد الارتفاعين كاشف و الآخر موجب، س ره

٣- هذه مسأله ربط الحادث بالقديم بمتوسط و المسأله تسمى الداء العياء لإشكاله- و الإشكال على المتكلم القائل بالحدوث الزمانى لكليه العالم و الفعل المطلق فى موضعين الأول فى ربط الفعل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث إنه تعالى عله تامه لغنائها المطلق و عدم جواز تخلف المعلول عن العله التامه فكيف يكون الفعل المطلق فيما لا- يزال و الفاعل القديم فى الأزل مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الحكيم فهو فى مندوحه من ذلك- و الثانى فى ربط الحوادث اليوميه حيث إنها مستنده إلى الله تعالى و الحكيم يقول لا- مؤثر فى الوجود إلا الله و الأشعري أيضا يتبعه فى ذلك بل محققوا المله كلهم يقولون لا- حول و لا- قوه إلا- بالله العلى العظيم و ملخص الحل فى الثانى أن عله كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث و وجود الشرط الحادث أيضا من الله لأن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو و عمدته الأقوال ثلاثه لم يذكر المصنف واحدا منها. الأول أن يكون الشرائط هى الأمور المتعاقبه المتوارده على المواد العنصريه مما به الاستعدادات المختلفه لا إلى نهايه. و الثانى أن يكون الشرائط مراتب الأوضاع السيهاله الملكيه و أبعاض الحركه القطعيه الوضعيه السماويه. و الثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعه السيهاله الفلكيه و أبعاض الحركه القطعيه الجوهريه الفلكيه و هذا هو مذهب المصنف قدس سره و أما كيفيه استناد وجود الطبيعه السيهاله- إلى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهى ما أشار إليه بقوله و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان و كذا قوله فى آخر المبحث فلا- بد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخرى باقيه عند الله

فالتطبعان كمخروط نور رأسه عند الله و قاعدته عند الماده فراسه يستند إلى القديم تعالى شأنه و بمراتب قاعدته يستند إليها الحوادث الكائنه و الطبائع المنقطعه و أما نفس سيلانها فذاتيه لا تعلق و أما عند القوم فالحركه الوضعيه الفلكيه باعتبار التوسط حيث إنه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى و باعتبار أبعاض القطعيه مستند إليه الكائنات، س

فالحوادث لا بد و أن يكون أسبابها القريبه حادثه إذ لو كانت قديمه لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العله ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعله زائده إذ فرض أولا عله قد يعدم معها المعلول و قد يوجد فنسبتها إلى طرفي الوجود و العدم للمعلول نسبه واحده فما دامت النسبه إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمه و هكذا الكلام مع الضميمه- حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهيه المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا- و تمام التقرير قد عرفت في باب نفى الأولويه الذاتيه و غيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه و الكلام فيه كالكلام في الأول و يلزم



التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو (١) حقيقته عين الحدوث و التجدد كالحركه أو المتحرك بنفسه كالطبيعه المتجدده بذاتها لكن الطبائع المنقطعه الوجود التي عدمها في زمان سابق و حركه سابقه مسبوقه بطبيعه أخرى حافظه لزمانها و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان وجه عقلى عند الله و هو علمه الأزلى و صورته قضائه و ليس من العالم و لها وجه كونى قدرى حادث فى خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفه الترموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل و قالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعه و إما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الأول باطل كما سبق فى مباحث العله و المعلول فتعين الثانى قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفصله آنيه الوجود و تكون زمانيه الوجود و الأول يلزم منه تتالى الآنات و هو محال- و على تقدير جواز تتالى الآنات كانت الآنات متفصله و لا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون عله و قد فرض كذلك هذا خلف و إن كانت زمانيه سياله فهى الحركه و التحقيق فى ذلك أنه إذا حدث فى ماده أمر لم يكن كصوره إنسانيه فى ماده منويه فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى تلك الماده نسبه لم تكن و لا بد هاهنا من حركه لتلك الماده توجب قربا بعد بعد كاستحالات فى القوه المنويه و انفعالات لها متصله يقرب بها مناسبتها التى كانت بعيده لتلك الصوره و لعلتها المؤثره.

و توضيح هذا المقام أن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما العله المعده فيجوز تقديمها على المعلول إذ هى غير مؤثره فى المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله المؤثره و أما المؤثره فإنها يجب مقارنتها للأثر و مرجع العله المعده إلى شىء متجدد الوجود متشابهك الحقيقه من الانقضاء و الحصول بحيث يكون حصول شىء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثال ذلك من

---

١- سيأتى أن السيلان معتبر فى وجودات الطبائع لا فى ماهيتها و الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود، س ره

الحركات الطبيعيه أن الجسم الثقيل فى سقوطه إلى أسفل لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا و يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر و المؤثر فى تلك الحركه هو الثقل و لكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركه السابقه إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركه لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك و لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد و قد كانت هذه الحركه ممتنعه الصدور عن الثقل و كانت بعيده عن العله ثم لما صارت ممكنه الصدور صارت قريبه و هذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركه السابقه فهذا هو المعنى بقولهم الحركه تقرب العلل إلى معلولاتها و مثاله من الحركات الإراديه من أراد أن يمشى فى ليله ظلمانيه بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطىء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه و هكذا فالعله المؤثره لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج و العله المعده المقربه و المبعده هى المشى و كذا من أراد أن يمشى إلى الحج فإن تلك الإراده الكليه تكون سببا أصلا لحدوث إرادات جزئيه مترتبه تكون كل واحده منها مقربا إلى الأخرى فإنه لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا- و انتهاؤه إلى ذلك الحد وسيله لأن يحدث قصد آخر جزئى إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذى يليه و المؤثر فى تلك المقاصد الجزئيه- المتتاليه المؤثره فى الحركات المتواليه هو القصد الكلى و هو مقارن لجميع تلك الحوادث و إذا عرفت هذا عرفت أن للعله المؤثره معيه واحده مؤثره مع جميع خصوصيات الأفراد المتجدده و هى ملاك العليه و الإيجاد و لتلك الخصوصيات هويات متقدمه و متأخره لذواتها مقتضيه للتقدم و التأخر لا بجعل و تأثير بل الجعل و التأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقا و اللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الأول كقالب روجه الثقل و كذا انتقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج و غيره و الإرادات الجزئيه كشخص روحه الإراده الواحده الكليه فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادته أفرادها و جزئياتها سبب قديم أزلى هو الواهب لصورها المتجدده و لكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته- موقوف على صيروره ماده قريبه القوه شديده الاستعداد لقبول ذى الفيض و حصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطه الحركات و التغيرات بل بواسطه هويات الصور الجزئيه المتعاقبه على ماده لأن يستعد ماده بالسابقه منها للاحقه فإذا لا يمكن أن يوجد شىء من الأشياء إلا بواسطه تجدد أمور سابقه مرتبطه بالحادث- فلا غنى عن وجود أمور متسابقه لا أول لها على الاتصال التجددى فلا بد من وجود أمر- يحتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخرى باقيه عند الله و الذى يحتمل الدوام التجددى- من الجواهر الجسمانيه هو الجسم البسيط الإبداعي و الذى يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانيه هى الحركه الدوريه لأن باقى الحركات و الاستحالات منقطعه إلى حد فاصل عن غيرها و ستعلم أن فاعل هذه الحركه أمر غير جسمانى دائم الشوق إلى عالم الربوبيه من الله مبدؤه و إلى الله مصيره و هو راكب سفينه فلكيه بسم الله مجراها و مرساها

## الجزء الثالث

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلك الأول]

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

## المرحلة السابعة في القوه و الفعل

### اشاره

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا و فى تناهى المحركات و فى إثبات القدره و فى إثبات قوى من قوى النفس و الإشاره إلى أن النفس ليست بمزاج و الإشاره إلى أن المفارق لا- يموت و لا يطلب شيئا بالحركه و فى أن كل كائن حادث يسبقه ماده كما يسبقه عدم و فى أن الإمكان الوقوعى عرض- و فى تقدم القوه على الفعل بالزمان و تقدم الفعل عليها به و بالوجوه الكثيره الأخرى- و فى إثبات تجدد الطبيعه و وقوع الحركه فى الجوهر و بيان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشاره إلى حدوث العالم كله و نحو وجود العقليات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا يتقدم عليه شىء إلا البارى جل ثناؤه و فيه فصول

### فصل (١) فى معانى القوه

إن لفظ القوه يقال بالاشتراك (١) الاسمى على معان كثيره و لكنها (٢) يشبه أن تكون موضوعه أولا للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه به أن يكون

١- و إنما كان مشتركا لفظيا إذ لا- قدر مشترك بين القوه الانفعاليه و بين القوه الفعليه و التأثير و التأثر يكون هو الموضوع له للقوه و لا بين القوه الفعليه الجوهرية و العرضيه بل كذلك كما سيأتى و أن لا نضايق أن يوجد بين بعض القوى الفعليه، س ره  
٢- هذا التفصيل ذكره الإمام فى المباحث المشرقيه و هو و إن كان تصويرا لتحقيق معانى القوه لكنه غير مطابق لطريقه عامه الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسريه الاعتبار و الأشبه أن يكون فى أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقه ثم نقل إلى مبدأ الانفعالات إذا كان انفعاله صعبا بتوهم أن الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود فى المبدأ المفروض ثم نقل إلى مبدأ الفعل و الانفعال و إن لم يكن شديدا بتوهم أن شدة الأثر عن شدة فى المعنى الذى فى المبدأ فيكون ما فى الشديد و غيره من سنخ واحد ثم توهم أن مطلق الأثر موجود فى ضمن القوه كما يرى أن النار مثلا مشتمله على حراره تصبها فى ما يجاورها و غيرها فقيل إن الأثر موجود فى القوه و بالقوه أى بنحو لا يتميز و لا يتشخص- و الفعل هو الأثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميز المتشخص- و ما بالقوه إليه بوصف عدم التميز و التشخص فيكون المفهوم من القوه حينئذ إمكان المقوى عليه الموجود عند القوى، ط مد

مصدرا لأفعال شاقه من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زياده و شده فى المعنى الذى هو القدره ثم إن للقوه بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدره و هى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا يتفعل الشىء بسهولة و ذلك لأن الذى يزاول الحركات الشاقه ربما يتفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللانفعال دليلا على الشده- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك المبدأ و هو القدره و إلى ذلك اللازم و هو اللانفعال ثم إن القوه لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذى كالجنس فكونها صفة (١) مؤثره فى الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثره فى الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوه أسود أى يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

---

١- الصفه هنا كما فى قولهم الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع و إما جزء ذاته و إما خارج عنه، س ره

و الوجود فعلا- و إن لم يكن بالحقيقه فعلا- و تأثيرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوه أولا كان متعلقا بالفعل فهنا لما سموا الإمكان بالقوه- سموا الأمر الذى يتعلق به الإمكان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع خاص و بعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا(1) ذلك المربع قوه ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركه ذلك الضلع على نفسه و إذا عرفت القوه عرفت القوى و عرفت أن ضد القوى إما الضعيف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضرورى و إما غير المؤثر و إما أن لا يكون المقدار الخطى

١- أى الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير- فكان المربع أمر ممكن له أن يصير أضلاعه مستديره أو كان المستدير يمكن أن يصير مربعا لو استقام و لا تتوهمن من ٤ كلام المصنف فى حاشيه الشفاء أن الخط قوه المربع- حيث جعل المربع مقويا عليه فقال و جعلوا ذلك المربع قوه ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كأنه أمر ممكن له بالقوه انتهى إذ لو كان المقصود قوه الخط لم يكن معنى آخر سوى الإمكان بل مراده أن إطلاق القوه على المقوى عليه أعنى المربع معنى آخر و كلامه هنا مثل كلام الشيخ صريح فى أن المربع قوه ذلك الخط و حينئذ يكون معنى آخر للقوه لأن القوه التى فى المربع ليست بمعنى مصدرية الأفعال الشاقه و لا- بمعنى القدره و لا- بمعنى الانفعال بالسهوله و لا بمعنى الإمكان و التهيؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه و أما قولهم كأنه أمر ممكن فيه فالمراد به أن القوه بهذا المعنى شبيهه بالقوه بمعنى الإمكان و إلا فالإمكان فى المربع عام فى ضمن الوجوب و هو جامع له بنحو أتم فكان الوجدان بنحو أتم للخط فى المربع يعبر عنه بالقوه. ثم إن للمهندسين اصطلاحا آخر فى القوه و هو أنهم يجعلون الخط الذى يساوى مربعه الخطين الآخرين فى قوتها فيقولون هذا الخط فى قوه ذين كما إذا كان خط طوله عشره أذرع و الآخرين أحدهما سته و الآخر ثمانيه فإن مربع الأول أى حاصل ضرب عدده فى نفسه مائه و هو مساو لمربعى السته و الثمانيه أعنى السته و الثلاثين و الأربع و الستين و على هذا فغير القوى أن لا يكون الخط مربعه يساوى مربعين و مراد المصنف و الشيخ من المربع الشكل المعروف، س ره

ضلعاً لمقدار مربع سطحى مفروض كل واحد من هذه المعانى المقابله بجهه أخرى- فأما القوه بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضروره الذاتيه للوجود أو للعدم أعنى الوجوب و الامتناع لما سيتضح فى إثبات ماده لكل ذى حدوث و تجدد و أما القوه بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفيه و سيأتى تفصيل القول فيه و أما القوه بمعنى الشده و بمعنى القدره فكأنها أنواع للقوه بمعنى الصفه المؤثره

## فصل (٢) فى تحديد القوه بهذا المعنى

### إشاره

قد علمت أن القوه قد يقال لمبدأ التغير من شىء فى شىء آخر من حيث هو آخر- و إنما وجب التقييد بهذه الحثيه لأن الشىء الواحد لو فعل فى نفسه فعلاً- كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهه و تركيب و إلا- لكان ذلك الواحد قابلاً- و فاعلاً- معاً من جهه واحده و ذلك ممتنع فى المركب أيضاً فضلاً عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوه إمكنيه للموصوف بالقياس إلى الصفه بل مجرد اللزوم على جهه الفعلية المحضه لا على جهه الاستعداد كما فى لوازم الماهيات و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر فى لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلاً و قابلاً بمعنى آخر وقع فى شك و تزلزل فى امتناع كون الشىء الواحد فاعلاً و قابلاً مع أن التقابل بين القوه و الفعلية من الضروريات الواضحه المستبينه.

و بالجمله فالجزم حاصل بلا شبهه فى أن الشىء يمتنع أن يكون مبدأ التغير فى نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفه أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفه أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجوده و متى كان كذلك لم يكن متغيراً فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره و بهذا يثبت أن لكل متحرك محرراً غيره.

ثم قوه الفاعل قد تكون مع شعور و إرادته و قد لا تكون و كل واحد



تنقسم أقساما وقوه المنفعل أيضا قد تكون فى الأجسام و قد تكون فى الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و قد تكون قوه عليهما كالشمعه و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوه الشىء المنفعل على أمر واحد كقوه الفلك على الحركة الوضعيه أو أمور محدوده كقوه الحيوان أو أمور غير متناهيه بل جميع الأمور كقوه الهيولى الأولى و كذا قوه الفاعل يجوز أن تكون محدوده على أمر واحد و قد تكون على أمور كثيره محدوده كقوه المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوه الإلهيه إنه على كل شىء قدير.

و ضابطه القول فى القيلتين أن الشىء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا- و أقل فعلا- فالواجب جل ذكره لما كان فى غايه تأكيد الوجود و شدة التحصل كان فاعلا للكل و غايه للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمه الوجود- غايه الإبهام كالجنس العالى لتعريفها فى ذاتها عن كافه الصور التى هى مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوه قبول سائر الأشياء كالجنس العالى يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شىء إذ الاستعداد لكونه قوه قريبه مخصوصه لا يحصل إلا بسبب صوره مخصوصه فلا استعداد للهيولى فى ذاتها لمطلق الصوره- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صوره مخصوصه

### و أما تقسيم القوه الفاعله

#### إشاره

فهو أن نقول من رأس (١) القوه إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفه و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام فى التقسيم أربعة أقسام.

١- القول من الرأس المطلق أن يقال القوه الفاعليه إما لها القاهريه و التسخير- بقول مطلق بالنسبه إلى كل الموجودات فهى مبدأ المبادئ جل شأنه و عم قدرته و أما لها شوب الانقهاريه و التسخر لله تعالى فإما لها الغنى عن الماده ذاتا و فعلا فهى المبادئ العاليه من المفارقات المحضه و إما ليس كذلك فإما أن يصدر عنها فعل واحد إلخ، س ره

### الأول القوه التي يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صوره مقومه و إما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا- فإن كانت صوره مقومه فإما أن يكون فى الأجسام البسيطة فيسمى طبيعه مثل الناريه و المائيه و إما أن يكون فى الأجسام المركبه فيسمى صوره نوعيه لذلك المركب- مثل الطبيعه المبرده التى فى الأفيون و المسخنه فى الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلك مثل الحراره و البروده.

### القسم الثانى القوه التي تصدر عنها أفعال مختلفه

من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتيه.

### القسم الثالث القوه التي يصدر عنها فعل واحد على سنه واحده

مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكيه.

### القسم الرابع القوه التي يصدر عنها أفعال مختلفه مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هى القدره الموجوده فى الحيوانات الأرضيه فهذه أقسام القوه و يظهر مما قلناه أن القوه لا يمكن أن تكون مقوله على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهريه و بعض أقسامها أعراض و لا- يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركه فى وصف جنسى عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه فى مباحث الماده و الصوره و أما القسم الثانى و الثالث فإنما نتكلم فيهما فى علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات و الذى يجب أن يعلم (١) هاهنا بعد أن علمت- أن القوه الفاعله قد تكون محدوده نحو شىء واحد كقوه النار على الإحراق فقط

١- الكلام لا يخلو عن إبهام فإن ظاهر صدره أنه يريد القوه الفعلية و ظاهر ذيله أنه يريد القوه الانفعاليه كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل و القوه معا إلخ لكن الكلام حق على أى تقدير فخصوصيه الفعل إنما تأتى من ناحيه الأسباب الخارجيه من غير أن تستند إلى القوه و نسبة القوه إلى الفعل نسبة التشكيك فإن كانت القوه فاعليه كانت هى المرتبه الشديده بالنسبه إلى الفعل و هو أضعف بالنسبه إليها و إن كانت القوه انفعاليه كانت النسبه بالعكس و الفعل أشد من القوه و سيأتى بعض التوضيح لذلك، ط مد ظله

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوه من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوه تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره أسباب خارجه- فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوه عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوه عليه باقيه كان ما بالفعل (١) و ما بالقوه معا لكن لا تبطل القوه من حاملها على شخص مثله بل القوه على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص و نسبه الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبه كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوه على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

### فصل (٣) فى أن القدره هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفه أن القدره يجب أن تكون مقارنه للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال فى إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أى لا- يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يتم فكيف يقوم فهذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى و على أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقه أعمى.

و العجب (٢) اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندى هذا الاستبعاد

١- لعلك تقول لا- يتم التقريب لأن الكلام فى القوه الفعلية لا- الانفعالية فاجتماع القوه الفعلية مع ما بالفعل ليس بمحذور إنما المحذور بقاء الاستعداد مع فعلية المستعد له. فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوه الانفعالية مع الفعلية فى طرف القابل لو لم يبطل القوه الفعلية فى طرف الفاعل على الشخص المقوى عليه المعين عند وجوده فينجر إلى الاجتماع الاستعداد على الشئ مع فعليته و هو محال فثبت المطلوب من أن القوه على الشخص المعين إذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر، س ره

٢- و أعجب من الأعجب أن كثيرا ممن تأخر عنه كالفخرى تلقاه بالقبول و وفق بين القولين بأن من قال إنها مع الفعل أراد القدره المستجمعه لجميع شرائط التأثير و من قال إنها قبله أراد القوه الغير المستجمعه و كل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدره الحيوانيه ليست إلا القوه المصحوبه للإمكان الاستعدادى و كفاك تفسيرها بصحة الصدور و اللاصدور و الصحة هى الإمكان و لا تجامع الفعلية و المستجمعه للشرائط قوه بمعنى آخر، س ره

الذى ذكره الشيخ فى موضعه لأن الذى فسر معنى القوه بكونها مبدأ التغير- و مبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيه أو لم تكمل و لم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مؤثرته و مبدئيه و جب أن يوجد معه الأثر و استحال تقدمه على الأثر و حينئذ يصح قولنا إن القوه مقارنه للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعبره فى مؤثرته لم يكن ذلك الذى وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوه على الفعل بل بعض القوه و لا شك أن الكيفيه المسماه بالقدره- حاصله قبل الفعل و بعده و لكنها بالحقيقه ليست هى تمام القوه على الفعل بل هى أحد أجزاء القوه و إذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذى فصلناه فأى حاجه بنا إلى التشيع عليهم و تقبيح صورته كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوه التى تقابل الفعل و يصحبه الإمكان- و بين القوه الإيجابيه التى للفاعل التام الفاعليه و كأنه نسى ما كان (١) قد اعترف به من أن تلك القوه لها لازم و هو الإمكان و لم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعدادا صرفا لا يجمع الفعليه ليس حاله كحال الإمكانات الذاتيه التى تعرض للماهيات- سيما البسيطه فى لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود فى اعتبار العقل فقط- حينما هى موجوده بعين ذلك الوجود و لفظ المبدأ أيضا مشترك بين مبدأ إمكان الشئ ء و مبدأ فعليته الشئ ء فالصوره المنويه يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانيه و لا يمكن

١- و هو ما ذكر فى الفصل الأول فإن جل ما ذكر فيه منقول عن كلامه فى المباحث المشرقيه و بالجمله القوم إنما ذكروا مقارنه القدره الفعل فى القدره بمعنى صحه صدور الفعل و إمكانه و الإمام وجهه بالقوه الفاعليه التامه التأثير أعنى العله الفاعليه مع انضمام بقيه ما يجب فى العله التامه كما هو ظاهر كلامه فقد غلط فى معنى القوه، ط مد

أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان و إلا لزم أن تكون القوه بما هي قوه- فعلا بالقياس إلى شىء واحد و هو مع التيا و التى معترف بأن مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر و إذا كمل و جب منه صدور الأثر فموضوع النقضان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل و الترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زياده شىء عليه مبدءاً للفعل بخصوصه فمبدأ القوه و القدره على الصحة و الإمكان شىء و مبدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شىء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد فى شريعته العقل و دين الفطره أن يقول القوه على الشىء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلاً فى مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغى أن يقال فيه إنه مبدأ التغير فى شىء آخر- و سنزيدك إيضاحاً

### فصل (٤) فى إيضاح القول بأن كل واحده من القوه الانفعاليه متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

#### إشاره

إن القوه الفاعليه المحدوده إذا لاقت القوه الانفعاليه المحدوده و جب صدور الفعل منها و القوه الفعليه قد تسمى قدره و هى إذا كانت مع شعور و مشيئه سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدره ليست إلا- لما من شأنه الطرفان الفعل و الترك- فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعليه لا يسمونه قادراً.

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

معها فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادته فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئته لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئته أو استحال و صدق (١) الشرطيه غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

### منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبه إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمه أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجه الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آله كحاجته إلى القلم و حاجه النجار إلى المنحت أو معاون كحاجه النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجه صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجه الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في الماده كحاجه الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجه الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعي غير الإراده فإن الفاعل بالإرادته قد يكون له داع و قد لا يكون (٢) فيحدث بعد ما لم يكن و هو في جميع الأحوال (٣) موصوف بأنه فاعل بالإرادته.

- ١- بل الشرطيه تتألف من واجبين كإن شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتيه أو الأفعاليه و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فإن الصحه و هي الإمكان لا تصدق على قدره الواجب تعالى و أما كون الفاعل بحيث إن شاء إلخ فيصدق لأن استعمال كلمه الشرط لا يستلزم الإمكان بل أعم موردا منه و من الوجوب إذ علمت أن الشرطيه تتألف من واجبين و من ممتنعين، س ره
- ٢- أى قد لا يكون له داع أصلا كالمجازف على قول المتكلم و إن كان للمجازف و العايب غايه ما على قول الحكماء كما مر أو لا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعي كما فى الواجب تعالى على قول الحكماء، س ره
- ٣- غايه الأمر أن المجازف مع إرادته جزافيه لفعله و الفاعل بالداعي مع إرادته حكميه سواء كانت إرادته و داعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته، س ره

### و منها الفاعل بالعناية

و منها الفاعل (١) بالعناية و هو الذى منشأ فاعليته و عله صدور الفعل عنه و الداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما فى الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

### و منها الفاعل بالرضا

و هو الذى منشأ فاعليته ذاته العالمه لا- غير و يكون علمه بمجموعه عين هويه مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعله عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقين لكونه نورا عندهم و نوريته (٢) التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات فى الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هى الأنوار القاهره و المدبره العقليه و النفسيه و بواسطتها الأنوار العرضيه و مواضع الشعور المستمره و غير المستمره- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهى إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه فى زبرهم و هذه الثلاثه كلها مشتركه فى أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئه و الداعيه العلميه سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين (٣) ذاته و ما سوى (٤) هذه الثلاثه فاعل بالجبر و هى أيضا ثلاثه أقسام.

١- قد مر منا فى مباحث العله و المعلول الشك فى وجود هذا القسم و هو الفاعل بالعناية- و أن الظاهر رجوع الفاعل بالقصد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلى الآتى ذكره فى الإلهيات لو كان من الفاعل بالعناية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا، ط مد

٢- تعريض بالمشاءين حيث إن سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التى هى علومه الحصوليه و بيان التعريض أن من كان نور الأنوار و النور سبب الظهور و الإظهار سيما ما هو حقيقه النور و النور الحقيقى لا يحتاج فى انكشاف الأشياء له إلى الصور فإن ظهوره و إظهاره ينفذ إلى تخوم الأشياء، س ره

٣- و هذا إشاره إلى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلى و قد مر بيانه فى الحواشى السابقه فتذكر، س ره

٤- قد قدمنا فى مباحث العله و المعلول فى الكلام على أقسامه الفاعل بيانا جامعا فى ذلك و تبين منه أن انقسام الفاعل إلى المختار و المجهور ليس انقساما حقيقيا منوعا بل انقسام مشهورى و يظهر بالرجوع إليه مناقشات جديده فيما يتضمنه كلامه فى هذا الفصل. و أما تسميته رحمه الله تعالى ما سوى الفاعل بالقصد و بالعناية و بالرضا بالفاعل بالجبر- و قوله فى آخر كلامه إن هذه الثلاثه مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها فمبنى على التحليل فى معنى الاختيار و الجبر و أن حقيقه الاختيار كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل- علمى تام الفاعليه مستقل فى التأثير و الجبر خلاف ذلك إما لكون الفاعل غير علمى أو لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل فى التأثير و هذا غير الاختيار و الجبر اللذين هما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر أن المراد بما ذكره من الاختيار و الجبر هو المعنى التحليلى و لذلك يقول ره أخيرا و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا- بالاختيار المحض إلا- البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين إلخ فإن الجمع بين الجبر و الاختيار لا- يتم إلا- بالنظر إلى المعنى التحليلى المذكور و لو لا- ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين فافهم، ط مد

**منها الفاعل بالطبع**

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

**و منها الفاعل بالقسر**

و هو الذى يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلقى و نفسه بتحرك قاسر و تحويل محول.

**و منها الفاعل بالتسخير**

و هو الطبعه التى تفعل باستخدام القوه القاهره عليها- فيما ينشأ منها فى الماده السفليه من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانيه و النباتيه- فيما يصدر عنها طاعه للنفوس و خدمه للقوى كالجذب و الدفع و الإحاله و الهضم و التنميه و التوليد و غير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاه و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقه لمبادئها المقتضيه إياها المقومه لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعى و القسرى و مخالف أيضا للإرادى من حيث إنه إرادى مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركه لها نسبه فى الصدور إلى النفس و لها نسبه فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختياريه و إذا نسبتها إلى البدن أو آله من آلاته فسمها تسخيريه إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعيه و هذه الثلاثه أيضا مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها و لو



نظرت حق النظر لم تجد فاعلا- بالاختيار المحض إلا- البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون فى عين اختيارهم و لى مرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التى هى مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التى تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها على نسبه يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوه المنفعله أن يفعل لا محاله- كيف و كما أن الماده الجسميه قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبه واحده- فكذلك حال القوى المقارنه للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هى بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبه واحده فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده عقليه الإنسان و اللانسان و قد يكون لقوه واحده حيوانيه أن يتوهم أمر اللذه و الألم و أن يتخيل الملد و المؤلم و يتصور الشىء و ضده فهى كلها (١) فى ذاتها قوه على الشىء و ضده- و بالحقيقه لا تكون تلك القوى تامه الفاعليه إلا إذا اقترن بها إرادته منبعثه عن اعتقاد- أو رأى فكرى أو شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى أو غضبى و بالجمله لا- بد من داع منبعث منها إرادته جازمه غير مائله عن نهج المراد و هى التى تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبه للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعله التى فى غير ذوات النطق و التخيل فهى أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

١- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء و التى يقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده الإنسان و اللانسان و يكون بقوه واحده أن يتوهم أمر اللذه و الألم و كذلك هذه القوى أنفسها تكون قوه على الشىء و ضده و إنما عدل عن طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ انفعال و عنده قدس سره فعل فإن الإحساس و التخيل بالإنشاء و التعقل بالتشؤن الذاتى و القوم أيضا يقولون العقل البسيط الملكه العلميه الحاصله فى حد العقل بالفعل الغنى عن اكتساب جديد، س ره

تامه رفع عنها المانع و لاقت القوه المنفعله فوجب هناك الفعل من غير تراخ و القوه الانفعاليه أيضا التي تجب إذا لاقت القوه الفاعله أن يحدث منها الانفعال و هي القوه الانفعاليه التامه لأنها أيضا كالفاعل قد تكون تامه و قد تكون ناقصه و هي البعيده و الأولى هي القريبه و مراتب البعد مختلفه ففي المنى قوه أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المنى بعيدته لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حد الرجوليه إحداها المحركه إياها إلى الصبويه و ثانيها المحركه إياها إلى حد الرجليه بخلاف القوه المنفعله التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوه محركه إلى الرجليه فقط و أبعد من تلك القوه قوه العنصر بل قوه الهولي لأن يصير عقلا- بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيجي ء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

### فصل (٥) في تقسيم آخر للقوه الفاعليه

و هو أن القوه الفعليه قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ(١) الحركه- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده و الطبيعيون يعنون مبدأ الحركه على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركه لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآله المتبدله و لذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت(٢) الحق فالحقيق باسم الفاعل

- ١- بل مبدأ التغير ليشمل الكون و الفساد فإنهما دفعيان عند القوم، س ره
- ٢- قد تقدم في مباحث العله و المعلول أن العليه و منها العليه الفاعليه دائره في نشأه الطبيعه كما أنها دائره بينها و بين ما ورائها و فيما ورائها ففاعل الحركه في الطبيعه هو الطبيعه كما هو مصطلح الطبيعى و فاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي- و أما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو البارى عز اسمه فمبنى على تحليل معنى الفاعل و لا يوجب بطلان فاعليه الطبيعه للحركه أو سائر العلل الوجوديه للموجودات كما لا يخفى، ط مد

ما يطرد العدم بالكليه عن الشىء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو البارى (١) جل ذكره لأن فعله إفاضه الخير و إفاده الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو فى وقت دون وقت بل ضروره أذليه بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعه قبول كل مستعد و أما القوى التى هى مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئه المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضه و الإيجاد

### فصل (٦) فى طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف فى مباحث العله و المعلول أن العله قد تكون عله بالعرض فاعلم ها هنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقه و ذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و البانى للأبنيه فليست هى عللا مفيده لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهه تسببها و علل بالعرض لا- بالذات و المعطى للوجود فى هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فأشار إلى أن الجمهور

١- فإنه معطى الوجود للمواد و الاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيين فإنه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور و هذا أحد معانى الأمر بين الأمرين- القائل به أهل الحق فى مسأله عموم القدره فالحق تعالى هو الفاعل فى الكل لأنه المعطى للوجود بقول مطلق و غيره فاعل بمعنى كونه مبدأ الحركات و التغييرات لا- الموجودات حتى وجود الحركات بما هى فعليات فإن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل، س ره

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

### فصل (٧) فى طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصنائه و بعضها يحصل بالاتفاق أما التى تحصل بالصنائه فهى التى تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكه يصدر عنها الفعل بسهولة و تلك بمنزله صورته تلك الصنائه كصوره النار للتسخين و صورته الماء للتبريد و ستعلم فى مبحث المعاد أن الملكه ربما تصير صورته جوهرية للنفس و تبعث بتلك الصوره فى الآخره يوم البعث و أما التى بالعادة فهى ما تحصل فى أفاعيل ليست مقصوده فيها ذلك بل لشهوه أو غضب أو رأى ثم يتبعها غايه هى العاده و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم (١) أن تكون العاده نفس ثبوت صورته تلك الأفاعيل فى النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدى لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكه الفعل غير العاده الناشئه من الفعل - و لا يلزم أيضا أن يكون عاده آلات و مواد معينه فإن عاده المشى و عاده التجاره بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك (٢) من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العاده و الصنائه

١- كما أن عاده الصلاه و هى حركات أفعاليه و أقواليه ربما استعقبت السكون و الطمأنينه بالله و ربما استعقبت الشرك بالله و كلاهما ليسا من جنس الحركات البدنيه - و الحاصل إبداء الفرق بين الفاعل بالصنائه و الفاعل بالعادة من وجوه ثلاثه. أحدها الحاجه إلى استعمال مواد و آلات خارجيه فى الصنائه. و ثانيها كون ملكه الصنائه غايه بالذات لا بالعرض. و ثالثها كون ملكه الصنائه صورته لأفعالها و سنخا لها بخلاف العاده فى المقامات الثلاثه، س ره

٢- ليس المراد أنهما ليسا قسمين من الفواعل و لا الأضراب من الفروق بل المراد أن مرجع كليهما إلى الكيفيه الراسخه النفسانيه و الفروق من باب الغايات و البدايات، س ره

إلى جهة واحده و القوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانيه- و منها ما يكون فى الأجسام الحيوانيه و ستعلم معنى الاتفاق(١) و الجزاف و العبث- فى مباحث العله الغائيه

### فصل (٨) فى أنه هل يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعليه أم لا

فصل (٨) فى أنه هل(٢) يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعليه أم لا اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا أن يكون مسبقا بالعدم كما زعمه المتكلمون(٣) و ذلك لذهابهم أن عله حاجه الممكن إلى العله هى الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

- ١- قد مضى معنى هذه و لعل السبب فى هذا و أمثاله أن المصنف س قبل أن يرتب هذه المباحث حررها متفرقه و كان فى نظره أن يقدم مباحث القوه و الفعل على مباحث العله و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب، س ره
- ٢- هذا قد مضى قبيل ذلك و أعاده تطفلا لتوجيه فرعين لأصل كلامى جميعها مشهوره أما الأصل فهو عليه الحدوث للحاجه و لا توجيه له و أما الفرعان فأحدهما سبق العدم زمانا و ثانيهما عدم حاجه المعلول فى البقاء و التوجيه أنهما يمكن تصحيحهما فى الفعل المقولى أعنى أن يفعل لأن الفعل التدريجى كالحركه و الزمان و الطبيعه على التحقيق عنده وجوده فى جزئياته و جزئياته أجزاءه و كل جزء مسبق بالعدم الزمانى و لا جزء إلا و ينقسم و لا يحتاج فى البقاء إذ لا بقاء له و هذا الفعل فى عين كونه فعل القوى و الطبائع فعل الله تعالى المحيط، س ره
- ٣- و مرادهم بالقول بالعدم العدم الزمانى إذ لو أرادوا ما يعم العدم الذاتى جاز وجود الفعل الدائم و لذلك ذهبوا أيضا إلى كون الزمان أمرا موهوما أو منتزعا من ذات الواجب تعالى لثلا يرد عليهم أحد أمرين إما النقض بكون الزمان نفسه فعلا قديما- أو لزوم أن يكون لكل زمان زمان إلى غير النهايه غير أنهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمرا موهوما بطلان أصل البحث و فساد الاشتراط و بالقول بكونه منتزعا من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات و ربما أجابوا بجواز المغايره بين المنتزع و المنتزع عنه و هذا يؤدى إلى جواز المغايره بين المفاهيم و مصاديقها و يثول إلى السفسطه و هو ظاهر، ط مد

التسع العرضيه أعنى مقوله أن يفعل و هو التأثير التجددى كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعله الحاجه إلى المؤثر فى مطلق الفعل هى الإمكان و أما الفعل التجددى الذى لا بقاء له فى زمانين كالحركه و الزمان و كذا الطبيعه الساريه فى الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل فى الحدوث لا فى البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا فى الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتى و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن البارى لو جاز عليه العدم بعد إيجاد العالم لما ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهه ماهيته لأنها غير مجعوله و لا- لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضرورى غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلمه إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهى فى سلسله الافتقار إلى ما هو تام الحقيقه فى ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذى فاقه و غايه كل حركه و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامه القوه على قبول الإفاضه لهوياتها لكانت موجوده دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شىء فيتم بها قوتها على الوجود فتمت قوتها وجدت بلا مهله و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زمانى أو غير زمانى فانظر فى حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

## فصل (٩) فى أن القدره ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه أن المزاج كما سيأتى عبارته عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعنى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و هى بالحقيقه من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطه بينها منكسره ضعيفه بالنسبه إليها و إذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفه قويه و هو فاتر ضعيف و لما لم يكن تأثير القدره من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا(١) أنها ليست نفس المزاج بل هى كيفية نفسانيه تابعه للمزاج بل يستتبعها صورته مدبره للمزاج حافظه إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً و جبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضاده الأفعال المتخالفه الأوضاع- فيكون لا- محاله وجود تلك الصوره الموصوفه بالقدره و التدبير و الجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث أليق بالطبيعات

## فصل (١٠) فى الحركة و السكون

### فإنهما يشبهان القوه و الفعل

و هما بالمعنى الأعم(٢) من عوارض الموجود(٣) بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود فى عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً.

- ١- كما أن هذا دليل على أن النفس أيضاً ليست نفس المزاج، س ره
- ٢- أى الشامل للخروج من الليس إلى الأيس و من الإمكان إلى الوجوب و الشامل للخروج من القوه الاستعداديه دفعه أو تدريجاً. إن قلت الخروج من الليس إلى الأيس حركه على سبيل التشبيه و المجاز لا بالحقيقه- و كذا الخروج دفعه و إن كان حركه بمعنى التغير إلا- أنه يحتاج فى عروضه للموجود إلى التخصص الطبيعى كما فى الانقلابات. قلت هب أن الخروج من الليس إلى الأيس كما فى العقول حركه مجازاً و قول تقريبي و الخروج دفعه كالكون و الفساد محتاج إلى التخصص الطبيعى فى الموجود لأنه من لواحق الجسم الطبيعى إلا أن الحركه الجوهرية كسيلان الطبيعه ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه لأن وجود الطبيعه سيال و هى فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسميه لا بعدها، س ره
- ٣- مراده بالمعنى الأعم كما سيفسر أخذ الحركه معنى مطلق الخروج من القوه إلى الفعل سواء كان على وجه التدرج كالحركه فى الأين و الوضع أو دفعه كما فى مورد الكون و الفساد عند المشاءين و مطلق الخروج من القوه إلى الفعل و عدمه عما من شأنه ذلك مما يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعى و التعليمى. و فيه أن الخروج من القوه إلى الفعل إنما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوه و ما بالفعل بنفسه أو بموضوعه و هو الجوهر الجسمانى و هذا هو التخصص الطبيعى و هذا الخروج إما كون و فساد و إما حركه جسمانيه أو حال المقولات التى لا حركه فيها عندهم- و الجميع من أحوال الجسم الطبيعى أى مجموع الماده و الصور و هو الجوهر الجسمانى عندهم. على أنه سيورد فى فصول هذه المرحله و التى بعدها أحكاماً ليست

إلا عارضه للحركه بالمعنى الأخص بما أنها من خواص الجسم الطبيعي و لا ينفع فى ذلك مجرد تعميم مفهوم الحركه بما يشمل الكون و الفساد و غيره. و الأحسن بالنظر إلى شمول ما بالقوه لكل أمر مادي غير مفارق ثم ثبوت الحركه الجوهرية لكل جوهر مادي و حركه سائر المقولات العرضيه بتبع الجوهر فى سيلانه أن يقسم الموجود إلى ثابت و سيال مساوقا لتقسيمه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الموجود، ط مد



فنعول الموءوء إءا بالفعل من كل وءه ففمئع علفه الخروء عءا كان علفه- و إءا بالقوه من كل ءهه و هءا ءفر مئصوء فف الموءوء إءا ففءا كان له فعلفه القوه- ففكون فعله مضمنا فف قوته و لهذا من شأنه أن فءقوم و فءءصل بأف شفء ء كان- كالففولف الأولف و إءا بالفعل من ءهه و بالقوه من ءهه أءرف و لا محاله ذاته مركبه من شففن بأءهءا بالفعل و بالأءر بالقوه و له من ءفء هو بالفعل سبق

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوه و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوه بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذى هو بالفعل من كل وجه الذى لا يمكن عليه التغير و الخروج من حاله إلى حاله أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- و مع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء و تمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- و الذى هو بالفعل من وجه و بالقوه من وجه له من حيث هو بالقوه أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلا لم يكن ما بالقوه ما بالقوه و هذا الخروج إما بالتدرج أو دفعه و الخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقوله إلا و فيها خروج عن قوه لها إلى فعل لكن المصطلح عليه فى استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعه فهو المسمى بالحركة و عدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقه الحركة هو الحدوث التدريجى- أو الحصول أو الخروج من القوه إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدرج أو لا دفعه و كل هذه العبارات صالحه لتحديد الحركة.

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

لأننا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أى الدفعه و التدرج و نحوه بديهيه بإعانه الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجه إلى مقوماتها الذاتيه من الزمان و الآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان(1) فمن الجائز أن يعرف حقيقه الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعه لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأوليه

---

١- أى إلى النظر و الكسب بالمبادئ التصوريه إذ معلوم أن التصور لا- يكتسب من التصديق و إنما قال ذلك لمشاركه الحد و البرهان كما مر، س ره

التصور و هكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهره (١) الإنيه خفيه الماهيه- و حيثئذ لا يلزم الدور و هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنة الإمام الرازي في المباحث المشرقيه لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفى إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- و لذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصنائه إلى أن سلك مسلكاً آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول و كل ما يمكن حصوله للشئ ء فإن حصوله كمال لذلك الشئ ء فإذا الحركة كمال لما يتحرك و لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقه لها- إلا التعدى إلى الغير و السلوك إليه فما كان كذلك فله لا محاله خاصيتان إحداهما أنه لا- بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه الثانيه أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه (٢) بقى منه شئ ء بالقوه فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقى منه شئ ء بالقوه- فإذا هو به الحركة متعلقه بأن يبقى منها شئ ء بالقوه و بأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحده من هاتين الخاصيتين فإن الشئ ء إذا كان مربعاً بالقوه صار مربعاً بالفعل فحصول المربعيه هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضى و يستعقب شيئاً و أيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شئ ء بالقوه

- 
- ١- قد أشار قدس سره إلى إعانه ظهور الإنيه و بداهه الهليه و البسيطه على أن تصورات هذه الأمور بوجه متماز عما عداها بديهيه و إن كانت تصوراتها بحدودها كسبيه فلا يرد أن- الكلام كان في بداهه تصورات مفاهيمها العرضيه لا بداهه إنيتها و بعبارة أخرى الكلام في بداهه ماهيتها لا في بداهه إنيتها، س ره
- ٢- فإن الحركة انتظار و طلب و أى جزء فرض منهما كذلك إذ ليس بالفعل المحض و لا- بالقوه المحضه و ليس أمراً دفعياً كالمربع مثلاً فإنه إذا تحقق وقع دفعه و تم فى الآن، س ره

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان و هو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان و الثاني إمكان التوجه إليه و قد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كامالا له فإذا التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا- محاله على حصول المطلوب- و إلا- لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه فإذا التوجه كمال أول للشيء الذي (١) بالقوه لكن لا- من كل وجه فإن الحركة لا- تكون كامالا- في جسميته (٢) و إنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوه فإذا الحركة كمال أول لما بالقوه من جهة ما هو بالقوه و هذا الرسم للفيلسوف الأ-عظم أرسطاطاليس- و أما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا- يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن و بعده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية (٣) و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

١- الباء للمصاحبه لأن المراد بهذه القوه ما هي المضمنه في الفعل إذ الحركة أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل لا القوه المحضه التي كانت متقدمه على مطلق الفعلية- و إلا صدق على كل حادث مسبق بالقوه و لو لم يرد القوه التي هي بوجه فعلية لم يحصل فائده الخاصه الثانيه في ألفاظ التعريف كما لا يخفى، س ره

٢- لأن الكمال ما هو رافع نقص ما و الحركة رافعه لقوه ما فهي كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوه و ليست كامالا في جسميته مثلا لأن الجسميه مع الحركة كما كانت قبل إنما الكمال الأول لجسميه الجسم المتحرك صورته النوعيه و ما قد يقال إن هذا التعريف أخفى من الحركة نفسها فهو غلط لأن ظهور إنيه الشيء غير ظهور ماهيته مع أن ما هو الظاهر خروج الشيء من حال إلى حال و أما أن ذلك الخروج على نحو التدريج الاتصالي من حال قاره إلى حال قاره بلا تخلل سكنات و لو في إبطاء ما يتصور منها و نحو ذلك فخفى و لذا أنكر صاحب الشبهه الآتيه حصول الشيء بنحو التدريج الاتصالي- فقال بتتالي الآتات و الآتات، س ره

٣- ظن أنها ليست عنده تعريفا بل تبديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهيه بالكلية الطبيعي أو بالتعين و نحو ذلك و إلا فإن ساغ التعريف بالأ-عم فتعريفه بالطلب و العشق أولى من الغيرية لكن شيمه التأذب مع الأساتذة أحسن و حينئذ فلي توجه و جيه لكلامه- و هو أن يراد أن الحركة هي ملاك الغيرية مع عالم القدس لأن أحكام السوائيه تدور عليها فليس هناك حاله انتظاريه و من هنا قلنا سابقا إن مناط غيريه العلم الطبيعي مع الإلهي الحركة المباين بها الموضوعان و عبر عنها بالتخصص الطبيعي و العجب أنهم لم يتفطنوا بمقصوده و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل، س ره

فيه إشاره إلى أن حالها في صفه من الصفات في كل آن مغايره لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج (١) الاتصالي فيه فإن الشىء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتاليه أمورا متغايره تدرجيه على نعت الوحده و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواه و فيثاغورس عبر عنه بالغيريه و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط - لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شىء منهما تمام حقيقه الحركه لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال في الشفاء إن الحركه قد حدثت بحدود مختلفه مشتبهه و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها (٢) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شىء قد بطل و شىء مستأنف الوجود - فبعضهم حدها بالغيريه إذ كانت توجب تغير الحال و إفاده لغير ما كان و لم يعلم أنه

---

١- و يمكن أن يقال كان اللفظان حقيقه عرفيه خاصه عندهم في التدريج الاتصالي - و ليس المراد الحقيقه اللغويه و الحقيقه العرفيه العامه منهما، س ره

٢- أى طبيعه الحركه نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالأليات المتشابهه - إذ لو قلت إنها موجوده صدقت أو معدومه صدقت لأنها قوه و قوه الشىء ليست بشىء و إن كانت بوجه فعليته. و أيضا ليست موجوده بوجود قار و إن قلت إنها واحده صدقت لأن الاتصال الوحداني مساوق للوحده الشخصيه و إن قلت إنها كثيره صدقت لقبولها التجزىء إلى أجزاء غير متناهيه و لو كانت أقل ما يتصور منها و إن قلت إنها متغيره صدقت و إن قلت إنها ثابتة بسيطه محفوظه باعتبار التوسط صدقت و هكذا، س ره

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفاده الغيريه فهو نفسه غيريه فإنه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إياه و لو كانت الغيريه حركه لكان كل غير متحركاً و ليس كذلك- و قال قوم إنها طبيعه غير محدوده و الأخرى أن يكون هذا إن كان صفه لها صفه (١) غير خاصه فغير الحركه كذلك أيضا كالألانهايه و الزمان و قيل إنها خروج عن المساواه كأن الثبات على صفه واحده مساواه الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- و إن الحركه لا يتساوى نسبه أجزائها و أحوالها إلى الشئ ء في أزمنه مختلفه فإن المتحرك في الأين في كل آن له أين آخر و المستحيل في كل آن له كيف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجه بنا إلى التطويل في إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركه ليست نفس الغيريه و إنما هي مفيده الغيريه فليس (٢) بذلك إذ الحركه نفس التجدد- و الخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشئ ء و يخرج بل نفس خروج الشئ ء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق و الثبوت و إن تغايرا في المفهوم و ذلك كاف في الرسوم- و أما الذي نقل من قوم و زيفه و هو أنها طبيعه غير محدوده فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعه (٣) الساريه في كل جسم و أن تجددتها و تبدلها في ذاتها و جوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضيه العرضيه.

### عقده و حل:

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقيه و شرحه لعيون الحكمه- إن لى في خروج الشئ ء من القوه إلى الفعل على التدريج

- ١- إشاره إلى منع كونها غير محدوده لكونها موجودا واحدا شخصيا و عدم محدوديتها باعتبار الأجزاء الوهميه التي لمقدارها الذى هو الزمان أو منطبق عليه و عدم المحدوديه في الحركه المستقيمه في جانب العقل فقط، س ره
- ٢- أقول سلمنا أن الحركه هي التغير غير الغيريه و التغاير، س ره
- ٣- فتصرف في كلامهم فحمل الطبيعه على مبدأ الحركه و السكون الذاتيين و الطبيعه في كلامهم يحتمل الماهيه المرسله، س ره

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فإن الشىء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شىء فيه أو لزوال شىء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شىء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شىء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله فى ذلك الآن كحالته قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف فإذن الشىء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شىء فيه أو زوال شىء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شىء فذلك الشىء قد كان معدوماً ثم وجد و كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداءً و ذلك الابتداء غير منقسم و إلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذى حدث إما أن يكون فى ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد فى عدم لا فى ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقى منه شىء بالقوه أو لم يبق فإن لم يبق فالشىء قد حصل بتمامه فى أول حدوثه فهو حاصل دفعه لا يسيرا يسيرا و إن بقى منه شىء بالقوه فذلك الشىء الذى بقى إما أن يكون عين الذى وجد و هو محال لاستحاله أن يكون شىء واحد - موجوداً و معدوماً دفعه واحده و إما أن يكون غيره فحينئذ الذى حصل أولاً فقد حصل بتمامه و الذى لم يحصل فهو بتمامه معدوم و ليس هناك شىء واحد له حصول على التدرىج بل هناك أمور متتاليه فالحاصل أن الشىء الأحدى الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعه بل الشىء الذى له أجزاء كثيره أمكن أن يقال إن حصوله على التدرىج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل فى حين بعد حين - و أما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعه و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندى فى هذا الموضوع هذا كلامه.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهه ناقلاً إياها عن سبقه من الأقدمين - و أبطلها بأنها إنما تنفى وجود الحركه بمعنى القطع و هى غير موجوده فى الأعيان - و الموجود من الحركه إنما هو التوسط المذكور و هو ليس إلا أمراً سيالاً لا يكون متقضياً و لاحقاً و جمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمه إلا مولانا و سيدنا الأستاذ دام ظله العالى حيث أفاد أن النافين للحركه بمعنى القطع - قائلون بأن التوسط المذكور يرسم فى الوهم أمراً حادثاً تدريجياً على نعت الاتصال

و إن اجتمعت هناك أجزاءه الحادثة على التدريج و إذا كان حصول الشىء الواحد- على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان فى الأعيان أو فى الأوهام- و هذا القياس المغالطى لو صح لكان حجه ناهضه هناك أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف و قد برهن على اتصال الجسم (١) و عدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعيه كما سيجىء فى مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس و ذلك الخروج أمر تدريجى منطبق على المسافه المتصله فوجود كميته متصله غير قاره منطبقه على كميته متصله قاره و لو فى الخيال من الضروريات التى لا يمكن إنكارها فالحرى قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه و ذلك غير متعسر على من وفق له- بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشىء بتمامه فى الآن غير وجوده فى الزمان إذ قد يكون للشىء وجود فى الزمان و ليس وجوده و لا وجود جزء منه فى الآن بل وجود نهايه منه و نهايه الشىء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحده الشىء لا تأبى ذلك أصلا لأن الحركه و الزمان و ما يجرى مجراهما من الأمور الضعيفه الوجود التى وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره (٢) و التدريج فى الحدوث لا ينافى وجود الشىء- الممتد الواحد بتمامه فى مجموع الزمان الذى هو أيضا متصل واحد شخصى فى نفسه- بل إنما ينافى وجوده بتمامه أو وجود بعض منه فى الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء أنى يوجد هو أو جزء منه فى ذلك الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

- 
- ١- إشاره إلى وقوع التدريج فى العين بالنسبه إلى الحركه التوسطيه أيضا كما يدل عليه جعله و لو فى الخيال فردا خفيا نعم نفس الكون فى الوسط بسيط و كذا لو كانت المسافه مركبه مما لا يتجزأ فالكون فى كل منها لا يقطع على التدريج و أما باعتبار نسب التوسط إلى حدود المسافه المتصله فالتدريج واقع فإن التوسط و إن كان بسيطا لكنه بسيط سيال كالآن السيال، س ره
- ٢- هذا من ضروريات هذا الجواب فإن الحركه كما مر إن قلت إنها وجود صدقت- إلا أنها تتشابهك بالعدم لأنها حيث ليس منها لا يتجزأ فليس فيها وجود غير متشابهك بالعدم- كما أن الهولى فعليتها القوه، س ره



اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشئ ء و نهايته و قد يطلق على الآن الذى يوجد فيه الشئ ء الدفعى الحدوث المستمر الذات أولا و الحركه ليست مما يوجد دفعه ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحركه أيضا حركه بل لها طرف و نهايه يختص بآن هو منطبق على طرفها و من تعاريف الحركه ما ذكره الشيخ فى النجاه و هو أن الحركه تبدل حال قاره فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شئ ء و الوصول به إليه و هو بالقوه أو بالفعل.

فلنبين قيود هذا التعريف و احترازاته فقوله تبدل حال قاره احتراز عن انتقال من حال غير قاره إلى حال غير قاره أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قاره و الانتقال منها ليس حركه كما أن التلبس بها ليس بسكون(١) و قوله فى الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القاره للنفوس المجرده(٢) من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركه- لا عن تبدل الهولى الأولى فى صفاتها على ما قيل فإن للهولى حركه فى استعداداتها و انفعالاتها و قد يقال إن المتحرك فى الحركه الكميّه ليس إلا-الماده بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته و قوله يسيرا يسيرا يخرج تبديلا لا يكون كذلك فى الجسم

١- لأن عدم القرار معتبر فى مفاهيم هذه الثلاثه فضلا عن وجودها، س ره

٢- أى تجردا عقلا نيا و المراد من صفاتها مثل الإرادات الكلّيه و من إدراكاتها مثل المعقولات بالذات و لو أدرجناه فى الحركه كما يدل عليه قولهم الفكر حركه من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى المطالب فكونه بالجسم باعتبار أن النفس اسم لجنبه التعلق بالجسم أو لكونها جسمانيه الحدوث إلا- أن يقال المراد بالحركه الفكرية مطلقا الانتقال و أما المجرده تجردا خياليا فلها حركه فى الإرادات الجزئيه كميول النزوعيه و فى الإدراكات الجزئيه و غيرها و هذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسميه لكونها شديده الحاجه إلى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئيه منطبعت فى الروح البخارى، س ره

و تبدل الهيولى فى صورها الجوهرىه فىإن ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لا- يمكن أن يكون على سبيل التدرىج و سىنكشف لك الحق الذى فىه و قوله على سبيل اتجاه نحو شىء ء احترز به عن تبدل الجسم فى ضوءه مثلا و الانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمه فىإنه و إن كان فىه تبدل فى حال قاره تدرىجا إلا أنه لىس بحركه لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شىء ء و أراد بالسببىه المعبر عنها بالبء القربىه الذاتىه- احترازا عن تبدل أحوال قاره تدرىجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب علىه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم فى مباحث العله الغائىه من أن الغايه قد تكون ذاتىه و قد تكون عرضىه و بذلك ىخرج عن الحد الانتقال من جده إلى جده أو من إضافه إلى إضافه- إذ كل منهما و إن كان تدرىجا إلا أن شىئا منهما لىس غايه ذاتىه أو أولىه بل التبدل فىهما مسبوق بتبدل فى غيرهما و إنما عمم فى الغايه المذكوره لىشمل ما لها غايه بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقىمه و ما لىس لها غايه بالفعل كما تدوم من الحركات الدورىه إذ ما ىحصل لها إنما هو وضع تدرىجى صالح لأن ىفصل إلى أوضاع لا ىكون شىء ء منها بالفعل بل بالقوه القربىه من الفعل.

و من تعارىفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمىن و هو أن الحركه زوال من حال أو سلوك من قوه إلى فعل و فى الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبه الزوال(١) و السلوك إلى الحركه لىست كنسبه الجنس أو ما ىشبه الجنس بل كنسبه الألفاظ المترادفه إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركه وضعت أولا لاستبدال الشىء ء فى المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

١- و أيضا الحركه كمال و فعلىه و الزوال رفع و سلب و أما التدرىج الاتصالى فلا ىبعد أن ىفهم من السلوك و كذا من زوال من حال إلى حال كما إذا لو كان الزوال فى الدفعيات لم ىكن هنا موضوع واحد ىكون الزائلات أحوالا له هو مفاد التعرىف و ىحتمل أن ىكون الزوال من المزاوله و حىئذ لا ىرد علىه ما ذكرناه من تعرىف النوع المحصل بالسلب، س ره

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاه حدود(١) بالقوه على الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه و تلك الحدود تفترض بالموافاه و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذى سنذكره

## فصل (١١) فى تحقيق القول فى نحو وجود الحركة

### إشاره

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

١- أى موافاه بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاه أشياء مصادفه للمتحرك فى الحدود- و لم يعين المتحرك الموافى ليشمل الجسم و الهيولى كما فى الحركة الجوهرية بل الكمية. لا- يقال ينبغى أن يقيد الاتصال بالتدرجى لأننا نقول فهم التدرج من تقييد الحدود بالقوه إذ علمت أن كل حد ليس فعلا محضا بل حاله انتظاريه يستعقب شيئا. لا يقال لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوه عنه إذ لو كانت الحدود منفصله كما فى تتالى الآنات و الآنيات كانت الحدود بالفعل. لأننا نقول لو تخلل السكنات بين الأفراد الزمانيه من الحركة تحقق الحدود بالقوه مع الانفصال فظهر أنه لا- بد من كلا القيدين و أقربيه التعريف من حيث ظهوره فى الاتصال التدرجى، س ره

الثانى و هو الأمر الوجودى فى الخارج و هو كون الجسم متوسطا بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حد فرض فى الوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه و هو حاله موجوده مستمره ما دام كون الشئ متحركا و ليس فى هذه الحاله تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافه بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه فى حد معين من الوسط و إلا- لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفه المذكوره- و تلك الحاله ثابتة فى جميع حدود(١) ذلك الوسط و هذه الصفه توجد فى المتحرك و هو فى آن لأنه يصح أن يقال له فى كل يفرض فى حد متوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه.

و الذى يقال من أن كل حركه فى زمان فإما أن يعنى بالحركه الأمر المتصل فهو فى الزمان و وجودها فيه على سبيل وجود الأمور فى الماضى و إن كان يبينها بوجه فإن الأمور الموجود فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى- كان حاضرا فيه و لا- كذلك هذا و إن عني به المعنى الثانى فكونه فى الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقه الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع و ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت فى كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا فى هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

### و فيه موضع أبحاث نقضا و إحكاما.

### الأول أنا نقول لكل ماهيه نحو خاص من الوجود

و كونها فى الأعيان عباره عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره(٢) الشيخ فى باب المضاف

- ١- فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدأ و المنتهى مجرد توصيف لتحصيل الإشاره إلى خصوصيه حال الحركه و إلا ففرض الحدود و التوسط يصح الانقسام- و الانقسام من أوصاف الحركه القطعيه دون التوسطيه، ط مد
- ٢- أقول الموجود قسمان أحدهما ما هو الموجود نفسه و ثانيهما الموجود بوجود منشأ انتزاعه و من قبيل الثانى وجود الإضافه و كذا وجود الحركه بمعنى القطع و لو كانت الإضافه نفسها موجوده لتسلسلت إذ لو كانت موجوده لم تكن إلا عرضا كالبياض فكان له إضافه الحالیه فى المحل ثم ننقل الكلام إلى الحالیه و الفرض أنها موجوده و هكذا و ليست اعتباريه حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار، س ره

و إنه موجود فى الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه و لا- يعنى بموجوديه الشىء إلا ذلك و من هذا القبيل ماهيه الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادات و غيرها و العجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل فى الخارج (١) لأنه الذى ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات و الحركة بالمعنى الأول يطابقه- و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود و عله له.

### الثانى أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود فى كل آن من زمان وجوده- و الحركة لا وجود لها فى الآن و لو كان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة فى كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحاله انفكاك الموصوف عن الصفة التى وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لكننا نقول إن محل الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعله- المتأثره أنا فأنا كما أن فاعلها أيضاً سواء كانت طبيعه أو قسراً أو إرادته لا بد و أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول الحركة فى القابل كما بينه الشيخ فى موضعه لأن عله المتغير متغير و عله

١- أقول كما أن الحركة قسمان كذلك الزمان أحدهما منطبق على الحركة القطعيه- و هو مثلها غير موجود إلا فى النفس و الآخر منطبق على الحركة التوسطيه و هو الآن السيال و هو موجود مثلها و ما قال الشيخ بوجوده هو هذا و كيف يكون الزمان بالمعنى الأول موجودا و الماضى معدوم و المستقبل لم يوجد بعد و لا فرق فى ذلك بين ما كان ماضيه و استقباله أحقابا و ما كانا حالا- عرفيا فلا وجود إلا للتوسط و الآن السيال الذى هو روح الزمان و أما الآن الذى هو طرفه فليس بموجود و أما وجود الزمان بمعنى مقدار القطع- فهو بمعنى أن له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه إلى الساعات و الأيام و غيرها و قد علمت أن هذا أيضاً قسم من الوجود و كثيرا ما يختلط ما فى الحس المشترك و ما فى الخيال- بما فى الخارج و لذا قال الشيخ محبى الدين العربى ما أعظم اشتباها فى الكون من اشتباه الخيال بالحس، س ره

الثابت ثابت لا محاله و كذلك حكم القابل للشيء

### الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورته في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجدده و يرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعنى قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن - إذ الطرفان إلى آخره فإن ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث و البقاء جميعا. (١)

### الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارته الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء

في فصل حل الشكوك المقوله في الزمان بهذه العباره - و أما الزمان فإن جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا وجود له في الآن و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقا و بين أن يقال لا وجود له في آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفي المسافه مقدار إمكان لحركه على حد من السرعه يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن في آن أو على جهه ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

١- و على هذا فالأولى أن يقال إن الحركة لها اعتبار دفعيه الحصول و هي الحركة التوسطيه و اعتبار تدريجي الحصول و هي الحركة القطعيه إن لوحظت من حيث البقاء تدريجيه أيضا كالحديث كانت موجوده في الأعيان و إن لوحظت من حيث البقاء دفعيه كانت غير موجوده إلا في الذهن، ط مد

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هي محققه الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه.

و الشيخ قدس سره أجل شأننا و أرفع محلا- من أن يناقض نفسه في كتاب واحد(١) إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضروره كيف و هو عله الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفى وجود الحركة هو الذي أوأمنا إليه.

### الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلى و الكليات بما هي كليات أى معروضه للعموم و الاشتراك غير موجوده في الخارج فالموجود من الحركة المعينه هي الحصول في حد معين و ذلك أمر آتى- و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبه في حدود من المسافات متتاليه- فيلزم تتالى الآتات و تشافع الحدود و هو باطل كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كاملا أوليا بل هو الكمال الثانى لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشىء ليس ذلك الشىء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنيه و الزمانيه التى يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهه تعين الموضوع(٢) و وحده المسافه و وحده الزمان و الفاعل المعين(٣) و المبدأ الخاص

١- أقول لا تناقض فإن الزمان بمعنى الآن السيال موجود فالحركة التوسطيه التى هو وعاؤها موجوده و إن لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع و لا القطع موجودين- إلا بمعنى وجود منشأ انتراعهما، س ره

٢- قد سلم الإبهام و عارضه بالمشخصات و لقائل أن يقول تعارضا فتساقطا فالأولى أن لا يسلم الإبهام و إبداء أن ما ذكره المشكك مغالطه من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج فإن الإبهام الذى هو مناط الكليه العقليه ما فى التوسط العنوانى و أما فى المعنون فليس إلا سعه ما و عرض ما فإن التوسط المحقق غير مرهون بحددين مخصوصين- بل كل حد من الحدين فيه حدود و هكذا لاتصاله و انقسامه إلى ما لا نهايه له فهذا التوسط فى عرضه العريض مثل صورته ما فى باب عليه الهولى حيث إن المراد منها ليس المفهوم الكلى و لا- الفرد المنتشر بل إنما هي الموجود السعى و الكلى الطبيعى و بعبارة أخرى- ليس المراد مفهوم صورته ما بما هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على المصاديق المتصله المتعاقبه، س ره

٣- ليس وحده الفاعل المعين معتبره فى تشخص الحركة عند القوم بل المعتبر وحدات ما سواه كما ترى وحدتها الشخصيه محفوظه مع تلاحق الجواذب المتعدده فى الحركة الآنيه و تلاحق النيران المتكثره فى الحركة الكيفيه، س ره

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

### **السادس أن نقائل أن يقول الحركة إما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك**

و الأول باطل كما بين فى مباحث الجسم و المقادير- و الثانى أى كونها قابله للقسمه أبدا فالأجزاء الفرضيه منها لا توجد بأسرها دفعه- لأنها غير قاره فلا محاله يوجد منها شىء بعد شىء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركه إذن مركبه من أمور غير منقسمه هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون ما فرضناه حاصلًا حاصلًا هذا خلف.

أقول هذه الشبهه من الإمام الرازى و هى قريبه المأخذ مما سبق ذكره سؤالًا و جوابًا و الغلط إنما نشأ من الدهول عن أن وجود الشىء مطلقًا أعم من وجوده فى الآن ففى هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوه إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغًا ما



بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئه و القسمه.

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

و الجواب أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفه الوجود(١) التي وجودها يشابك عدمها(٢) و فعليتها تقارن قوتها و حدودها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شىء بعد شىء و حدوث شىء قبل شىء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود و فى وجود الحركة شكوك و شبه كثيره و لها أجوبه لا نطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

١- فبالحقيقه الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم إذ ليس نفيًا صرفًا بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية و هذا بالنسبه إلى القوه للحركه- حيث كان الموضوع فى مبدأ المسافه و لم يتحرك بعد و من وجه معدوم حيث إن الحركة حصولات بالقوه على نعت الاتصال التدريجى و إنها دائما فى الانقضاء و التصرم و هما عين التكون و كذا الزمان الذى هو مقدارها فاتصال الموجود الكذائى بالمعدوم الكذائى جائز فى هذه الأمور الضعيفه و ليس اتصال موجود فعلى بمعدوم هو نفي محض و هذا كاتصال الوجود بالماهيه فإنه ليس اتصال موجود بمعدوم بل اتصال موجود بما ليس بموجود و لا بمعدوم، س ر ه

٢- سنوضح مزيد إيضاح أن الحركة كون الشىء فى حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعلية بالنسبه إلى بعضها الآخر و هو بقيه قوه بالنسبه إلى ثالث و هكذا كلما انقسم فإذا فرضنا كيفيه ما مثلا منقسمه إلى ثلاثه أجزاء ثانيها فعلية بالنسبه إلى أولها و قوه بالنسبه إلى ثالثها و كلما فرضنا انقسامًا جديدًا كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار- و الأقسام بالقوه كان الوجود فيها مشابكًا للعدم و الفعل مقارنة للقوه و الحدوث عين الزوال- و تبين أن كل جزء منها يستدعى زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فإن كل جزء منها فعلية لسابقه و لا يحدث الفعلية إلا مع زوال القوه و نفسه قوه و إمكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه، ط

## فصل (١٢) فى إثبات المحرك الأول

إنك قد عرفت حد الحركة فهى فعل أو كمال (١) أول للشئ الذى هو بالقوه من جهه ما هو بالقوه فالقوه للمتحرك (٢) بما هو متحرك بمنزله الفصل المقوم له- و يقابله السكون تقابل العدم و العينه فنقول الحركة لكونها صفة وجوديه إمكنائه- لا بد لها من قابل و لكونها حادثه بل حدودا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن يكونا متغايرين لاستحاله كون الشئ قابلا و فاعلا فعلا و قبولاً- تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين و هما مقوله أن يفعل و أن يفعل و المقولات أجناس عاليه متباينه و لاستحاله كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه (٣) بل الشئ

١- الظاهر أن إضافه لفظ الفعل إلى حد الحركة مع أنه حدها فيما مر بأنها كمال أول لما بالقوه من جهه ما هو بالقوه تمهيد لما سيذكره فى البرهان الأول أن الحركة بالنسبه إلى المحرك فعل و بالنسبه إلى المتحرك انفعال فلو كان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك و فيه اتحاد مقولتى الفعل و الانفعال و هو محال و فيه أن اختلاف ماهيه الشئ باختلاف النسب و الاعتبار ممتنع على أن أخذ الفعل فى حد الحركة لا- دليل عليه و لا- ينتجه التحليل و التركيب اللذين أوردتهما لتحصيل حد الحركة سابقا فى الفصل العاشر على أن الحركة كما ذكره غير داخله تحت مقوله من المقولات فكذا التحريك و التحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبه و الإضافه فإنهما عينها حقيقه و غيرها اعتبارا كالحصول و التحصيل و التحصل نعم هذا المعنى حق فى مثل التسخين و التسخن و هما الفعل و الانفعال و السخونه من مقوله الكيف عندهم، ط مد

٢- أى القوه المتشابهه بالفعل المصحوبه بالحركه مقومه لهما كما أن القوه البحتة مقومه للهيولى فإنها جوهر بالقوه، س ره

٣- و فى بعض النسخ فالمحرك و كذا المسخن بدل المتسخن و ليس بجيد أما معنى فلأن المقصود أن المتحرك لا بد له من محرك لا أن المحرك لا بد له من متحرك لأن وجود المتحرك ضرورى و أما لفظا فلأن الفعلين متعديان بنفسهما كما فيما قبل كلمه بل فلام التعديه مستدرکه و على النسخه الجيده فاسم لا يكون ضمير يعود إلى المتحرك لا المحرك- أى حتى لا يكون المتحرك فى نفسه متحرکا و لا يكون الحركة بالقوه و كذا ضمير سخونته- يرجع إلى المتسخن لا المسخن، س ره

لا يكون في نفسه متحركا و المتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوه و هذا محال و المسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوه فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركا بالقوه لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن يكون بالفعل (١) فيما يحرك الشئ ء إليه أعني الكمال الوجودى الذى يقع فيه الحركة و إن لم يكن بالفعل فى نفس الحركة (٢) و لا بالقوه (٣) إذ ليست الحركة كامالا- لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقه (٤) مستعلم بها و هى أنه لا بد فى الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجدده لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشئ ء

- 
- ١- فيما يحرك الشئ ء إليه فإن الطبيعه جامعه بجميع وجودات الآثار التى يحدث منها على المواد بالتدرىح كما أن القوه المسخنه الناريه مثلا كأنها لفت وجودات الحرارة الفائضه منها هذا فى المبادئ العديمه الشعور التركيبى بآثارها و القوه الفعلية النفسية النطقية كأنها رتق العلوم و الإرادات الكيفيه و غيرها القابضه عنها و ذاتها علم و إرادته بحسب وجودها القائم بذاته، س ره
  - ٢- لأن الجوهر عندهم ثابت، س ره
  - ٣- إذ ليس فيه إمكان الحركة أيضا عندهم و فى بعض النسخ فى نفسه أى ذاته حيث إنه ممكن و معنى لا بالقوه حينئذ إنه ليس كالماهيه و الهولى و قوله إذ ليست الحركة كامالا لها هو موجود بالفعل تعليل للسابق، س ره
  - ٤- يعنى ما قلناه إن المحرك المباشر لم يكن بالفعل فى نفس الحركة كان مرافقه مع القوم المنكرين للحركة الجوهرية و أما عندنا فالطبائع سياله فالمراد بالحركة فى قوله أمر غير الحركة العرضيه فى المقولات الأربع و بالأمر الطبع و باللزوم الاستتباع و الاقتفاء، س ره

و ذاتياته و ذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركا و إلا لزم تخلف العله عن معلولها فلو لم ينته (١) إلى أمر وجودى متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور و سنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولاً مجملاً إن قابل الحركة أمر بالقوه إما من هذه الجهة أو من كل جهة- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة و لا- محاله ينتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوه ترجع إلى أمر بالقوه من كل وجه إلا- كونه بالقوه لأن القوه قد حصلت فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن فى الوجود طرفين (٢) أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذكره و الآخر الهولى الأولى و الأول خير محض و هذه شر لا- خيريه فيه إلا بالعرض (٣) و لكونها قوه جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هولى و صوره لأن الجسم فيه قوه الحركة و له الصوره الجسميه أعنى الاتصال الجوهرى و هو أمر بالفعل ففيه كثره إشاره إلى أن كل بسيط الحقيقه- يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل و هذا مطلب شريف لم أجد فى وجه الأرض من له علم بذاك

- 
- ١- بأن يكون عله كل حركة فى عرض حركة عرضيه أخرى فلينته إلى حركة فى أمر وجودى جوهرى و لا- يكفى تجدد أمر اعتبارى كقربات من المكان الطبيعى مثلا- و سيأتى التفصيل إن شاء الله، س ره
  - ٢- و ثبت أيضا أن الحركة متوسطه دائما بين طرفين أحدهما أمر مجرد عن القوه و الإمكان الذى فى مجرى الحركة و الآخر أمر بالقوه بالنسبه إلى جميع الفعليات التى فى المسافه و ثبت أيضا أن الجسم لو كان متحركا فى جوهره كان مركبا من ماده و صوره تركيبا اتحاديا، ط مد
  - ٣- و فيه الخيره بالذات أيضا لأن الهولى موجوده و كل موجود إما خير محض أو خير غالب على شره و قوه الوجود أيضا وجود و الظل نور إن تزنه مع الظلم كيف و هو قدس سره نص على أنها ممتازة عن العدم المطلق و إن بنى على التركيب الانضمامى بينها و بين الصوره فالأمر أظهر، س ره

### فصل (١٣) فى دفع شكوك أوردت على قاعده كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء فى إثبات هذا المرام حجج متكرره.

#### الأولى لو كان الشىء متحركا لذاته امتنع سكونه

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

#### الثانيه لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركه مجتمعه ثابتة

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

#### الثالثه لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

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

#### الرابعه لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك

لاشتراك الكل فى الجسميه و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصيه.

#### الخامسه ما مر ذكره فى الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوه و الفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا- أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك و على الثانى فمعنى أنه يتحرك (١) أنه وجدت فيه الحركه التى هى بالقوه

---

١- حاصله أن الموضوع الذى هو الحركه يرتفع من البين لأن الكمال الذى هو مأخوذ فى تعريفها يتحقق بأن يكون مسبقا بالقوه و إذا كان الجسم متحركا لذاته و الذاتى لا يتخلف لا يكون قوه الحركه سابقه فيه عليها فيكون الحركه فيه بالفعل و إذ قد فرض أنها حركه و هى كمال أول و معيار الكمال أن يكون رفع قوه فهى بالقوه أيضا، س ره

فيكون الحركة فيه بالقوه و الفعل معا هذا محال.

### السادسه أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان

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

#### [الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقيه معترضا على الثلاث الأول أ ليست الطبيعه محركه لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا و لا يبقى الأجزاء المفروضه في الحركة- و هي طالبه لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته و لم يلزم شىء مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعه إنما تقتضى الحركة بشرط حاله منافيه أو زوال حاله ملائمه فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلك الحاله الملائمه- و السكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم و العله إن كانت فى إيجابها معلولها متوقفه على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حاله منافره حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد من تلك الحاله المنافره و ينقطع الحركة عند زوالها و حينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسميه لذاتها تطلب حاله مخصوصه كان كل جسم كذا و هذا هو الحججه الرابعه فإذن يحتاج فى تقرير تلك الطرق الثلاثه إلى الاستعانه بالطريقه الرابعه فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار و له صورته و له هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثه و لا شك أنها طبيعه مشتركه بين الأجسام كلها و أما الصور الجسميه فلا بد من إقامه البرهان على أنها أمر واحد فى الأجسام كلها و ذلك لأن الصوره الجسميه لا يمكن أن تكون عباره عن نفس القابليه(1) لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافى و الجسميه من مقوله الجوهر- فكيف يكون نفس هذه القابليه بل تلك الصوره عباره عن ماهيه جوهرية يلزمها

١- هاهنا شق آخر و هو أن يكون عباره عن ذات له قبول الأبعاد و القابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته و هو معنى واحد أيضا فالجسميه نوع واحد، س ره

هذه القابليه و إذا ثبت أن الجسميه أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفا في الأجسام و إن كانت مشتركه في هذا الحكم و هو قابليه هذه الأبعاد و الأمور المختلفه يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال و إن سلمنا أن الأجسام مشتركه في الصوره الجسميه و لكنها غير مشتركه في ماده الجسم فهب أن الجسميه ليست عله للحركه فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصه.

أقول كون الأجسام مشتركه في الجوهر القابل للأبعاد (١) أمر بديهي لا- حاجه إلى إقامه البرهان عليه و ذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعه و المحركات الخاصه إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأيون كلها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسميه أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبه أجزاء الشئ بعضها إلى بعض و إلى أمر

١- أي كالبيهي فأداه التشبيه محذوفه فلا ينافي قوله و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان إلخ وجه المنافاه أن البيهي غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البيهي بالنسبه إلى بعض الأذهان إلى تنبيه ما أقول المطلب نظري لكن البرهان عليه أن يقال أرادوا بالجسميه القابل للأبعاد الثلاثه الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و لا شك أن مناط قبول الخطوط المذكوره هو الامتداد فلو كان مختلفا بالنوع فيما أن يريد الاختلاف بالفلكيه و العنصريه و الناريه و الهوائيه و نحوها فذلك الاختلاف لا دخل له في مناطه القبول لها و أيضا هذا الاختلاف قد يصحح القبول فلا دخل له في مناطه و إما أن يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للخطوط المذكوره فهذا لا- يمكن بل لا- يتصور مع كون الكل مشتركه في قبول الخطوط إذ فرض الاختلاف الذاتى في نفس ذلك الجوهر بأن يكون أحد أنواع الامتداد و الآخر جوهر مجردا و الآخر هيولى أولى و الآخر جوهر فردا أو جواهر أفرادا و شئ مما سوى الامتداد لا يكون مصححا و مناطا لقبول الخطوط حتى الأخير ٤٣ كما قال الرئيس في رساله العلائيه جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی غیر قابل ابعاد نبودی فظهر أن ما ذكره الإمام كلام باطل و عاطل، س ره

خارج و كذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محاله و هو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى (١) على إثبات الإمكان و القوه لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهيه بل لازم الوجود للشيء ء يجوز أن يكون الفاعل و القابل فيه أمرا واحدا و بعضها يبتنى على إثبات جهه الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء ء منها من لوازم الماهيه المشتركة لكان كموصوفه متفقا في الكل إذ لازم الماهيه لازم لجميع الأفراد و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسميه طبيعه نوعيه مشتركه بين أنواع الأجسام و أجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفه مشتركه في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهه الاشتراك لا جهه الاختلاف كما بين في مقامه و نحن نعلم يقينا أن قابليه الأبعاد و إن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا- بما هو مختلف (٢) فيه و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضروره و اتفاقا و إن كانت الأجسام متخالفه الماهيات و بعض تلك الطرق يدفع كون الهوليات المتخالفه في الأجسام مبادئ للحركات و الآثار المتفنه المختصه كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوه و الاستعداد و ليست هي أيضا مختلفه إلا- من جهه اختلاف الطبائع و الصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون عله الحركه هي الماده المخصوصه و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص الماده إلا بصوره سابقه عليها- و ستعلم أن الفعل أقدم من القوه بحسب أصناف التقدم.

### ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد

فيكون ما له من الشكل و الوضع

- 
- ١- كالخامس و السادس و مثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهوليات إلخ، س ره
  - ٢- أي بالفلكيه و العنصريه ثم العنصريه بحسبها و مثله الكلام في قوله متخالفه الماهيات، س ره



والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركاً- و إن كان لأمر(١) موجود في الجسميه فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً لجسميته و إن كان ملازماً عاد التقسيم و لا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمه لجسميه الفلك فيه تجويز للخرق و الفساد أو إنها لازمه للجسميه المطلقه إما بغير واسطه أو بواسطه ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركه في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك و إن قيل إن تلك الملازمه لما حلت فيه الجسميه و هو الماده فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفه لسائر المواد و كانت مقتضيه لتلك الأشكال و المقادير الجسميه أيضا حصلت الملازمه بين الجسميه و تلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا- يجوز أن يكون لبعض الأجسام ماده مخصوصه- مخالفه لسائر المواد و هى لذاتها تقتضى حركه مخصوصه و لا يلزم منه اشتراك الأجسام فى ذلك.

أقول أما الذى ذكره فى الفلك فمبناه على الغفله عن أحوال الماهيه و كيفيه ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه فى النوع المحصل فى الذهن(٢) و عن كيفيه الملازمه بين مادتها و صورتها فى النوع المركب فى الخارج و عن معرفه أن الصورة الفلكيه بل كل صورته من الصور المخصوصه التى فى الأجسام محصله لجسميتها لا- أن الجسميه فيها و فى غيرها مقتضيه للفلكيه أو الناريه أو المائيه و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصه

١- كالطبيعه، س ره

٢- حاصل الجواب أن المورد قد جعل الجنس فى التركيب الذهنى و الماده أعنى الهيولى المجسمه فى التركيب الخارجى محصلين مستقلين و الفعل و الصورة النوعيه لم توجدا بعد ثم طالب عله لحوق الآثار الخاصه فردد الكلام بأنها الجسميه أو أمر آخر- و لم يعلم أن الجنس و الماده فانيان فى الفصل و الصورة و ليسا ملحقين فى الخارج لهذين- حتى يكونان علتين لهما أو للآثار المختصه بل الفصل و الصورة عله للجنس و الماده و لهما الإبهام و لدينك التعيين فالجسميه لازمه أعم للطباع الخاصه لا العكس اللهم إلا- أن يراد العروض العقلية فإن الفصل خاصه للجنس عقلا- و قد مر فى مباحث الماهيه فى فصل كيفيه تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع، س ره

فى نوع نوع كما سياتى فى مباحث الصور و أما الذى ذكره من تجويز كون الماده مقتضيه للحركه المخصوصه و سائر الخواص فهذه المسماه بالماده هى بالحقيقه و المعنى صورته فلم يبق لها من معنى الماده إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا-نعنى بالصورة إلا-مبدأ الآثار المختصه و لا نعنى بالطبيعه إلا مبدأ الحركه الذاتيه و لا حاجه بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقه بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجه المذكوره لا تدل على إثبات القوى و الطباع إلا إذا بينا أن الماده مشتركه و متى تعذر ذلك لم تكن الحجه منتجـه.

فإن قيل إن الماده لا تصلح أن تكون مبدأ الحركه لأنها من حيث هى هى قابله و الشىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً.

قلنا قد ثبت فى باب العله فساد هذا الأصل و بتقدير صحته(١) يكون كافياً فى إثبات المطلوب و هو الطريقه الخامسه و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعله للوازمها و قابله لها و ذلك يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتى أن يفعل و أن ينفعل و اختلاف جهتى القوه و الفعل أعنى الإمكان الوقوعى و الإيجاب بلا مريه و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطه الناشئه من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تاره- بمعنى الانفعال التغيرى و تاره بمعنى الاتصاف اللزومى

---

١- بعد تسليم الإمام صحه عدم كون الشىء الواحد فاعلاً و قابلاً كان قول الإمام- و أقوى ما يتوجه عليه إلى قوله و ذلك يبطل ما قالوه باطلا- إذ فيه تهافت اللهم إلا أن يجعل قوله و أقوى ما يتوجه معارضه لا نقضا و يجعل لفظ النقض فى كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوى و بعد ففيه ما فيه، س ره

## فصل (١٤) فى تقسيم القوه المحركه و فى إثبات محرك عقلى

إن من المحرك ما يحرك بالذات (١) و منه ما يحرك بالواسطه كالنجار بواسطه القدوم و منه ما يحرك على سبيل المباشره و أن يفيد صفه الحركه و منه ما يحرك لا على سبيل المباشره بل بأن يفيد الذات المتحركه لا حركتها فقط كما ستعلم و أيضا منه ما يحرك بأن يتحرك و منه ما يحرك لا- بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق و المعلم إذا حرك المتعلم و لاستحاله وجود أجسام بلا- نهايه يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهايه و بيان ذلك أما أولا فإن المتحرك يحب أن يكون جسما أو ماديا- و يلزم لا تنهى الأجسام و أما ثانيا فلأن العلل يجب أن تنهى و ذلك لأنه (٢) إن كان متحرك أخير و يحركه محرك و هو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثه له نسبتان و له من بينها هذه الخاصيه و هو أنه يحرك و يتحرك و سواء كانت هذه الواسطه واحده أو كثيره متناهيه أو غير متناهيه فإنه لا يصح الحركه ما دام حكمها حكم الواسطه فيجب أن ينتهى إلى

- 
- ١- ما بالذات مقابل ما بالعرض و لم يذكر و اختصر المصنف قدس سره و الشيخ فى أواخر السماع الطبيعى من الشفاء فصل ذلك فقسم المحرك إلى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض إلى المحرك بالعرض لذاته و لغيره فالمحرك بالعرض لذاته ما سيشير إليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم أن كل قوه فى جسم تحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض و ما لغيره مثل المحرك لجالس السفينه المتحرك بالعرض لحركه السفينه فإن الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات إلى المحرك بغير واسطه و المحرك بواسطه و المحرك بوسائط و الواسطه إن كانت متصله بذى الواسطه كاليد يسميها أداه و إن كانت منفصله كالقدوم يسميها آله و ربما لا يلاحظ هذا الفرق، س ره
  - ٢- برهان مأخوذ من برهان الوسط و الطرف الذى أورده الشيخ لإبطال التسلسل فى العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرك عقلى غير متحرك بذاته، ط مد

محرك لا- يكون حكمه حكم الواسطه و هذا مخرج الأمور من القوه إلى الفعل- و الموجد ينتهى إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرك الذى لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطى للجسم المتحرك المبدأ القريب الذى به يتحرك أو يحرك على أنه غايه يتم بها و خير يتوجه إليه و معشوق و معلوم أن كل قوه فى جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذى لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوه جسمانيه و قد علمت إثبات أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركه مخصوصه ليس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوه زائده على الجسميه فهى إما طبع أو إرادته نفسانيه متعلقه و على التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوه تعلق بالجسم- و لا تكون مفارقه عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام و جب أن يكون المفارق يطلب بالحركه أمرا ليس له و هذا باطل كما علمت فإذا كان مفارق مشاركا له فى التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكيه

### فصل (١٥) فى أن المبدأ القريب لهذه الأفعال و الحركات المخصوصه ليس أمرا مفارقا عن الماده

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا- يخلو إما لأنه جسم أو لقوه فيه أو لقوه فى المفارق(١) أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

١- كالقوى الثلاث العقليه للعقل النظرى بل كالعقل المستفاد له كالقوى الجزئيه للنفس الحيوانيه و هو ظاهر و لهذا قال قدس سره فى الثالث أن الكلام فيه كالكلام فى المفارق و لو أريد القوى الجزئيه المدركه بأن يكون الإضافه لأدنى ملابسه أبطل بأن نسبه المنفصل إلى الشئ و غيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لإبطاله و هو أن يكون للذات المفارق بذاته و ليبطل بأن نسبه المفارق إلى الكل على السواء و لعله لو ضوحه لم يتعرض له و لكن أشار إليه بلفظ الحركات مخصوصه فأين المفارق من مباشره الحركه ثم أين استواء النسبه منه من الحركه المخصوصه، س ره

و ليس الأمر كذا و أما الثانى و هو أن يكون بقوه فيه فهو المطلوب و أما الثالث فتلك القوه فى المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام فى المفارق و قد مر و إن كان على سبيل الإراده فلا يخلو إما أن يكون الإراده ميزت هذا الجسم بخاصيه فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائى أو الأكثرى- إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمه و لا أكثريه لكن الأمور الطبيعیه أكثريه أو دائمه و ليس فيها شىء بالاتفاق و الجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجه نحو أغراض كليه فليست إذن باتفاقه فبقى أن يكون بخاصيه فيه و يكون تلك الخاصيه لذاتها موجه للحركه و هى القوه و الطبيعه و هى التى بسببها يطلب الجسم بالحركه- كما لاتها الثانيه من أحيائها و أشكالها و غير ذلك و ستتكم فى باب الصور الجسمانيه و مثل هذه الطبيعه إذا عرضت للأجسام حاله غريبه كالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتا الطبيعه بعد زوال المبداء الغريب- و القاسر إلى حالتها الطبيعیه و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته- و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رقته و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعه المدبره إياها ردتها إلى المزاج الموافق و من هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحاله الأصلية لاستحاله إعادته المعدوم

### فصل (١٦) فى أن كل حادث يسبقه قوه الوجود و ماده تحملها

#### كل ما لم يكن يسبقه قوه الوجود فيستحيل حدوثه

و كل كائن بعد ما لم يكن بعده لا يجمع القبلية فإنه يسبقه ماده و ذلك لأنه (١) قبل وجوده يكون

١- البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير فى التقرير، ط مد

ممکن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعاً (١) لم يكن يوجد أصلاً و لو كان واجباً لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غير قدره الفاعل عليه (٢) لأن كون الشئ ممكناً الوجود حاله له بالقياس إلى وجوده لا- إلى أمر خارج عنه فإذن لإمكان وجوده حقيقه يسبق وجودها وجود ذلك الممكن و هذا الإمكان عرض فى الخارج ليس من الأمور العقلية المحضه (٣) و الاعتباريه الصرفه لأنه إضافه ما منسوبه (٤) إلى ما هو إمكان وجوده (٥)

١- إن قلت لا- يلزم من نفى الامتناع و الوجوب إلا- الإمكان الذاتى و حامله الماهيه- فلا- يحوجننا إلى الماده. قلت الإمكان الاستعدادى الذى حامله الماده إنما لزم من القبليه الزمانيه التى لا تتجامع البعديه لا من مجرد نفى الامتناع و الوجوب على أن المراد نفيهما عن الماده السابقه- و إثبات الإمكان فيها و الماهيه لا سبق زمانى لها على وجودها، س ره

٢- و أيضاً يلزم تقدم الشئ على نفسه لأن قدره الفاعل على شئ و تتوقف على إمكانه لعدم القدره على الممتنع و بالجمله هذا القول لدفع وهم كلامى ينتلم به لو لم يدفع حاجه الكائن إلى الماده السابقه إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل و خلاصه الدفع الذى ذكره أن إمكان الشئ و صفه ذلك الشئ و المنفعل و القدره صفه الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصحه فى تفسير قدره واجب الوجود بالذات الذى هو واجب الوجود من جميع الجهات بأن الصحه و هى الإمكان معتبره فى جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك العذر هناك أيضاً بأن تفسير صفه الفاعل بصفه المفعول غير صحيح فقدره الواجب تعالى صدور الفعل عنه مسبقاً بالعلم و المشيئه، س ره

٣- أى بخلاف الإمكان الذاتى فإنه مركب من السلبيين و السلب محض و موصوفه الماهيه المطلقه التى هى اعتباريه محض لهذا الاعتبار اتفاقاً، س ره

٤- و لاتصاف هذا الإمكان بالشده و الضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق و عدمه و هذا شأن الأمور الخارجيه دون الاعتبارات العقلية، ط مد ظله

٥- أى المستعد له و بهذا الاعتبار إمكان استعدادى و أما باعتبار نفس الماده و الموضوع و المتعلق فهو استعداد لا- إمكان استعدادى فالإضافه معتبره فى هذا الإمكان، س ره

فيكون الإضافة مقومه له و ليس إمكان الوجود المطلق (١) جوهرًا و لا عرضًا غير نفس الإضافة و لو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأً لإمكانه و كذا لو كان عرضًا قارًا (٢) فقد علم (٣) أنه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانيات المخصوصه حتى يكون مضافًا مشهوريًا (٤) لا حقيقيا فهي أعراض لموضوعات و الإضافة مقومه لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض (٥) فيجب أن يكون موجودا في

١- المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهليه البسيطه و الوجود المقيد محمول الهليه المركبه كالكتابه و نحوها لزيد و الإطلاق بالنسبه إلى الصور و العرض و النفس، س ره

٢- أى يكون الاستعداد حينئذ ممكنا لا إمكانا و ليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر و إنما قال لا منشأً و لم يقل لا إمكانا لأن الاستعداد منشأً و راسم للإمكان لا نفسه كما عرفت أنه مضافا إلى المستعد له إمكان له فما هو الإمكان ليس إلا الإضافة و لهذا قال إنه مضاف حقيقى لا مشهورى و إلا فنفس الاستعداد مما يعرض له الإضافة فهو مضاف مشهورى و كيفيه و أراد بالقار العرض المتأصل المتقرر في المحل لا ما يقابل المتجدد ثم المراد أن الإمكان الاستعدادى بما هو مأخوذ في قوامه الإضافة ليس عرضا متقرا و لا- ينافى أن يكون بما هو ملزوم الإضافة عرضا متقرا و مضافا مشهوريا و صيرورته ممكنا لا إمكانا ممنوع بل يكون إمكانا لما بعده لا بالنسبه إلى ما قبله و التسلسل تعاقبى مجوز كما سيأتى عند قوله و مما يجب أن يعلم أن الإمكان إلخ كيف و هو أمر يقبل الشده و القرب و البعد و هذا دليل الوجود، س ره

٣- و ذلك لأن الإمكان الاستعدادى نفس الإضافة لما عرفت من الفرق بينه و بين الاستعداد نفسه و قيد الإطلاق ليشمل النفس و العرض و الصوره جميعا، س ره

٤- متعلق بما قبل كلمه بل، س ره

٥- و محصله أن هذا الإمكان هيئه في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل و جدها نسبه متكرره قائمه بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذى يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتى وجوده و الذى يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع، ط مد

موضوع فلنسم هذا الإمكان قوه الوجود(١) و حامله موضوعا و ماده و هيولى باعتبارات فهذا الإمكان أمر وجودى و أن صحبه العدم و هو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهوله الأسامى يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذا ن كل حادث قد سبقه ماده و ماده هي سبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحده و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادته يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل(٢) و هذا محال إلا على وجه ستقف عليه(٣) من تجدها مع تجدد الصورة على الاتصال

### و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

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

١- و على هذا يكون تسميه هذه الهيئه الاستعداديه بأنها وجود للشئ ع بالقوه فى مقابل وجوده بالفعل إنما هو بنوع من التجوز و يكون أيضا معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل و ما بالقوه أن الموجود إما قائم بذاته لا نسبه له إلى شئ ع و إما هيئه استعداديه لها نسبه إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئه فافهم ذلك، ط مد

٢- و أيضا بالهيولى الباقية فى الأحوال يصح أن يقول هذا الكائن ذاك الفاسد أو بالعكس لأن صورته لا تنقلب إلى صورته إحداها غير الأخرى و هيولاهما مشتركه- فإذا لم تبق الهيولى أيضا لم يصح ذلك ثم إن قيل هذا التسلسل تعاقبى ليس محالا عندهم- لأن سبق هذا الإمكان سبق زمانى قلت الإمكان الاستعدادى و إن كان سابقا بالزمان إلا أن حامله يجتمع مع الشئ ع الحادث، س ره

٣- يشير إلى ما سيجى ع فى الكلام على الحركة الجوهرية أن المادة متحده مع الصورة تابعه لها فى الحدوث و التجدد، ط مد



هو أن يوجد لا- على أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفه موجوده فى هيولاها إذا عقلت تلك الصفه عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعه الحوض فإنها صفه للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفه الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهه من يقول(١)

١- محصله أن ملاك الشبهه هو دوران النسبه بين الموجود و المعدوم و لا ضير فيه فإن هذا الدوران فى المضاف إنما هو فى العقل فقد قيل إن المضاف ماهيه إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهيه أخرى معقوله بالقياس إليها أو ماهيه إذا عقلت عقلت مع ماهيه أخرى معقوله معها فدوران النسبه و تكررهما إنما هو فى العقل و إن كانت نفس الإضافة التى لها هذه الماهيه فى الخارج فلا مانع من إضافة الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجوده بنحو إلى الصورة المعدومه بعد. و الحق أن الإشكال غير ناش من تكرر النسبه الإضافيه بين الموجود و المعدوم- حتى يندفع بأنه فى مرحله ماهيه المضاف بل من حيث إن هذه النسبه الموجوده خارجا القائمه بالماده نوع قيام لها رابط قائم بطرفين و لا معنى لتحقيق الوجود الرابط بين موجود و معدوم و لذا كان من الواجب اجتماع طرفى الوجود الرابط فى الظرف الذى تحقق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقه أو اعتبار كما تقدمت الإشارة إليه فى بحث الوجود الرابط- فى أوائل الكتاب فلا- معنى لوجود هذه النسبه المسماه بالإمكان و القوه بين الماده الموجوده و الصورة المعدومه بعد حتى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبه. و الأولى أن يقال فى تقرير البرهان إن كل حادث زمانى يتبدل إليه أمر آخر سواء كان من الصور أو الأعراض كالنار التى يتبدل إليها الهواء و الهواء الذى يتبدل إليه الماء و الكيفيات و المقادير التى توجد فى الأجسام بعد ما لم تكن فله إمكان فى المحل الذى يتبدل إليه و هو أمر وجودى قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و إذ كان بذاته رابطاً للأول الثانى و ليس هو نفس الأول بل أمراً قائماً به يربطه بالثانى فهو وجود رابط و إذ كان الثانى غير موجود مع الأول و قيام الرابط بهما معا يقضى بوجودهما معا فى ظرف تحقق الرابط للثانى وجود مع الأول لا يترتب عليه جميع آثار الثانى و هو قبل وجود الثانى الذى يترتب عليه جميع آثاره بالفعل و هذا هو السر فى اجتماع هذا الذى نسميه بالإمكان مع الأول الذى هو فعلية مباينه بل اتحاده معه وجوداً من غير أن يؤدي ذلك إلى التدافع بين المتباينين لكونه وجوداً لا- يترتب عليه الآثار لأن التدافع بين المتباينين إنما هو فى مرتبتها و هو السر أيضاً فى زوال الإمكان و القوه مع تحقق الفعلية فإنما هو من باب اندماج مرتبه مع عدم ترتب الآثار فى مرتبه ترتبها لا من باب انتفاء شىء من أصله عند ثبوت آخر و بذلك يظهر أن الحامل لهذا الإمكان ليس هو الصورة الأولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الإمكان و يتحد مع الصورة الثانى لمكان التبدل القاضى بوجود أمر مشترك بين المتبدل و المتبدل إليه و إذ كانت الصورة الأولى حاله فى سبق الإمكان حال الصورة الثانى فى سبق إمكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانى الحامل لإمكانها هو بعينه حامل لإمكان الأولى قبلها و متحد بها كذلك و هكذا الحال بالنسبه إلى الصورة التى قبلها فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الإمكانات و الصور و هو متحد مع كل صورة عند فعليتها و مع إمكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقه و هو الذى نسميه بالماده. فهناك ماده مستمره الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل فى نفسها إمكان جميع الصور- و تحمل قبل كل صورة إمكانها الخاص بها و يتبدل الإمكان إلى الفعلية بفعلية الصورة- و تعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلى و لو كان هناك انقطاع خارجى لبطلت الماده ببطلان الصورة الأولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجوده بين السابق و اللاحق. و بذلك ينطبق حد

الحركه على حال الصور فى تعاقبها على ماده و يعود حقيقه كل صوره إلى قطعته من امتداد هذه الحركه و هذه هى الحركه الجوهرية التى تتحرك بها ماده فى صورها فافهم ذلك و يظهر به أن وجود الشئ ء بالقوه مرتبه من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التى تترتب على وجوده بالفعل و أن القوه وجود له حقيقه كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقا إلى ما بالقوه و ما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجوديه العامه الإمكان الاستعدادى و مطلق الفعلية التى غيره و يظهر به أيضا أن مقارنة ماده الصوره اتحاديه لا انضماميه و أن نسبة ماده إلى الاستعداد الذى هو بوجه إمكان استعدادى نسبة الجسم الطبيعى إلى الجسم التعليمى فإمكان صورته كذا تعين للماده المبهمه كما أن الجسم التعليمى تعين الجسم الطبيعى المبهم و لهذا البيان نتائج و فروع كثيره أخرى سنتعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد، ط مد

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

معنى وجودى و القوه معنى عدمى(١) كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوه التى هى بالإطلاق معنى عدمى هى ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

### تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده

تنبيه إن بعض الحوادث(٢) يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودا فى المادة و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسميه و الثانيه كالنفوس الإنسانيه ليس وجودها فى المادة و لكن مع المادة- كما ستعلم فى علم النفس و المادة هى المرجحه لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشىء عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن المادة على لوجود النفس على هذا الوجه لا- غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقيه و الثاني لأن يرجح وجود الشىء على عدمه و المحتاج إليها من المادة فى النفس هو هذا فالماده بالحقيقه للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

١- هذا جواب الشرط يعنى كونهما وجوديين لا ينافى كونهما قوه إذ المستعد له أمر مخصوص كالماء و القوه التى هى صرف القوه و معنى عدم مطلقا ما كان قوه على الوجود مطلقا كما فى الماهيه، س ره

٢- يشير رحمه الله إلى أن حكم المسبوقيه بالماده فى النفوس الإنسانيه المتعلقه بالماده- تعلق التدبير و إن لم تكن منطبعه فى المادة كالصور النوعيه الماديه فالبرهان السابق جار فى النفوس كجزيانه فى الصور هذا على قول المشاءين بتجرد النفوس الإنسانيه فى أول وجودها و أما على قوله رحمه الله من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فالأمر أوضح- و كذلك يجرى البرهان فى النفوس غير الإنسانيه سواء قيل بماديتها أو بتجردها و كذا فى الأعراض الماديه كما لا يخفى، ط مد ظله

ممکن الوجود علی عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورته فبأن في بعض الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة و أما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث و زياده التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهه في سببها المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع و إلا لكان لوجوده حامل- و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظه ماهيه كليه له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر

## فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوه

### إشارة

إن الفصول الماضيه أوهمت أن القوه متقدمه على الفعل مطلقا و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهيه الممكن قبله و وجوده و ليس الأمر كذلك. (١) و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوه قبل الفعل و هم تفرقوا في هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم (٢) ألبسها الفاعل كسوه الصورة

١- فإن سبق المادة الجنس باطل و العليه كما نقل عن الإمام من عليه الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصه أو المبادئ المخصوصه، س ر ه

٢- إن أرادوا القبيله الزمانيه للهيولى أو الظلمه و الهاويه و الخلاء مما هي مؤوله إلى الهيولى فهى باطله فإنها مستلزمه للهيولى المجرده عن الصورة بأجمعها و هذا باطل- و في قوه القول يامسك الله تعالى عن الجود و انقطاع الفيض و أقول النور و حدوث التكلم و غير ذلك من المحذورات و إن أرادوا القبيله الذاتيه الوجوديه كما نقل فهو أيضا باطل لأن الأمر بالعكس كما علمت من فناء الجنس في الفصل و المادة في الصورة- و الماهيه في الوجود و إن أرادوا القبيله بالرتبه العقلية فلا- بأس بها إذا جعل الجنس الأقصى الطبيعي و الهيولى الأولى مبدأ محدودا في السلسله الطويله الصعوديه فيكون إشاره إلى التغيرات الاستكماليه بالنظام و الترتيب من الأخص إلى الأشرف إلى أن ينتهي إلى الفناء المحض و الانمحاق في سطوع نور الأنوار و قد نقل أن العالم كان أولا- مظلما- ثم قاعا صفصفا ثم آجاما ثم مملوءا من الضفادع ثم من الأفراس ثم من بنى الجان ثم من بنى آدم فتفطن، س ر ه

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

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

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

و منهم من قال بالخليط الذى يقول به أنكساغورس(١) و ذلك لأنهم قالوا إن القوه قبل الفعل كما فى البزور و النطف و فى جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسده كالحال فى المنى و الإنسان من أن للقوه المخصوصه تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوه مطلقاً متأخره عن الفعل بوجه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعداً لشيء فإن ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً- ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوه أصلاً كالأول تعالى و العقول

---

١- ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفى القوه و الانقلاب و الاستحاله إذ كل شىء بالفعل عنده و لها كمون و بروز بمناسبه سبق اللانظام على النظام، س ره

الفعاله ثم القوه تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهى لا محاله إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين فى تناهى العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوه يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوه بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوه نقص و كل قوه على فعل (١) فذلك الفعل كمالها و الخير فى كل شىء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناك ما بالقوه و الشىء لا يكون من كل وجه شرا و إلا لكان معدوما و كل شىء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب فى غيره عدما كالظلم- فالقوه لأن لها فى الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت (٢) مقدم على الماهيه تقدا بالحقيقه فالقوه بما هى قوه لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوه تقدا بالعليه و بالطبع و بالشرف و بالزمان (٣) و بالحقيقه كما أوأنا إليه.

- ١- هذا الكلام لو أجرى على الحقيقه كان مؤيدا لما قدمناه أن القوه مرتبه ضعيفه من الفعل لا يترتب عليها آثاره و أما مع الغض عن ذلك فلا معنى لجعل صوره جوهرية كمالا لكيفيه استعداديه قائمه بالماده تبطل بحدوث الصوره اللاحقه، ط مد
- ٢- الأولى و الوجود بحذف كلمه إذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقه بأن القوه ليست عدما بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقه على الماهيات و من جملتها ماهيه القوه و وجودها فعل فالفعل أى وجود القوه متقدم بالحقيقه على القوه أى ماهيتها- و أما بيانه بأن ما بالفعل و هو الوجود مطلقا متقدم بالحقيقه على ما بالقوه و هو الماهيه مطلقا فغير جائز لأن الكلام فى القوه الاستعداديه لا الإمكان الذاتى، س ره
- ٣- المستنبط كذلك من فحوى كلامه فإنه إذا نظرنا نظرا جزئيا فكما أن للقوه الجزئيه فى الزمانيات تقدا على فعل جزئى كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوه فيها بل داخل فى إطلاق قوله قدس سره فإنها لا تقوم بذاتها بل تحتاج إلى جوهر تقوم به إلخ فإن ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوه و بعد ما أطلق البيان خصص بيانات أخرى بكل من أقسام التقدم، س ره

**وهم و اندفاع**

فإن قلت إن القوه فى بعض المواضع خير من الفعل و الفعل شر من القوه فإن القوه على الشر خير من الفعل الذى بإزائه و الكون بالفعل شر أشد من الكون بالقوه شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوه خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوه الشر فيه بل بملكه الشر قلنا صدقت و لكن هذا أمر عارض بالقياس فقوه الشر بما هو قوه و القوه عدم ما فهى شر كما أن الفعل الذى بإزائها كالظلم و المرض و أشباههما من حيث هو بالفعل و الفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدى إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوه على ذلك الفعل من جهه أنها عدم أمر يؤدى وجوده إلى عدم شىء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجبه الخيره فى القوه على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهه الشريه فى فعل الشر رجعت إلى القوه

**فصل (١٨) فى تحقيق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم أم غيره**

لما علمت أن الحركة حاله سياله لها وجود بين القوه المحضه و الفعل المحض - يلزمها أمر متصل تدريجى قطعى لا وجود له على وصف الحضور و الجمعيه إلا فى الوهم يجب أن يكون شىء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوه أو أمرا بالفعل و محال أن يكون بالقوه (١) إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشىء أصلا لا بالقوه و لا بالفعل فبقى أن يكون موضوعها أمرا ثابتا

١- إن قلت الموضوع فى الحركة الجوهرية هو الهيولى بل فى الكمية أيضا. قلت أولا هذه المذكورات على مذهب القوم كما سيصرح و ثانيا أن الهيولى بصوره ما موضوعه للحركة فى الصوره المعينه كما أنها بمقدار ما تتحرك فى المقادير المخصوصه،



بالفعل و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك و الأول محال- إذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه و بين المادة أصلاً- و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوه إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوه إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً و أيضاً الحركة أمر طار على الشئ المتحرك- و يجب أن يكون فى الشئ الذى يطرأ له شئ معنى ما بالقوه فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوه و المفارق برى من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرًا مركب الهويه مما بالقوه و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورته لنوع من الجواهر الجسمانيه لوجوه من البيان.

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركه الشئ بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشئ فلا يصح أن يكون صورته لموجود جوهري و لا يتحصل الشئ بما هو أنقص وجوداً منه.

و الثانى لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا فى العقل (١) بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعاً خاصاً.

و الثالث لأن (٢) الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقره و ما يوجد بالفعل

١- بل يوجد فى الخارج أيضاً و لكن مرتباً لا- مكافئاً للصور النوعيه و حاصل الوجه الثانى أن الحركة لو كانت صورته منوعه قامت مقام الطبائع المنوعه و معلوم أن الجسم المطلق لا وجود له مكافئاً للطبائع فكذا بالنسبه إلى الحركة حينئذ فكيف يكون الجسم موضوعاً لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحركة، س ره

٢- هذا نظير الأول بناؤه على أن العرض لا- يقوم الجوهر النوعى و لا يقسم الجوهر الجيسى و الثالث بناؤه على أن ما بالقوه لا ينوع ما بالفعل، س ره

لا ينوع أمرا بالفعل.

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

### فصل (١٩) في حكمه مشرقه

اعلم أن الحركة لما كانت متحركه الشىء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فيجب أن يكون علتة القريبه أمرا غير ثابت الذات و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة (١) فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجددا بل سكونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمه له في الوجود بالذات و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيه غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودا و كل ما يكون من لوازم وجود الشىء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة (٢) من العوارض التحليليه- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهيه (٣) متجدد

- ١- البيان كما ترى مبنى على كون الحركة القطعيه موجوده فى الخارج و إلا- أمكن منعه مستندا إلى أن الذى فى الخارج هو الحركة التوسطيه و هى لثباتها و استمرارها- يمكن أن تقوم بأمر ثابت نظير ما ذكره فى ربط الحادث بالقديم، ط مد
- ٢- أى تجدد وجود الطبيعه من العوارض التحليليه أى اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الطبيعه و هو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمير فاعلها يعود إلى الحركة العرضيه التى هى من العوارض المفارقة المتأخره فى الوجود عن وجود معروضها- فالكلام من باب الاستخدام و ذلك لأن الحركة الجوهريه التى للطبيعه ذاتيه لا تعلق و قد صرح بأنه لا يتخلل الجعل بين وجود الطبيعه و ذلك اللازم، س ره
- ٣- المراد هنا و فيما بعد من ثبات الماهيه أن ليس التجدد فى مرتبه الماهيات الطبائع- لا- أن الثبات فى المرتبه ليرد أنها فى المرتبه لا ثابتة و لا متجدده، س ره

الوجود و ستعلم أن العله القريبه فى كل نوع من الحركه ليست إلا- الطبيعه و هى جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعا و هى (١) كمال أول لجسم طبيعى من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهويه و إن كان ثابت الماهيه و بهذا يفترق عن الحركه لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانى و جميع الجواهر الجسمانيه و سائر أعراضها (٢) فلكيه كانت أو عنصرية فما ذكر فى الفصل السابق من أن موضوع الحركه لا بد و أن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركه موضوعها بحسب الماهيه لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع (٣) الحركات الغير اللازمه فى الوجود كالنقله و الاستحاله و النمو و ما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركه مركب من ما بالقوه و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل و هو أن الموضوعيه و العروض إن كانا

١- فما ذكره فى الفصل السابق أن الحركه لا تنوع جوهرها جسمانيا يصح فى الحركات العرضيه لا الجوهرية فإن الصوره النوعيه للبساط لما كانت الحركه من ذاتيات حيثيتها الوجوديه و إن لم تكن ذاتيه لشيئيه ماهيتها صح أن الحركه الجوهرية منوعه لها،  
س ر ه

٢- هذا و ما سيجى ء من قوله أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمه فى الوجود- كالنقله و الاستحاله و النمو يدلان على أنه رحمه الله قائل بأن جميع المقولات متحركه بحركه الجوهر الموضوع لها و لازم ذلك كون الحركات غير اللازمه التى فى المقولات الأربع الأين و الوضع و الكم و الكيف غير مستند إلى محض طبيعه الجوهر المتحرك و لهذه المسأله فروع عجيبيه سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأوليه اللازمه و مسأله الحركه فى الحركه و كون الحركات اللازمه غايه الحركات غير اللازمه و كون جميع الماديات فى صراط التجرد، ط مد

٣- و لكن عنى بالثبات ما هو بالإضافة إلى أعراضه فإن الجسم المتحرك فى الأين أو الكيف مثلا ليس معه متجددا مثلهما كما أن سخونه النار ثابتة بالنسبه إلى تجدد سخونه الماء التدريجيه، س ر ه

فى الوجود كما فى الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها(١) مركب فى الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فى كل زمان الحركة و من أمر يكون(٢) بالقوه متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلى(٣) كما فى اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد و القوه و الفعلية جهة واحدة أى ما بالقوه عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر و كما أن ثبات الحركة عين تجددها- و قوتها على الشئ عين فعلية القوه على ذلك الشئ فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- و هى الطبيعه الكائنه فى الأجسام فإنه عين تجددها الذاتى و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقه الهيولى هى القوه و الاستعداد كما علمت و حقيقه الصوره الطبيعه لها الحدوث التجددى كما سينكشف لك زياده الانكشاف فللهيولى فى كل آن صوره أخرى بالاستعداد و لكل صوره هيولى أخرى(٤) يلزمها بالإيجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوه و تلك الهيولى أيضا مستعده لصوره أخرى غير الصوره التى توجبها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصوره على المادة ذاتا و تأخر هويتها الشخصيه عنها زمانا فللكل منهما تجدد و دوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

١- مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة و بالمركب مجموع الموصوف و الصفه و بالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم النوعى من جهة الوجود و الأصل المحفوظ و اتصال الحركة إذ الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و لما مر، س ره

٢- أى يكون به الجسم بالقوه متحركا، س ره

٣- هذا فى الحركة الجوهرية و تجدد الطبيعه و أراد بالاتحاد الاكتفاء بالقابل أى الموصوف لأن الذاتى لا يعلل، س ره

٤- لكن فرق بين الأخرى فى الموضوعين فإن الصوره الأخرى مغايره بالذات للصوره الأولى بمقتضى كون الصوره ما فيه التجدد و أما الهيولى الأخرى فمغايرتها للهيولى السابقه باعتبار مغايره الاستعدادات و كذا ما به الاستعدادات لأن هيولى العناصر مشتركه و هى الباقيه فى التبدلات و لأن موضوع الحركة لا بد من بقائها، س ره

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور في الجسم البسيط - ظن فيه صوره واحده مستمره لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصى لأنها متجدده متعاقبه (١) في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينه متفاصله ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

### فصل (٢٠) في إثبات الطبيعه لكل متحرك و أنها هي المبدأ القريب لكل حركه سواء كانت الحركه طبيعیه أو قسريه أو إراديه

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعه و أما إذا كانت قسريه فلأن القاسر العله المعده و المعد عله بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركه غير منقطعه بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعه أو الإراده و أما إذا كانت إراديه - فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعه و كثير من أولى البحث (٢) و إن زعموا أن النفس هي الفاعله القريبه للحركات المنسوبه إلى الإراده لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإراده و الشوق هو القوه المحركه للعضله و الأوتار و الرباطات و تلك القوه هي بعينها طبيعه تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعه إياها لأنها منبعثه عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حاله إلى حاله لا - يكون إلا - قوه فعليه قائمه به و هي المسماه بالطبيعه - فالمبدأ القريب للحركه الجسميه قوه جوهرية قائمه بالجسم إذ الأعراض كلها

١- و لازم ذلك أن هناك وجودا مستمرا واحدا سيالا ينتزع من حدوده المفروضه ماهيات عقليه كالإنسان و الحيوان و النبات و نحو ذلك، ط مد

٢- و المصنف قدس سره أيضا يقول إن النفس هي الفاعله لكل الأفاعيل و المدركه لكل المدركات لكونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لها مراتب إلا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره، س ره

تابعه للصوره المقومه و هى الطبيعه و لهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و قد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج (١) فلا بد و أن يكون فيه ميل طباعى فثبت أن مزاوول الحركه مطلقا لا يكون إلا- طبيعه و قد علمت أن مباشر الحركه أمر سيال متجدد الهويه و لو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعیه عنه لاستحاله صدور هذه الحركات الطبيعیه عنه لاستحاله صدور المتجدد عن الثابت و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعه ما لم تتغير لا يمكن أن تكون عله الحركه- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغايه المطلوبه فى الحركات الطبيعیه و كتجدد أحوال أخرى فى الحركات القسريه- و كتجدد الإيرادات و الأشواق الجزئيه المنبعثه عن النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثه لها على الحركه.

أقول ما ذكره غير مجد فى صحه ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها فى آخر الأمر ينتهى لا محاله إلى الطبيعه لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعه- و علمت أن النفس لا- تكون مبدأ الحركه إلا- باستخدام الطبيعه فالتجددات بأسرها منتهيه إلى الطبيعه معلوله لها فتجدد ما هى مبدأ له يستدعى تجددها البته.

فإن قيل إنهم صحوا (٢) استناد التغير كالحركه إلى الثابت كالطبيعه على زعمهم بأن أثبتوا فى كل حركه سلسلتين إحداهما سلسله أصل الحركه و الأخرى

١- خرج الميل لأنه مبدأ ثان، س ره

٢- الفرق بينه و بين سابقه غير خفى إذ فى السابق جعل مراتب القرب و البعد عله مطلقا لمراتب الحركه و أما فى حديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين عله من وجه لشطر من الأخرى و معلولا- له من وجه و الشارح المحقق لمقاصد الإشارات- صحح ذلك بأن الطبيعه و إن كانت أمرا ثابتا إلا أن الميل أمر يقبل الشده و الضعف فهو برزخ بين الطبيعه و الحركه لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضا يستند إلى الطبيعه، س ره

سلسله منتظمه من أحوال متوارده على الطبيعه كمراتب قرب و بعد من الغايه قالوا فالثابت كالطبيعه مع كل شطر من إحدى السلسلتين عله لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فى ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف فى استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام فى العله الموجهه للحركه لا فى العله المعده لها و لا بد فى كل معلول من عله مقتضيه لفرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصه لأجزاء الحركه العارضه للماده المستعده لها و كلامنا فى العله الموجهه لأصل الحركه فإن الحركه معلوله و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفك و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين عله للأخرى يلزم تقدم الشىء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعه جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجدده بين ماده شأنها القوه و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضه و الإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه فى حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محاله أنهما جميعا متأخرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعه علم أن الكلام فى لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعه و هذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسله فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسله واحده أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التى فرضوها سلسله أخرى هى ليست غير نفس الحركه فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركه جعلها وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدله سياله فى ذاتها و حقيقتها و هى الطبيعه لا غير لأن الجواهر العقليه هى فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقليه و أما من حيث تعلقها بالجسم فهى عين الطبيعه كما

سيجيء و أما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصوريه و أما نفس الحركة (١) فقد علمت أنه لا- هويه لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبه التجدد لا الذي به التجدد

١- أى الجوهرية و هي تجدد الطبيعه و إنا حملنا على الجوهرية لأن الحركة العرضيه نفس المعلول فلا يحتمل كونها عله لنفسها. إن قيل لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعيه و الذاتى لا يعلل كما تقولون أنتم فى تجدد الطبيعه فلا يثبت تجددها. قلت ما بالعرض لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات و الأعراض كلا تابعه محضه و منها الحركة العرضيه و التجدد العرضى بل هي أشد تبعيه لكونها أضعف فكما أن الأعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالآخره إلى جوهر كذلك التجددات العرضيه تنتهى بالآخره إلى جوهر- هو الطبيعه لأنها مبدأ الصفات و الأعراض و الصور النوعيه مبادئ الآثار اللواتى تختلف- و قد عرفوا الطبيعه بالمبدأ الأول للحركة و السكون الذاتيين. إن قلت أرادوا أنها المبدأ لوجودها. قلت مبدأ الوجود هو الله تعالى و هو الفاعل الإلهى و الطبيعون لا يعنون بالفاعل إلا مبدأ الحركة و الفواعل المباشره ليست إلا القوى و الطبائع عندهم فلو كان التجدد ذاتيا للحركة العرضيه و كان وجودها من الطبيعه كانت الطبيعه فاعلا إلهيا و هذا باطل بل هي فاعل طبيعى و من المبرهنات و المتفق عليها بل كاد أن يكون من البديهيات استناد الحركات إلى الأمر الداخلى المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستنده إلى الطبيعه و الوجود أجل من الاستناد إليها بخلاف ما إذا كان التجدد ذاتيا للطبيعه و وجود الطبيعه من الله إذ لا- مؤثر فى الوجود إلا- الله تعالى. و أيضا قسموا المحرك إلى محرك هو مفيد نفس الحركة و هو الطبيعه و إلى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المحركه و هو الفاعل المفارق و بالجملة يناخ راحله الذاتيه بباب الطبيعه و لدى فناء الجواهر،



## فصل (٢١) فى كيفية ربط المتغير بالثابت

فصل (٢١) فى كيفية ربط المتغير بالثابت (١) لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبقا بوجود متجدد آخر يكون عله تجدده فالكلام عائد فى تجدد عله و هكذا فى تجدد عله فىؤدى ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير فى ذات المبدأ الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول إن تجدد الشىء إن لم يكن صفه ذاتيه له ففى تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفه ذاتيه له ففى تجدده لا- يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا- شك فى وجود أمر حقيقته مستلزمه للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعه و عند القوم الحركه و الزمان و لكل شىء ثبات ما و فعليه ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شىء ثبات تجدده و فعليته فعليه قوته فلا- محاله يكون الفائض من الأول عليه- هذا النحو من الثبات و الفعليه كما أن لكل شىء نحا من الوحده و هى مساوقه للوجود و عينه فإذا كانت وحدته عين كثره ما بالقوه أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحده الكثره بأحد الوجهين و الذى من الموجودات ثباته عين التجدد هى الطبيعه و الذى فعليته عين القوه الهولى و الذى وحدته عين الكثره بالفعل هو العدد و الذى وحدته عين قوه الكثره هو الجسم و ما فيه فالطبيعه بما هى ثابتة مرتبطه إلى المبدأ الثابت و بما هى متجدده يرتبط إليها تجدد المتجددات- و حدوث الحادثات كما أن الهولى من حيث لها فعليه ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصوره إبداعا و من حيث إنها قوه و إمكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

١- أى ربط الطبيعه المتجدده به فاللام للمتغير للعهد الذكري و إنما حملنا على ذلك لأن كيفية ربط المتغير مطلقا بالثابت و ربط الحادث بالقديم قد مضى بالتفصيل، س ره

و الزوال فى الأمور الجسمانيه و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم ماده الإشكال التى أعت الفضلاء فى دفعه

## فصل (٢٢) فى نسبة الحركة إلى المقولات

### إشاره

إذا قلنا حركة فى مقوله كذا احتمال وجوها أربعة أحدها أن المقوله موضوع حقيقى لها(١) و الثانى أن الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقوله- الثالث أن المقوله جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقوله إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيرا على التدريج و الحق هو(٢) هذا القسم الأخير دون البواقي.

١- لو ذهب وهم إلى ذلك أو إلى الثالث كان من استعمال كلمه فى فإن قولنا الحركة فى الكيف من قبيل قولنا البياض فى العاج أو الإنسان فى الحيوان فإن كل نوع تحت جنسه لكن لعلك كنت مقروع السمع أن استعمال كلمه فى المواضع مختلفه فإن كون الشىء فى المحل بنحو و فى المكان بنحو آخر و فى الزمان بطور و الزمان فى الحركة بطور آخر و الحركة فى الزمان بنهج آخر و هكذا الوجود فى الماهيه و الماهيه فى الوجود و هو الله فى السماوات و الأرض و قس عليها، س ره

٢- هو حق بمعنى أنه ينتزع من مورد الحركة فى كل آن مفروض نوع من أنواع المقوله التى فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر فإن كانت الحركة فى مقوله عرضيه كان المتحرك الذى هو الجوهر متغيرا فيها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقوله عليه فى كل آن و إن كانت الحركة فى الجوهر كان المتحرك و الحركة واحدا فإن هذه الحركة لكونها فى الجوهر قائمه بنفسهما فنفسها أعنى الحركة قائمه بنفسها أعنى الجوهر فهو حركه و متحرك معا فإن شئت قلت إن الحركة و موضوعها فى الجوهر واحد و إن شئت قلت إن الحركة فى الجوهر لا- تحتاج إلى موضوع فإن الحركة فى الجوهر نحو من الوجود الجوهرى و لا موضوع للجوهر و بالجملة معنى الحركة فى مقوله الجوهر أن ينتزع من المورد فى كل آن نوع خاص مثلا- من الجوهر غير ما ينتزع فى الآن الآخر، ط مد

## أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت و إن حدثت فيه صفة زائده و ذاته باقيه كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته و صفاته غير ذاته (١) و قد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركة في المقدار فإن الشئ إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا- يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحاله التداخل و لأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان و كالمنا فيه و الثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شئ منهما و لا المجموع على ما كان أو لا (٢) و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعنى الهولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاضمه متتاليه على الجسم بلا نهايه بالقوه.

و اعلم أن الإمام الرازى لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرج إلى غير (٣) السواد و لأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

- ١- و إن كان الأصل و الخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثليين و التركيب في الأعراض مع أنها بسائط خارجيه، س ره
- ٢- بل لا- يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق و ذلك الفصل و الوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الأول إلا باعتبار الموضوع و الهولى فهي الموضوع لا المقدار إلا أن يرد الاتصال مع مفصل، س ره
- ٣- و الحال أن مراده من أن التسود يخرج السواد من نوعه أن السواد المطلق جنس و له عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الآخر و هكذا و الكل سوادات. ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر و هو أن التسود و اشتداد السواد لما كان معناه التوجه إلى السواد الشديد كان الخروج خروجا إلى السواد لا منه إلى غيره و الطرف الخفى الذى عنده سواد ينبغى أن يكون هو الحد الأخير من السواد لأنه فى غايه البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه إلى نوعه لا بالعكس، س ره

اشتداد السواد يخرج من نوعه و يكون للموضوع فى كل آن كلفه بسفطه واحده لكن الناس فسمون فمفيع الحدود المقاربه من السواد سوادا و فمفيع الحدود المقاربه من البفاض بفاضا و السواد المطلق فى الحفقه واحد و هو طرف خفى و البفاض كذلك و المتوسط كالممزج لكن فعرض لما ففرب من أحد الطرفين أن فنسب إلفه و الحس لا فمففز ففظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن ففجب طرد القول به فى الحركه المقدارفه.

أقول فساده مما لا ففخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدرى أى حد من حدود السواد سواد عنده (١) و البواقى كلها ففر سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود ففوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم ففكن سواد فأى شى ء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك فى المقدار فى كل آن مقدارا آخر بفر لا ففوجد مقدار واحد منهما فى زمانفن و إلا لم تكن الحركه فىه بأنه ففزم ففهم القول بتتالى الآنات قال و الذى وجدنا فى التعلفقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوه فىه نظر لأن الأنواع إن لم ففكن لها وجود فى الخارج لم ففكن لحرکه الجسم فى كلفه واحده وجود فى الخارج فالجسم لا ففكون متحركا بل ففكون

---

١- مع أن الكل سواد و مع أنه لا- طرف حققى للسواد السفال كما علمت سابقا أن الممتدات قاره كانت كالخط أو ففر قاره كالحركه و الزمان لا- جزء أول لها كان أولا- بتمامه و كان أولا حققفا أو ما دام صدق الممتد علىه ففجزأ فالسواد المتجدد كالحركه لا- جزء أخفر له ففكون طرفا خففا بل ففنحل ما فرض جزءا أخفرا له إلى أجزاء فأى جزء ففعد سوادا من ذلك الجزء ففر ففج بلا مرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا إلى حد ففقف كما حقق فى موضعه و ففنقل الكلام إلفه، س ره

ممكنا أن يتحرك و إن كانت موجوده بالفعل و قد دل الدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجد فى غير آن و هى متتاليه لا- يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه و التى هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوه بل هذا الشك يستدعى حلا أصفى و أشفى من هذا الكلام(١) و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا فى أثناء الحركه أمر وحدانى متوسط بين الحدود و ذلك مستمر و له فرد زمانى متصل تدريجى منطبق على زمان الحركه و لها أفراد آنيه وجودها بالقوه القريبه من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهيه فهاهنا لمطلق

١- هذا من طريقه هذا الإمام و إلا فلا شك لأهل الحق و الدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو أن يقال أ لم يقرع سمعكم قول الحكماء إن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل فنختار كما قال الشيخ فى التعليقات إن أنواع ما فيه الحركه بالقوه لكن ليست بالقوه الصرفه كما فى المبدأ حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركا متحركا بل إنما كانت بالقوه لأنها متصله و لأن كل حد من حدودها يستعقب شيئا كما مر و منها أنها بما هى ذوات مفاصل بالقوه و أما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصنف قدس سره أن هاهنا فردين مما فيه الحركه تلبس بهما بالفعل فعليه زمانيه و لكن أحدهما زمانيه لا- على وجه الانطباق على الزمان بل آنيه سياله- و الآخر زمانيه على وجه الانطباق فالأول فى الحركه الكيفيه مثلا- كالسخونه البسيطه السيله الوارده على الماء المسخن تدريجا و هى بمنزله الحركه التوسطيه و هى التوسط بين السخونات و الثانى فيها السخونه المتصله من المبدأ إلى المنتهى أى من السكون إلى السكون و هى أيضا بالفعل فعليه مترقبه من الأمر الزمانى و بحسبه و الأفراد الآنيه التى التزم أنها بالقوه و إن أرجع القوه و الفعل إلى الجمع و التفصيل هى الأفراد التى هى معيار التبدل أو كل فرد فى آن مغاير لفرد فى آن آخر و هنا أفراد أخرى أيضا بالقوه و هى أبعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمه فيه الواقعه بين كل آنين و منها أن المفاهيم المنتزعه التى فى المواضع الأخرى و قد وجدت هناك بوجودات متفرقه هنا بالقوه إذ بحسب مراتب الضعف و الشده و الأشديه و مراتب كل مرتبه منها يمكن أن ينتزع منها- مفاهيم مجهوله الفصول و التعينات و هذا معنى ما قال إن الوجود مقدم على الماهيه، س ره

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجوده بوجودات متمايزه آنيه و لا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنيه حيث يكون مصداقا لأنواع كثيره و هذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعانى الموجوده في النبات و الموجوده فيه التى كل منها يوجد على حده في موضوع آخر و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفه من المعانى بالقوه و كذا المقدار العظيم هذا حكمه و معنى بالقوه و بالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع و التفصيل ثم إن الحل الذى اعتمد عليه في هذا المقام أن للسواد في اشتداده تبدلات دفعيه للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له في كل آن فردا آخر و هكذا في الكم- و بالجمله لا- بد عنده من القول بنفى الحركة بالحقيقه في هاتين المقولتين. (١) أقول و هذا مما لا فائده فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في الأين و في الوضع أيضا إلا (٢) أن يرتكب فيه وجود الطفره التى يكذبها

١- لأنه أراد الإمام أن لا يلزم عليه تتالى الآنين أثبت بينهما زمانا لبقاء الفرد الزمانى مما فيه الحركة فوقع حينئذ في نفي الحركة إذ حين تلبس الموضوع بالفرد لا حركه إذ لا تبدل في ذلك الزمان لما فيه الحركة و لا فيما بين الزمان لأن الخروج فيه دفعى و الحركة هى الخروج تدريجا و لا بد أن يكون متصلا بلا تخلل سكون، س ره

٢- بيان لزومها أن للمتمكن حينئذ أين زمانا ثم يتبدل ذلك النوع أو الصنف إلى آخر تلبث فيه زمانا أيضا و بين الزمانين آن تحقيقا لمعنى التبدل إذ في ذلك الآن انتهى ذلك الأين و ابتداء هذا الأين و المكان و هو البعد متصل واحد و لم يوافق المتمكن في الآن ذلك الجزء من المكان إذ لا- أين بين ذينك الأينين أى لا نسبه له إلى المكان لأن الأين هو الهيئه الملزومه للنسبه إلى المكان و إذ لا- أين فلا- نسبه فلا- موافاه فلزم الطفره و أيضا لما كان الجزء الذى لا يتجزأ باطلا في أى متصل كان تحقق بين كل أين و أين أيون غير متناهيه فلو انتقل من أين إلى أين دفعه لطره عنها إذ لا يتمكن طيها إلا على الاتصال الزمانى،

الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

### و أما بطلان القسم الثاني

فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجر كون شىء موضوعا لعارض لم يجر كونه واسطه فى العروض إلا أن يعنى بكونه واسطه معنى آخر و هو كون الطبيعه المطلقه باعتبار وحده ما أى وحده كانت واسطه بينها و بين الموضوع كما ذكر فى الحركه المقداريه.

### و أما القسم الثالث

و هو كون المقوله جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعوا بأن الأين منه قار و منه غير قار و هو الحركه المكانيه و الكيف منه قار و منه سيال و هو الاستحاله و الكم منه قار و منه سيال و هو النمو و الذبول فالسيال من كل جنس هو الحركه و هذا غير صحيح بل الحق أن الحركه تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشىء لا الشىء القار لكن هاهنا شىء و هو أن ثبوت الحركه للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا- بما يحله بل هى من (١) العوارض التحليليه و العوارض التحليليه نسبتها إلى المعروض نسبه الفصل إلى الجنس و كذا الكلام فى نسبه السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و أن الكيف السيال حركه- بمعنى أن ما به الحركه عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.

ثم إن (٢) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفه بالسيالان و الثبات مخالفه نوعيه محتجين بأن السياليه داخله فى ماهيه السيال فيكون فى ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

- 
- ١- لما كان عدم الصحه بناؤه على أن الشىء حاله الخارجيه منه فكيف يكون نوعا منه- و أن الحركه كيف تكون كيفا أو كما أو غيرهما كان بناء الصحه على أن لا- يكون عارضا متأخر فى الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذى هو وجود الكيف- هو وجود الحركه و العروض بحسب العنوان لا غير، س ره
  - ٢- أى القائلين بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال و هكذا فى الباقي لا- القائلين بأن المقوله جنس الحركه و إلا- كانت المخالفه منحصره فى النوعيه و لا يدخل فيهم الفرقه الثانيه كما لا يخفى، س ره

و منهم من جعلها مخالفه بالعوارض لأنه كزياده خط على خط و الحجتان كالتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل في حقيقه الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على (١) ما احتجنا به و أما الثانيه فيرد عليها أنه ليس كل زياده غير منوع كزياده الفصول و كزياده الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعه لكن يجب أن يعلم كيفيه زياده الفصول و امتيازها عن زياده الخواص المميزه غير المنوعه و إذا بطلت الأقسام الثلاثه فتحقق الرابع - و هو أن المعنى بوقوع الحركه في مقوله أن يكون الموضوع متغيرا من نوع (٢) إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعا

### فصل (٢٣) في تعيين أن أي مقوله من المقولات تقع فيها الحركه و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركه لكونها ضعيفه الوجود تتعلق بأمر سته الفاعل و القابل و ما فيه الحركه و ما منه الحركه و ما إليه الحركه و الزمان أما تعلقها بالقابل فيينا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقه كما يتخالف مقوله أن يفعل و مقوله أن يفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحراره الصوره الناريه و زوجيه الأربعة و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط (٣) من حدها لأنها موافاه حدود بالقوه على الاتصال و ربما كان

- ١- من أن السيلان من العوارض التحليليه، س ره
- ٢- أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر و هو ظاهر، س ره
- ٣- قد مر أن الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالنقطه للخط و السكون للحركه و الآن للزمان و قد يطلق على الجزء الأول من الشيء و أنه ليس للمبتدآت قاره كانت أو غير قاره ابتداء حقيقى بهذا المعنى فاعلم أنه قد يقال المبدأ و المنتهى - أو ما منه و ما إليه على السكونين المكتنفين بالحركه و ليس المراد هاهنا هذا المعنى و لا مستنبط من حدها بل المراد الحد الأول و الأخير من حدود ما فيه الحركه كالفطور من الحراره و الشده الأخيره منها و كالتبنيه و السواد الحال ك الأخير في الحركه الكيفيه و قس عليها غيرها و كذا المراد هو الحدود الأخرى التي كل منها ما منه باعتبار و ما إليه باعتبار - سواء كانت في المنقطعه الطرفين أو غير المنقطعه كما في الحركات الفلكيه و هذا المعنى هو المستنبط من حدها و تعلقها به واضح و إن كان كل جزء يعد ما منه أو ما إليه يكون أجزاء - إذ كل جزء يتجزأ لا إلى حد يقف، س ره



ما منه و ما إليه ضدّين و ربما كانت أموراً متقابله بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعه و ربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار أن منه الحركه هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركه هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركه اليوميه إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسى عنده بالشخص (١) و الهويه بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجه فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسه إلى السابق و اللاحق كما في جميع الحدود الآتيه فإن كلا منها مبدأ لشيء و منتهى لشيء آخر و اعلم أن تسميه حدود الحركه الوضعيه الفلكيه بالنقط على (٢) المسامحه فإن تلك الحدود بالحقيقه أوضاع آنيه وجودها بالقوه إلا أنها قوه قريبه من الفعل أما تعلق الحركه بما فيه

١- و إن كان عينه بالنوع و الماهيه و القائل استعمل لفظ بعينه و معناه بشخصه و كيف يكون هو هو بشخصه و المعدوم لا يعاد بعينه و لا- تكرار في التجلي و لو كان الأمر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الأوضاع التي بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها و البداهه حاكمه ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهيه فكيف بجميع الأوضاع التي في حركته الدائمه، س ره

٢- أي التجوز وجهه أن كل وضع آنى بسيط فهو كالنقطه السيله، س ره

الحركة فهو ألتصق حتى ذهب جماعه إلى أنها(١) نفس المقوله التى وقعت فيه الحركة- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هى كما أشرنا إليه تتجدد تلك المقوله نعم هى(٢) بعينها(٣) مقوله أن يفعل إذا نسبت إلى القابل و مقوله أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل(٤) و لهذا يمتنع أن تقع الحركة فى شىء منهنما لأنها الخروج عن هيئته

١- فهى فى كل مقوله بحسبها فهى عندهم كالعالم عند من يقول إنه فى كل معلوم من مقوله ذلك المعلوم، س ره  
٢- هذا قول آخر فى أن الحركة من أى مقوله و هو القول بأن الحركة من حيث التحرك من مقوله أن يفعل و من حيث التحريك من مقوله أن يفعل و رأى المصنف قدس سره أن الحركة نحو من الوجود أى وجود عالم الطبيعه بشرائره إذ لا ساكن فى الطبيعه و السيلان نفذ فى وجودها و مقامها الأول لا فى الكمالات الثانيه و مقامها الثاني فقط- و ما ذكره هنا لا ينافى رأيه لأن التحرك و التحريك غير الحركة كما أن التسخن و التسخين غير السخونه و كل من مقوله، س ره  
٣- قد عرفت المناقشه فيه بأن الأجناس العاليه لا- تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالا و باعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلا و باعتبار أخذها مثلا فى نفسها أينا أو وضعها أو كيفا أو كما أو جوهرها اللهم إلا أن يراد أن تحقق الحركة فى مقوله من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيئته نسيبه هى أن يفعل و لقبالها هيئته نسيبه هى أن يفعل، ط مد

٤- محصل ما أفاده أنه لما كان معنى وقوع الحركة فى مقوله أن يرد على الموضوع فى كل آن فرد من المقوله غير ما يرد عليه فى الآين الآخر فالمقوله أفراد آنيه الوجود بالقوه و الحركة خروج الموضوع من فرد آنى بتركه إلى فرد آنى بأخذه كان لازم وقوع الحركة فى مقولتى أن يفعل و أن يفعل أيضا ذلك و كل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجى الوجود و الخروج من التدرىج إلى تدرىج آخر على نحو الاتصال إمعان فى التدرىج فإن الخروج تدريجى و اتخاذ التدرىج يجب أن يكون دفعه كما أن الجسم إذا تغير فى حال من أحواله فإنما هو متغير فى حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بمتغير فى تغيره فلو فرض فى هاتين المقولتين حركه لازم أولا أن يتوغل الجسم فى المقوله و يمعن فيها أى أن لا يأخذ فى الفعل بنفسه فإنه يدخل فيه تدريجا و لم يدخل فيه بعد فلم يأخذ مثلا فى التسخين و قد فرض أنه يسخن و ثانيا أن ينتقل عن التسخين التدريجى إلى غيره و لازمه أن يبرد مكان أن يسخن. لكن يرد عليه أن مقولتى أن يفعل و أن يفعل كما حددهما هو رحمه الله و غيره هيئته حاصله للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التى فى المورد و لو كانتا نفس الحركة لم يمكن فرض أفراد آنيه لها لبطلان المقوله بذلك و لو فرض لها أفراد تدريجيه غير منتهيه إلى آنيات لازم التشكيك فى الماهيه الذى لأجله اضطروا إلى فرض أفراد آنيه متوارده من المقوله إلى الموضوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجى فى جزءين متتاليين من الزمان. و الحق أن القول بوقوع الحركة فى مقوله الجوهر يستتبع القول بوقوعها فى جميع المقولات و المصنف رحمه الله و إن تنبه بوقوعها فيها و بذل الجهد فى كتبه فى بيانه و إقامه البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسأله المهمه التى تحول الفلسفه الإلهيه إلى أساس قيم جديد و له رحمه الله مع ذلك المنه على الباحثين من بعده فى هذا الشأن شكر الله سعيه. و التحقيق أن القول بوقوع الحركة فى الجوهر المادى مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف رحمه الله فى بعض ما أقامه من البراهين على حركه الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضيه التى هى من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهريه المستقله فكون الأعراض غير خارجه

الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركة بحركة موضوعها الجوهرى سياله بسيالنه و إن كنا نشاهدها ثابتة واقعه ساكنه كموضوعها فالجوهر المادى متحركه سياله فى جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقوليه كائنه ما كانت و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير معتبره. و التأمل الكافى يرشدك أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسه الواقعه- فى مقوله الكيف و الكم و الوضع و الأين المبحوث عنها فى مباحث الحركه من قبيل الحركه فى الحركه فللجوهر المادى مثلا حركه فى ذاته و جوهره و له حركه فى مكانه يتبع جوهره و تغير مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل ثم له حركه ثانيه بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الأول و على هذا القياس حركته فى الوضع و الكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفه أخر ستوافيك إن شاء الله تعالى فى الحواشى الآتيه، ط مد

و الترك لهيئه فهى يجب أن يكون خروجا عن هيئه قاره لأنها لو وقعت فى هيئه غير

قاره لما (١) كان خروجها عنها بل إمعانا فيها و بالجمله معنى الحركة فى مقوله عباره عن أن يكون للمتحرك فى كل آن فرد من تلك المقوله فلا- بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنيه بالقوه و ليس لتينك المقولتين فرد آنى مثلا(٢) إن وقعت الحركة فى التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم فى حاله تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركا فيه و إن كان فى أثناء حركته ترك التسخن فالحركة فى غير مقوله أن ينفعل و كذا لا يمكن الحركة فى مقوله متى و أما الإضافه فإنها و إن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافه غير مستقل بل الإضافه تابعه لوجود الطرفين فلا حركه فيها بالذات كما مر و كذا الجده فإن حركتها تابعه لحركه آنيه فى العمامه أو نحوها فلم يبق من المقولات التى يتصور فيها الحركة إلا- أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع و السكون يقابلها(٣) تقابل الضد أو العدم و تفصيله

- ١- لأن الهيئه الغير القاره لكل فرد منها أجزاء غير متناهيه ففى الآن لا يمكن للموضوع الخروج منها فليثبت فى كل منها زمانا فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها، س ره
- ٢- هذا علاوه على ما ذكر من أن الموضوع لا- يمكنه التخلص فى الآن و كان جاريا فى مراتب نفس التسخين و هذه العلاوه اجتماع الضدين فإنه على تجويز الحركة فى مقوله أن يفعل فليجز حركه الموضوع من نوع منه كالتسخين إلى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين فى آن إلى التبريد فى آن آخر إذ كل حد يفرض مما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصله فيه و لا بعد آن الوصول حاصله فيه و الحال أن التسخين فعل تدريجى لا يتم فى الآن فمع أن الموضوع مشتغل به بعد لا بد من ورود التبريد فى الآن الثانى كما هو مقتضى الحركة ثم التعبير فى ثانى الحال بالتسخن و التبرد باعتبار اللزوم للمحذور و إن ترك التسخين إذ لا يقتحم فى الآن فلم يكن الحركة فى مقوله أن يفعل هذا خلف، س ره
- ٣- بناء على أن يكون السكون قرار الشىء و ثبات الشىء كما أنه على تعريف المتكلم السكون بالكون الثانى فى المكان الأول يكون ضدا و إن قلنا إن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فهو عدم للملكه، س ره

فى كتاب الشفاء و لكن هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود لأن الذى هو عدم بالإطلاق ليس بوجود أصلاً و الجسم الذى ليس فيه الحركة و هو بالقوه متحرك فلا محاله له وصف زائد يتميز به عن غيره و لو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محاله له فاعل و قابل و ليس كعدم لا حاجه فى الاتصاف به إلى شىء كعدم القرنين فى الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوه بخلاف عدم المشى له فإنه يوجد عند ارتفاع عله المشى و له وجود بنحو من الأنحاء و له عله هى بعينها عله الوجود بالقوه و من هاهنا يعلم أن عله الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شئيه شىء فى شىء ما معين بحال ما معينه و هى كونه بالقوه

### فصل (٢٤) فى تحقيق وقوع الحركة فى كل واحد من هذه المقولات الخمس

#### أما الأين

فوجود الحركة فيه ظاهر

#### و كذا الوضع

فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه-

#### أما الجسم الذى لا يحيط به مكان

#### أشاره

كالجسم الأقصى الذى لا يحف به خلاء و لا ملء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محاله فى الوضع (١) إذ لا مكان له عندهم و أما الذى فى مكان فإما أن يبين كليته مكانه أو يلزم كليته المكان و يبين أجزاءه أجزاء المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه فى مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديره لكن المقوله التى فيها الحركة لا بد (٢) أن يقبل الاشتداد و

١- و إن كان له حيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبه إلى الأجسام الأخرى- إذ ليس من المجردات و أما عند المصنف فله مكان لأنه البعد، س ره

٢- و يدل على ذلك إجمالاً أن الموضوع المتحرك متوجه بحركته إلى غاية بها فعلية كماله و هى الكمال الثانى و الفعلية التامه للموضوع أما الحركة فكل حد من حدودها فهو كمال أول و فعلية بالنسبه إلى الحد السابق كما أنه قوه بالنسبه إلى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و فعلياته الناقصه نحو كماله الأخير و فعليته التامه و هذا تشكيك فى متن الحركة بما فيها من الاتصال و اختلاف الأجزاء هذا و يتفرع عليه امتناع الحركة من الشده إلى الضعف بالذات فإن لازمها

هو خروج الشئ   من الفعل  ل القوه تدريجا و الحركه خروج من القوه  ل الفعل تدريجا- و من هنا يظهر  ن الموارد التي يترآى فيها خلاف ذلك بتدرج شئ   من الشده  ل الضعف ف نما هو حركه بالعرض مقارنه لحركه  خرى بالذات مثال ذلك انتقاص حراره جسم بتدرجه  ل البروده مثلا فلا مفر هناك من القول بتبدل الحراره  ل عرض آخر تدريجا- يترآى فى صوره حركه الحراره من الشده  ل الضعف و تبدل  عراض و  ن كان مما يمنعه القوم غير  ن القول بكون  عراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم، س ره

الاستكمال و هذا فى الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس(١) و ذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركة فى الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هى نفس خروج الشىء من القوه إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواديته(٢) قالوا فليس فى الموضوع سوادان أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثليين فى موضوع واحد بل يكون له فى كل

- 
- ١- هذا صريح منه رحمه الله فى أنه لا يرى شيئا من أقسام الحركة خاليا من معنى التشكيك- و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشده إلى الضعف و كذا الحركة من مشابه إلى مشابه أى مع التساوى بين الأجزاء من حيث الشده و الضعف، ط مد
  - ٢- قد مر ذلك و لكن المقصود هناك أنه لا يمكن أن يكون السواد موضوعا للحركة الاستحاليه و هاهنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفيه و له وحده ضعيفه أى بالنسبه إلى السواد القار الذى هو بالفعل حيث إن ذلك السواد كالحركة أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و إن لم يلاحظ هذه النسبه فله وحده قويه و سيعه بالنسبه إلى كل واحد من السوادات كما مر و بالنسبه إلى السواد المتصل الزمانى لأن ذلك كالحركة التوسطيه و هذه كالحركة القطعيه التى هى فى الخيال عند القوم، س ره



حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصله هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زياده أو لا- يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفيه واحده سياله فظهر من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرج من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زياده عليه مضافه إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفيه واحده بسيطه أقول إذا فرضنا نقطه كراس مخروط يمر على سطح فها هنا نقطه واحده موجوده في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط و نقطه أخرى يتحد تلك النقطه الواحده بواحد واحد منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضه في الحدود فهكذا في كل حركة شىء كالنقطه السياله مستمره- و أشياء كنقط مفروضه من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شىء كالأصل مستمر و له وحده ضعيفه و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زياده و لكن بحسب التحليل في العقل (١) لا بحسب الخارج و من هذا يظهر أن السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هويه شخصيه واحده يستكمل في كل حين و قولهم إن الاشتداد يخرج من نوعه إلى نوع آخر منه و إن له في كل حد نوعا آخر لا ينافى ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوه و بحسب العقل لا- بحسب الخارج إذ بحسب الخارج- لا- يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهيه بالقوه و معنى بالقوه أن كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما أن النقط و الأجزاء في المسافه غير متميزه بالفعل (٢) و كل إنسان

١- حتى لا ينافى ما مضى من نفى الاثنيني الخارجيه، س ره

٢- و في الاستحاله و إن كان شىء كالأصل المحفوظ و أشياء زائده لكن المغايره كانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا و الفرق الآخر أن هناك ما هو كالأصل المحفوظ هو الفانى في الخصوصيات و هاهنا ما هي كالفروع فانيه في الأصل المحفوظ، س ره

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر.

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شىء من رائحه تجدد الذات في الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزماني - لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل و ستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم إن مغايره النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

### تنبيه و توضيح:

### اشاره

اعلم أن السواد مثلا- كما أوأمانا إليه من أول اشتداده إلى النهايه له هويه واحده اتصاليه و له في كل آن مفروض معنى نوعى آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرارة- أنواع متخالفه عند المشاءين فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثه.

### الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهايه موجوده بوجود واحد اتصالي

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق فى الخارج غير الماهيه بمعنى أن الأصل فى المتحققيه هو الوجود و الماهيه معنى كلى معقول من كل وجود منتزعه عنه محموله عليه متحده معه ضربا من الاتحاد- و لو كانت الماهيه موجوده و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم فى صورته الاشتداد(١) وجود أنواع بلا نهايه بالفعل متمايزه بعضها عن بعض

١- إذ الماهيه مثار الكثره و الاختلاف بالفعل و المفروض أن حيثيات ذواتها هى الأصل فى التحقق و الكثره بقدر قبول القسمه الغير المتناهيه بخلاف ما إذا كان الوجود أصلا فهو كخيظ ينظم شتاتها بل هى اعتباريه تحققها باعتبار المعبر ما دام يعتبر و لو بنى على ظاهر مذهب المشاءين من أن الوجود أصل و لكنه حقائق متباينه بتمام ذواتها البسيظه- لتم الاستدلال أيضا لأن التباين إنما هو فى موضع الكثره الوجوديه بالفعل و هنا وجود واحد لكنه متصل سيال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول و لذا أول كلامه، س ره

محصوره بين حاصرين و يلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

### و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حاله اشتداده أو تضعفه هويه واحده شخصيه

ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تدرج تحت أنواع كثيره و تتبدل عليه معانى ذاتيه و فصول منطقيه حسب تبدل الوجود في كماله أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجز مثله في الجوهر.

### و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم في الوهم

إلى سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لكل من أبعاضه المتصله حدوث في وقت معين و عدم في غيره و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض و الأفراد الآنيه فله وحده ساريه في الأعداد لأنها جامع لها بالقوه القريبه من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحاله إلى غايتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن و الناس في ذهول عن هذا- مع (١) أن حالهم بحسب الهويه مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحه و نور بصيره يرى كون ما هو الباقي و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه و لنصرف العنان إلى إثبات الحركه في الجوهر تميمًا لما سبق ذكره فيه.

١- لأن لوجودهم الشخصى مراتب من اللطائف السبع الإنسانيه فليفتنوا بأنفسهم- ثم ليتقلوا إلى الوجود المحيط البسيط فالأحكام الثلاثه المستنبطه أولها أصله الوجود و ثانيها التبدل الذاتى و التجدد الجوهرى و ثالثها التوحيد الخاصى و فى قوله و العجب إشاره إلى أنه إذا كان حال وحده عرض موقع التعجب فكيف حال النفس التى هى الآيه الكبرى- و أعجوبه الله العظمى رب زدنى فيك تحيرا، س ره

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتيه و له كماله و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الازدياد الكمي و مقابليهما قائلون بأن الحركة الواحده أمر شخصي في مسافه شخصيه لموضوع شخصي و استدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي و قابل شخصي بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حاله شخصيه يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئيه و إنما له أجزاء و حدود بالقوه- فنقول إذا جاز في الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا- نهايه بين طرفيها بالقوه- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده و استكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوه في كل آن يفرض و أما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفى الاشتداد الجوهرى(١) من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحاله لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهر آخر و كذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهيه بالفعل و هذا محال في الجوهر و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

---

١- هذا إشكال من جهه أنه كيف يكون شىء واحد أنواعا كثيره و كيف يكون شىء واحد جسما و مجردا في الذات فقط ثم في الذات و الفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لهم إشكال آخر من جهه عدم بقاء الموضوع و سينحل الجميع بعون الله تعالى، س ره

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركه انتهى.

فأقول فيه تحكم و مغالطه نشأت من الخلط بين الماهيه و الوجود و الاشتباه في أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذى مر لأن الوجود المتصل التدريجى الواحد أمر واحد زمانى و الاشتداد كماله في ذلك الوجود و التضعضف بخلافها و إن أريد به أن المعنى النوعى الذى قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقى وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفه المذكوره التى له في ذاته فنختار(١) أنه غير باق بتلك الصفه و لا يلزم منه حدوث جوهر آخر أى وجوده بل حدوث صفه أخرى ذاتيه له بالقوه القريبه من الفعل و ذلك لأجل كمالته أو تنقصه الوجوديين- فلا محاله يتبدل عليه صفات ذاتيه جوهرية و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهايه بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهيه بالقوه بحسب آنات مفروضه في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهايه بالقوه و المعنى لا بالفعل و الوجود و لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفى المسمى بالاستحاله و الكمى المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا و حركه كماله في نحو وجود الشئ ء سواء كان ما فيه الحركه كما أو كيفا أو جوهرًا- و دعوى الفرق بأن الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكم محض بلا حجه فإن

١- و في الشواهد الربويه اختار أن التجدد و عدم البقاء في جانب الوجود و البقاء- في جانب الماهيه و التوفيق أنه لاحظ هنا الأصل المحفوظ في درجات الوجود و أنها تفننات لوجود واحد شخصى لا- أنها تشخصات لوجود و في الماهيه اختلاف المفاهيم المنتزعه نوعًا- و لاحظ هناك في الوجود تفننات الوجود و في الماهيه القدر المشترك في المفاهيم فإن مفاهيم الألفاظ هى المعانى العامه كما أن الحيوان المعبر في تعريف مطلق الإنسان أعم من الطبيعى و البرزخى و الأخرى الصورى المثالى و المعنوى العقلى و الناطق أعم من الناطق بالقوه و من الناطق بالفعل كالعقل بالفعل و العقل الفعال و من الناطق بالدرك الفعلى أو الانفعالى، س ره

الأصل فى كل شىء هو وجوده و الماهيه تبع له كما مر مرارا و موضوع (١) كل حركه و إن وجب أن يكون باقيا بوجوده و تشخصه إلا أنه يكفى فى تشخص الموضوع الجسمانى أن يكون هناك ماده تشخص (٢) بوجود صورته ما و كيفيه ما و كميته ما

١- ما قدمه رحمه الله من الجواب عن الشبهه بكون الحركه شخصا واحدا ذا اتصال وحدانى و أن حدودها بما لها من التغير النوعى فى ماهيتها بالقوه لا- بالفعل كان يغنى عن الالتزام بموضوع ثابت فى الحركه إذ لو لا الوحده الاتصاليه فى الحركه لم ينفع بقاء الموضوع فى وحده الحركه كما لا يوجب وحده الموضوع وحده أعراضه المتفرقه المختلفه نوعا فى غير موارد الحركه و إنما يجب بقاء الموضوع فى الحركات العرضيه من الكيفيه و الكميته و الوضعيه و الأينيه لأنها أعراض وجودها للموضوع و تشخصها به و لا- معنى لتشخص عرض واحد شخصى بموضوعات كثيره سواء كان ذلك العرض ثابتا أو سيالا. و أما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج فى وحدته و شخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذى هو عين شخصيته فالجوهر المادى بما له من الحركه الجوهريه هو حركه و متحرك معا لأن نفسه التى هى حركه ثابتة لنفسه التى هى جوهر و لا معنى بالمتحرك إلا ما ثبت له الحركه و هذا على حد ٨٧ ما نقل عن بهمنيار أن الحرارة لو كانت جوهرًا- لكانت حارا و حراره معا فالحق أن الحركه إن احتاجت إلى موضوع ثابت فإنما تحتاج إليه فى الحركات العرضيه و أما الحركه الجوهريه فلا بل الحق الذى لا محيص عنه- بالنظر إلى ما نبهناك به من أن قاطبه المقولات العرضيه متحركه بتبع الحركه الجوهريه- هو أن يقال إن الحركات العرضيه تحتاج فى وحدتها و شخصيتها إلى موضوع جوهرى ذى وحده و شخصيه مسانخه لوحدها و شخصيتها السيلاله، ط مد

٢- إن قلت الشىء ما لم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص الماده بصوره ما و أيضا الشىء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورته ما عله لوجود الماده- قلت العله الحقيقيه لوجود الماده و تشخصها هى الواحد بالعدد الذى هو المفارق و أما الواحد بالعموم من الصوره فهو شريك العله و الشركه خفيفه المئونه فيكفيها ذلك خصوصا للهولى التى هى القوه المحضه كما أن العدم لما كان خفيف المئونه يكفيه الواحد بالعموم و هو القدر المشترك من رفعات العلل الناقصه عند اجتماع رفعات منها كما مر و لنا أن نقول- المراد بصوره ما الصوره الدهريه و عمومها و كليتها بمعنى السعه و الحيطه الخارجيه- و منزلتها من الصور المعينه منزله الحركه التوسطيه من القطعيه و الآن السيلال من الزمان- و أيضا قد أشار قدس سره إلى أن المراد بالصوره الجسميه هى النوع منها لا الفرد المنتشر و لا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظا لا من حيث التحقق و لا الجنس الفانى فى المتخالفات الفصليه إذ هو ماهيه ناقصه لأنه بعض الماهيه و أنه مبهمه و الكلى الطبيعى و لا سيما النوع- إذ هو طبيعه تامه متحصله موجود فى الخارج، س ره

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها (١) أ و لا- ترى أن تبدل الصورة على مادة واحده يكون وحدتها مستفاده من واحد بالعموم و هي صورته ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاه في كل آن إلى صورته أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصوره ما لا يعينها و استناد كل صورته شخصيه بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسميه و هي نوع (٢) أي الجسم بالمعنى الذى هو ماده غير محموله و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذى يحمل على الأجسام

١- هذا ما ذكره في عله الهيولى الفاعليه بالبناء على نظريه الكون و الفساد و أما بناء على القول بالحركه الجوهريه فالصور المتوارده على الهيولى غير منفصله بعضها عن بعض بل هي جميعا متصل واحد حافظ لفعليه الهيولى و هذه الصوره و تلك الصوره- حدود عقليه لهذا الوجود السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفه في الحركه الأينيه و هي أجزاء بالقوه في الحركه المتصله الواحده و سيجى ء تمام الكلام في مباحث ماده و الصوره إن شاء الله، ط مد ظله

٢- إلى قوله فليجز جملة معترضه و الغرض منها أن الجسميه التى قلنا إنها محصله للهيولى و مبقية لها هي الجسم النوعى أى ما هو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده و يقال له الجسم بالمعنى الذى هو ماده و لم ترد بها الجسم الجنسى لأنه مبهم لأنه المقول على الكثره- المختلفه الحقائق فهو فى الناطق ناطق و فى الصاهل صاهل و هكذا فى كل بحسبه لأنه محمول عليها و كذا على الجسم بالمعنى الأول و الحمل هو الاتحاد فى الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى و لا وحدتها إليه، س ره

المتخالفه إذ الجسميه بهذا الاعتبار جنس فليجز (١) مثل ذلك في النوعيات الصوريه- التي مادتها (٢) القريبه نفس الجسميه الطبيعيه و بذلك ينحل إشكال الحركه في مقوله الكم الذى اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراق و متابعه- حيث قالوا إضافه مقدار إلى (٣) مقدار آخر يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء

- ١- أى بالطريق الأولى لأن الصورة النوعيه أشد تحصلا من الجسميه و الهیولی المجسمه أقرب إلى الوحده و البقاء، س ره
- ٢- فيه إشاره إلى أنه لما كان تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما أمكن إثبات طبيعه الحركه الجوهريه بأن يقال إن الهیولی الثانيه موضوع باق و هو الصورة الجسميه و الهیولی المجسمه و الصورة المنوعه المتجدده سياله و ليس كل جوهر سيالا كالعقول و النفوس المجرده باعتبار ذواتها، س ره
- ٣- و ذلك لأنه قدر الشىء لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدرا آخر و كذا بانفصال قدر منه و لذا قالوا الكم قابل القسمة الوهميه لا- القسمة الانفكايه لأن الانفكايه تعدم المقدار إنما الهیولی قابله للقسمة الانفكايه إذ هي شىء لا يصادمه الانفصال و الاتصال- و غير مرهون بمقدار و إذا قيل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا- باعتبار نفس المقدار لبطاطه الأعراض فى الخارج ثم هنا ضميمة أخرى- و هي أنه إذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين و إنما قلنا لم يبق الجسم المعين لأن تفاوت الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى بالإطلاق و التعيين لأن المتقاطعه على زوايا قوائم إذا أخذ مطلقا غير ملحوظ متناهيًا أو غير متناه و إذا لوحظ متناهيًا الامتداد القابل للخطوط الثلاثه لم يكن ملحوظا بمقدار مخصوص و لا- ممسوحا بمساحه معينه فهو جسم طبيعى و إذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص و ممسوحا بمساحه معينه كان جسما تعليميا و لعدم أخذ التناهى فى حد الجسم ليس ذاتيا له غنيا عن البرهان ٨٩ فكما قال الشيخ من تصور جسما غير متناه فقد تصور جسما لا جسما لا جسما و إلى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسميه المجرده عن الزوائد الصوريه إلى قوله يقتضى مقدارا معينا و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهرى و بالإضافه و الانفصال ما هما فى جواهر الأجزاء بالتحليل و التبديل فى التغذية للموضوع و فى الشفاء أيضا كثيرا ما يطلق المقدار عليه، س ره



مقدارى عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فى النبات بل فى الحيوان لهذه الحركة (١) حيث قال فى بعض رسائله المكتوبه إلى بعض تلاميذه- و قد سأله عن هذه المسأله بهذه العبارة أما الشىء الثابت فى الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان و لى فى الأصول المشرقيه خوض عظيم فى التشكيك ثم فى الكشف- و أما فى النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابل الثبات غير متناهى القسمة بالقوه (٢) و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذيه فلعل الصوره الواحده يكون لها أن يكتسبها ماده و أكثر منها- و كيف يصح هذا و الصوره الواحده معينه لماده واحد و لعل الصوره (٣) الواحده محفوظه فى ماده واحد أولى يثبت إلى آخر مده بقاء الشخص و كيف يكون هذا

- 
- ١- إذ القوى الحيوانيه ليست مجردة بل منطبعه فى الروح البخارى عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شىء و هذه كلها متغيره و التغير فى النبات أظهر إذ لا حس و لا حركه بالإراداه فيه و هما كاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلك العالم و لهذا ترقى، س ره
  - ٢- هذه القوه باعتبار أن المفروض هو الحركه و أما باعتبار عدم شىء ثابت و أصل محفوظ فيه فهى بالفعل كما قال و ليس قطع أولى من قطع كيف و لو كانت بالقوه لم يكن إلا واحدا بالعدد إذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه و هل هذا حينئذ إلا لقبول شبر من البعد القار للقسمة الغير المتناهيه، س ره
  - ٣- لما ذكر أولا أن الصوره الواحده تستدعى ماده واحد فكيف يكتسى المواد الكثيره الحاصله بالتغذيه صوره واحد أبدي هذا الاحتمال و هو أن الماده القريبه و إن كانت كثيره إلا أن الماده الأولى واحد ثم عدل عنه و دفعه بأن الصوره لما كانت حاله حلولا سريانيا كيف كانت واحد مع تعدد محلها القريب المسرى فيه و المراد بالصوره هى النوعيه كما عبر عنها فى الدفع بالقوه، س ره

و أجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهه الأجزاء أكثر مما كان و القوه ساريه فى الجميع ليس قوه البعض أولى من أن يكون الصوره الأصلية- دون قوه البعض الآخر فلعل قوه السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن (١) نسبتها إلى السابق كنسبه الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد فى الحقيقه بل كل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل (٢) بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض (٣) منه التالى شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس (٤) و لعل هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل فى نفسه أو لعل (٥) للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا أو لعل (٦) المتشابه

١- أى النسبتان متساويتان فى أنهما حلول سريانى و ليس شىء منهما حلولا- طريانيا- إذ الطريانى إنما هو فى الاعتباريات كالإضافات و غيرها و لا لشىء من القوتين تجرد و لو برزخيا حتى يبقى فكما يزول قوه اللاحق بزواله كذلك قوه السابق، س ره

٢- أى اتصالا إضافيا لتطرق المفصل إذ لو كان حقيقيا لم يتعدد و كيف يتحقق الاتصال الحقيقى و لم يثبت موضوع باق و إنما لم يتعرض لإبطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره أولا فإنه تتالى الآنات و الآنيات، س ره

٣- كلمه من نشيئه أى يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثانى، س ره

٤- لأنها تنقسم إلى أجزاء أصلية متخلقه من نطف آبائها و أمهاتها كالعظام و الأعصاب و الرباطات و نحوها و أجزاء متكونه من الدم كاللحوم و الشحوم و نحوها و إذا بطل الأولى بطل الثانى و لا عكس و فى النبات و قليل من الحيوانات هذا غير معلوم، س ره

٥- إشاره إلى الأرباب الأنواع القائل بها الإشراقيون و فى سفر النفس قال بعد ذكر هذه العبارة من الشيخ إنه الحق و قد ذكره الشيخ و لم يثبت فيه، س ره

٦- هذا كالأستثناء من قوله و لا يصح فى النبات إلخ أى الأجزاء و إن كانت متشابهه فى الحس إلا أن بعضها كالأصول و بعضها كالزوائد بحسب الحقيقه فكما يصح فى الحيوان أجزاء أصلية و أجزاء غير أصلية يصح فى النبات أيضا، س ره

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة و الجوهر (١) الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامها لا يعدمه مع ذلك اتصالاً و فيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك و حائل إذا حام حوالها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عيننا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا يئأس من روح الله انتهى كلامه.

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

١- أى الهيولى الأولى في السلسلة الصعوديه و مقصوده أنه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهيولى الأولى لم يمكن لأنها و إن كانت محفوظة في التبدلات لكنها ضعيفه الوجود و الوحده و هي منقسمه أى متعددة بتعدد الصور الحادثة فيها و هي مع المتصل الواحد متصله واحده و مع المتصل المتعدد متعددة و لا يعدمها الانقسام أى تعدد الصور الحادثة لأجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهيولى عن الصور و الجواب أن للهيولى وحدتين وحده مكتسبه من الصورة و هي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد و وحده ذاتيه تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد و لا يصادمها الفصل- كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و أنها الباقية في الأحوال و سيصرح المصنف قدس سره أنها الموضوع في التخلخل و التكاثر و مضى أنها الموضوع لسيلان الطبع، س ره

بلا- ماده طبيعیه بحسب الوهم (١) أو الجسمیه المجرده عن الزوائد الصوريه لأن وجودها الشخصى بما هي جسمیه فقط يقتضى مقداراً معيناً و أما الجسم الطبيعى النوعى المتقوم من الجسمیه و صوره أخرى ينحفظ نوعه بالصوره المعينه المنوعه التى هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمیه ما التى بإزاء جنسه القريب و الجنس يعتبر مبهما و الفصل محصلاً فتبدل آحاد الجنس و الماده لا يقدح فى بقاء الموضوع ما دامت الصوره باقيه (٢) و قولهم انضمام شىء مقدارى إلى شىء مقدارى يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر و غير صحيح إذا كانا بالقوه إضافه تدريجيه

### فصل (٢٥) فى توضيح ما ذكرنا فى تحقيق الحركه الكميّه

#### اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدّه معان فله تماميه بما هو

كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين و باقى المقومات لماهيه من الأجناس و الفصول التى (٣) هي من لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبره فيه على الخصوص

١- كما هو مقتضى دليل الفصل و الوصل المثبت للهولى و زياده الصور النوعيه على الجسميه إنما هي بحسب المرتبه لا مرتبه الماهيه فقط بل بحسب الوجود أيضاً فإن الصوره الجسميه موجوده بوجود خارجى و الصوره النوعيه موجوده بوجود آخر مرتباً لا متكائناً كما فى الصور النوعيه كل بالقياس إلى الأخرى و ذلك لأنه لا صوره جسميه فارغه عن صوره نوعيه فلكيه أو عنصريه بسيطه أو مركبه، س ره

٢- جواب آخر بأن ما قالوا إنما هو فى انضمام المقادير الساكنه لا المتحرك أى ما فيها الحركه، س ره

٣- يعنى أنها بالنسبه إلى الوجود الحقيقى كلها عوارض لوازم إنما كونها أجناساً و فصولاً و بالجمله كونها أجزاء بالنسبه إلى شئيه الماهيه بما هي و إنما لا يقدح تبدلها و زوالها مع بقاء الفصل الأخير لأنه جامع للكاملات الأول و الثانى للمتواتر و الفصل الحقيقى عنده قدس سره الوجود الحقيقى الذى هو حيثيه الوحده و البساطه، س ره

فتبدلها لا- يقدر في بقاء ذاته فالإتصال و قبول الأبعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذى هو به ماده و هو فى ذاته نوع برأسه و له قوه كالهولى الأولى إذ هى قوه الإتصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط و كذلك النامى فصل للجسم النامى و به تماميه ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسميه بل هى مبدأ قوته و حامل إمكانه فلا- جرم تبدل أفراد الجسميه لا- يوجب تبدل ذات الجوهر النامى لأنها معتبره فيه على وجه العموم و الإطلاق لا- على وجه الخصوصيه و التقييد و هكذا حكم الحيوان و تقومه من النامى و الحساس- و كذا كل ما يتقوم وجوده من شىء كالماده و من شىء كالصوره مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامى إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامى بشخصه فهو بما هو جسم طبيعى مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبيعى نام لم ينعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسميه فى أى فرد تحققت على الإتصال الوجودى و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسه- ففى سن الشيخوخه يزول كثير من القوى النباتيه و الشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعده و تقررت لديك فقد علمت بوجود الحركه فى الكم و أن الموضوع فى النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعى(١) و أما فى التخلخل و التكاثف

١- التفرقه بين الموضوعين أن بقاء الهولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقيه فى التحولات و عدم علاقتها بخصوصيه و بقاء الجسم هنا أخفى لأن تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالإطلاق و التعيين لا غير و ثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعى خفى عند الوهم و باعتبار الوجود الدهرى أخفى عنده بل عند العقل الجزئى فلا يدعن بخلاف المنوع فى النامى و الذابل لطيه مراتب الأجسام البسيطة و المركبه الناقصه و التامه المعدنيه و النباتيه و لو لا ذلك لجاز جعل الهولى فى الموضوعين موضوعا كما فى الحركه الجوهريه بل فى سائر الحركات العرضيه- لا محل التحولات و التغيرات جميعا و القبول شأنها و جاز أيضا جعل الجسم النوعى فيهما موضوعا إذ فى الجسم البسيط فصل منوع، س ره

فهى الهيولى الأولى و علمت أيضا أن جوهريات الأشياء الواقعة فى عالم الكون و هو جملة ما فى عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظا فيها شىء كالأصل و العمود و هو كوجود الفصل الأخير فى الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعانى المسماه بذاتيات هذا النوع التى تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفه بالماهيه (١) فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كماله فى الوجود يوجد له مجتمعه كل ما يوجد فى الأنواع- التى دونها فى الفضيله الوجوديه متفرقه لأن هذا تمام تلك الأنواع و تمام (٢) الشىء مشتمل عليه مع ما يزيد و نحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتيه فى جميع الطبائع الجسمانيه كما سيتضح زياده الاتضاح بالبراهين فلا جرم (٣) حكمنا أيضا بأن لكل طبيعه فلكيه أو عنصريه جوهرًا عقليا ثابتا كالأصل و جوهرًا يتبدل وجوده و نسبه ذلك الجوهر العقلى إلى هذه الطبيعه الجسمانيه كنسبه التمام إلى النقص و نسبه الأصل إلى الفرع و الله أقرب إلينا من كل قريب و تلك الجواهر العقلية بمنزله أضواء و أشعه للنور الأول الواجبى لأنها صور ما فى علم الله و ليست لها وجودات

١- الفصل الأخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال و نعم ما قال الأقدمون فى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق مائت و مرادهم بالموت الموت الاختيارى و اعلم أن الفصل الأخير للإنسان الكامل هو الذى ينحفظ و يثبت به جملة السيلالات و الداثرات- لأن جميع الفصول للأنواع الجوهرية بالنسبه إليه أجناس و كل الصور التى لها بالنسبه إليه مواد فهو صورته الصور و فصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها، س ره

٢- فإن الفصول فى صراط الإنسان إلى الفصل الأخير على سبيل التغير الاستكمالى- لا- على سبيل الخلع و اللبس فليس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح و لا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان و هكذا إلى ما شاء الله تبارك و تعالى، س ره

٣- وجه آخر لبقاء الموضوع فى الحركة الجوهرية من حيث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثابت من جهه و جهها إلى أرباب الأنواع، س ره

مستقله بأنفسها لأنفسها و إنما هي وجودات متعلقه الذوات بالحق مثال ذلك الصور(١) العلميه التي توجد في أذهاننا و لهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمأز عنه طبائع القاصرين و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم و الكيف يجوز في الصور الجسمانيه و كما أن كلا من هذه الأعراض القاره و غير القاره المسماه بالمشخصات معتبره في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبره على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين و المتبدل منه خصوصيات الحدود المعينه فكذا الحال في الجوهر الصوري و كما(٢) أن

١- إذ لا نفسيه لها إنما هي روابط للنفس الناطقه و لعلك تقول إدراك الكلي العقلي عنده قدس سره بمشاهده رب النوع في عالم الإبداع فكيف يكون مثالا قلت المثاليه على المشهور و لو بنينا على مذهبه فما دام المشاهده عن بعد مثال لما شوهد عن قرب بكثره المرآوده إلى عالم العقل مره بعد أولى و كره غب أخرى على أن المثال عام لشموله المحسوس الظاهر و الباطن و المعقول، س ره

٢- وجه آخر لبقاء الموضوع من جهه ما فيه الحركة و الغرض أن هذه المذكورات التي بعضها من جهه الفاعل و بعضها من جهه القابل و بعضها من جهه نفس المقبول و بعضها من جهه ما فيه كل منها ما به البقاء و الوحده الشخصيه للموضوع و الموضوع هو الهيولى و لما توهم أن الصوره الطبيعیه سياله فلم تكن هي ما به البقاء و الوحده و الشخصيه للهيولى في الحركة الجوهرية و لا الكميّه تعرض لدفعه بأن للجوهر الصوري أيضا فردا مستمرا زمانيا لا على وجه الانطباق على الزمان كالحركة التوسطيه و فردا زمانيا منطبقا عليه كالحركة القطعيه متصلًا بالذات و الاتصال الوحداني مساوق للوحده الشخصيه فالحاصل أنه ما يفعل ما به الكثره الواحد مع ما به الوحده الكثير للهيولى و أى تحكم له عليه فالوحده في كل موضع أبهر و أقهر و الكثره أضعف و أندر و لو لم تكن إلا تقوم الهيولى بذلك المفارق الواحد بالعدد لكفى كيف و ما به الوحده حاصله من جهات أخرى، س ره

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدأ و المنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذى هو موضوع هذه الحركة فإن المتحرك فى السواد- لا بد أن يكون جسما أسود لا- غير و له حدود مخصوصه غير متناهيه بالقوه بين طرفين- متخالفه بالمعنى و الماهيه عندهم فكذلك للجوهر الصورى عند استكمالها التدريجى- كون واحد زمانى مستمر باعتبار و متصل تدريجى باعتبار و له حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زمانى و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين الهويه الشخصيه عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمه و لو لم يكن الحركة متصله واحده- كان الحكم بأن السواد فى اشتداده غير باق حقا و كذا فى الصوره الجوهريه عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شىء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجه صفات ذاتيه كلييه و اتفقت له مع وحدته معان مختلفه- منتزعه عنه متحده معه ضربا من الاتحاد.

### تفريع فالحركه بمنزله شخص روحه الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر

تفريع فالحركه بمنزله شخص روحه (١) الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعه بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

١- أى الحركات الأربع العرضيه بمنزله جسد روحها الحركة الجوهريه أى تجدد الطبيعه كما أن الزمان بمنزله جسد روحه الحركة الدهريه و الدهر روح السرمد- و نسبه الأوعيه بعضها إلى بعض نسبه ذويها فكما أن الموجود السرمدى محيط بالدهرى و الزمانى كذلك السرمدى محيط بالأوعيه الأخرى و الدهر بالنسبه إلى الزمان بشرائره- كاليوم بالنسبه إلى ساعاته و دقائقه و ثوانيه بل كالآن السيال بالنسبه إلى الزمان و كذا السرمد بالنسبه إلى مراتب الدهر من أيمنه الأعلى و الأسفل و أيسره الأعلى و الأسفل- و الغرض أن المتجددات من الحركات و الأوقات ثابتات بالنسبه إلى المفارقات و مبدأ المفارقات و المقارنات، س ر ه





و الأخرى كرها (١) و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعیه تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماه بالطبيعيه كمبادئ الحركات الطبيعیه الكيفيه و الكميّه من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحاله و النمو و التوليد و غيرها و هي التي تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماه بالاختياريه كمبادئ الحركات

١- الأولى أن يقال و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم أحدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التي تدور مع النفس حيثما دارت و هي التي معها في البرازخ و الآخره الصوريه و ثانيهما ما كان التسخير لها عرضا كالمشاعر الطبيعیه الدنيويه لكنه قدس سره عينهما بمبادئ الحركات الكميّه و الكيفيه و بمبادئ الحركات الأينيه و الوضعيه و قد أشار إلى ذلك الأولى في آخر كلامه بقوله و هذه الطبيعیه المطيعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها إلخ و أما على ما ذكره قدس سره من مبادئ الحركات فلعلك تعترض بأنها نفس الطبيعیه التي مضى ذكرها كما قال لو استحالت الطبيعیه محرکه إلخ فتلك كانت مبدأ الحركه و هذه أيضا مبدأ الحركات فالضربان الضربان بل الطبيعیه المحركه للأعضاء بعينها مبادئ الحركات الاختياريه لأنها القوى المنبثه في العضلات و الجواب التفرقه بأحد وجهين أحدهما أن المراد بالطبيعیه في قوله لو استحالت الطبيعیه طبائع عناصر البدن بخلاف المبادئ هاهنا و ثانيهما أن المراد بالطبيعیه هناك الأصل المحفوظ في القوى المنطبعه الجماديه و النباتيه و المحركه الحيوانيه المنبثه في العضلات- و المراد بالمبادئ هاهنا بعض المراتب و الفروع و هذا نظير ما اخترناه في النفس الحيوانيه- حيث قال بعضهم هي مجموع القوى المدركه و المحركه من الحيوان و قد علمت أن لا- وجود لمجموع على حده و قيل هي الوهم لأنه الرئيس الأشرف من سائر القوى و الحق أنها الأصل المحفوظ في جميع القوى الحيوانيه الجامعه لها بنحو أبسط و أعلى و في كل منها بحسبها، س ره

الاختيارية الأينية و الوضعيه كالكتابه و المشى و القعود و القيام(١) و هى التى تخدمها كرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانيه- و لها بما هى نفس عقليه جنود(٢) و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا و رضا و هى كمبادئ الإدراكات الوهميه و الخياليه و الحسيه و مبادئ الأشواق و الإرادات الحيوانيه و النطقيه و هذه الطبيعه(٣) المطيعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها باقيه مع النفس و الأخرى بئده هالكه و فى هذا سر المعاد الجسمانى- كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى

١- الكره و القسر باعتبار الوهم و الخيال و استعمال الرويه و إلا فمبادئ الحركات بضربيها لا تتفاوت فى أنها بما هى هى قسمان مجبوره و مجبوره فمبدأ الجذب و الدفع و غيرهما يضعف و الضعف كالإعياء و مبدأ المشى أيضا لا بد فيه من مجبول الطاعه كيف و يبقى مع النفس فى الآخره فمقصوده قدس سره من التفرقه بقوله و لها ضربان التنظير الأولى بالنسبه إلى الثانيه مجبوله و الثانيه مجبوره، س ره

٢- هذه الجنود بما هى مغياه فى أفعالها بغايات عقليه غير وهميه جنود العقل و إلا فالمدركه الظاهره و الباطنيه كلها جنود النفس الحيوانيه كالمحركه كما أن المحركه بذلك القيد من جنود العقل و الدليل على اعتبار تلك الحثيه عدها مبادئ الإدراكات الوهميه- و الخياليه من جنوده مع أنهما لم يدعنا و لم يسجدا للعقل، س ره

٣- هذه طبيعه للبدن المثالى كالقوه المنبثه فى العضلات للبدن الطبيعى و القوى التى من صقع النفس التى هى أحد الضربين قواه و هو مطرحها و مهبط أنوارها فبطل قول من ينكر المعاد الجسمانى و يقتصر على الروحاني متشبثا بأن المدركات الجزئيه الجسمانيه- تستدعى المدارك الجزئيه و قد انحلت و قشعت بانحلال البدن و تفرقه إذ للنفس بصر و سمع و مشاعر أخرى غير ما للبدن كما لها بدن أخرى، س ره

## فصل (٢٦) فى استئناف برهان آخر على وقوع الحركه فى الجوهر

### اشاره

اعلم أن الطبيعه الموجوده فى الجسم لا تفيد شيئاً من الأمور الطبيعیه (١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل فى جسمها لكان لها فعل من دون وساطه الجسم- و التالى باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالى فلأنها قوه جسمانيه و لو فعلت من غير وساطه الجسم لم تكن جسمانيه بل مجردة و أما بيان حقيه الملازمه فلأن الطبائع و القوى لا تفعل إلا بمشاركه ماده و الوضع و برهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشىء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجداً فكونه موجداً متفرع على كونه موجوداً فالشىء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالماده فكذلك نحو إيجاد متقوم بها ثم إن وجود الماده وجود وضعى و توسطها فى فعل أو انفعال عباره عن توسط وضعها فى ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوه فعل بدون مشاركه الوضع لكانت مستغنيه عن الماده فى فعلها- و كل مستغن عنها فى الفعل مستغن فى الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف و يلزم من هذا أن لا يكون للطبيعه فعل فى نفس الماده التى وجدت فيها إذ لا وضع للماده بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حل فى ذاتها و إلا لكان لذى الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل الماده أو يفعل فى الماده فيمتنع أن يكون وجودها مادياً فالطبيعه الجسمانيه يمتنع أن يكون لها فعل فى مادتها و إلا لتقدمت الماده الشخصيه على الماده

١- أقول فيه أولاً- أن هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل كإبطالها على ما هو مذهب بعض الملمين اللهم إلا أن يتخلص عن ذلك بأنها و إن ليس لها تأثير فى محالها- إلا أن لها تأثيراً فى الموارد المنفصله عنها أو بما ذكر فى الآخر أن فيض الوجود يمر عليها بواسطه الطبيعه و ثانياً أن اشتراط الوضع لتحصيل الربط و العلاقه بين المؤثر و المتأثر و أیه علاقه أشد من العلاقه الاتحاديه التى بين القوه و محلها سيما أن الفاعليه عنده و عند أكثر المتألهين هى التشؤن و لنعم ما قال المصنف قدس سره فى سفر النفس إن الوضع فى حصول الفعل و الانفعال فى الجسمانيات بمنزله القرب المعنوى فى استجلاب الفيض فى الروحانيات- و فى المبدأ و المعاد قال لا- يشترط البيئونه بين الفاعل و المنفعل كما فى فاعليه الصوره بالنسبه إلى الماده فاشتراط الوضع لفاعليه القوه فى غير مادتها و أما فى ماده نفسها فلاجل خذ الغايات و دع المبادئ و ثالثاً أنه لو تنزلنا قلنا يكفى فى ماديه الفعل و وضعيه نفس الماده التى هى محل القوه و بعباره أخرى الوضع بمعنى جزء المقوله فإنه الوضع الذى لا يوجد الجسم و قوته بدونه كما فى الفلك الأطلس حيث لا مكان له عندهم سوى الحيز و هو الوضع و الترتيب لجسمه و دليله لا يفيد أكثر من ذلك و هو قوله فالشىء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالماده فكذلك نحو إيجاد متقوم بها ثم إن وجود الماده وجود وضعى و كذلك قوله فى فصل معقود لذلك لأن الماده يكون وجودها وجود وضعى و كذلك كلما يتقوم وجوده بالماده يكون وجوده وجود أمر ذى وضع و لو بالتبع فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع- و بالجمله هذا الدليل مذكور فى الشواهد الربوبيه أيضاً و هو مناسب لمذاق الشيخ الإشراقى حيث يسند كل الآثار فى عالمنا هذا إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى العقول العرضيه، س ره

فإذن (١) جميع الصفات اللازمه للطبيعه من الحركه الطبيعیه و الكيفيات الطبيعیه - كالحراره للنار و الرطوبه للماء من لوازم الطبيعه من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد أن يكون فى الوجود مبدأ أعلى من الطبيعه و لوازمها و آثارها- و من جملة آثارها اللازمه نفس الحركه فيكون الطبيعه و الحركه معين فى الوجود (٢) فالطبيعه يلزم أن تكون أمرا متجددا فى ذاتها كالحركه بل الحركه نفس تجددها اللازم و كذا الكيف الطبيعى و الكم الطبيعى يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعه و بقاؤها مع بقائها و كذلك فى سائر الأحوال الطبيعیه و معيتها مع الطبيعه

- 
- ١- هذا البيان إنما يتم لو كان هناك حركه من الحركات الاشتداديه لازمه لنوع من الأنواع الطبيعیه و كانت الحركه مع ذلك مقصوده بالذات للطبيعه المتحركه لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان فى الأنواع الطبيعیه و لتفصيل الكلام مقام آخر، ط مد
  - ٢- لأن الحركه إذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخره عنها بل معا فكانت فى مقام وجودها لا فى المقام الثانى أعنى الأعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر فى الوجود الاقتضاء و التعليل، س ره

فى الحدوٲ و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فىض الوجود يمر بواسطه الطبعه عليها و هذا معنى ما قالوا فى كىفه تقدم الصوره على الماده إنها شريكه على الهولى - لا أن (١) الصوره فاعله لها بالاستقلال أو واسطه أو آله متقدمه عليها لأنهما معا فى الوجود و هكذا حكم الطبعه مع هذه الصفات الطبيعه التى منها الحركه فىلزم تجدد الطبعه و استحالتها فى جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجدده للفلك تجدد الطبعه الفلكيه كالاتحالات الطبيعه و الحركات الكميّه التى فى العنصرىات من البسائط و المركبات.

### برهان آخر مشرقى:

كل جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقىه إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمه هى المسماه بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامه هاهنا العنوان للشىء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقى الاشتقاقى (٢) بالفصل المنطقى كالنامى للنبات - و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتيه و الثانى للنفس الحيوانيه و الثالث للنفس الناطقه و تلك النفوس فصول اشتقاقىه و كذا حكم سائر الفصول فى المركبات الجوهرىه فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

١- يعنى شريكه العله معناها أنها ليست عله لها أىه عله كانت من العلل بل ليس إلا أن فىض الوجود يمر على الصوره أولاً ثم على الهولى فليس هنا شركه تأثيريه لأن تأثير الجسمان بمدخله الوضع و لا وضع هنا للاتحاد و لأن الهولى فى نفسها غير وضعيه - هذا و قد قلنا إن العليه لا تنافى عدم المباينه كما قال فى كتابه المبدأ و المعاد فى فاعليه الصوره للهولى كيف و التركيب بينهما اتحادى عنده و يقول بالعليه بينهما فى كثير من المواضع و قال جميعهم بالعليه بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجوداً للحمل، س ره

٢- أشعر بالأمثله أنه من باب تسميه المعروض باسم العارض و إلا فالفصل المنطقى هو العارض لها أعنى الكلى المعقول فى جواب أى شىء فى جوهره، س ره

منطقى كلى من باب تسميه الشىء باسم لازمه الذاتى و هى بالحقيقه وجودات خاصه بسيطه لا ماهيه لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص فى تسميتها بالمشخص فإن الشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثه عنه انبعث الضوء من المضىء و الحراره من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه الشخصيات كلا أو بعضا كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها(١) بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعه جسمانيه يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى و هذا هو الحركه فى الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

### تنبيه تمثيلى:

إن كل جوهر جسمانى له طبيعه سياله متجدده و له أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبه الروح إلى الجسد و هذا كما أن الروح الإنسانى لتجرده باق و طبيعه البدن أبدا فى التحلل و الذوبان و السيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال و الخلق لفى غفله عن هذا بل هم فى لبس من خلق من جديد و كذلك حال الصور الطبيعه للأشياء فإنها متجدده من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونيه باقيه

١- لكن هاهنا دقيقه هى أنه إذا أخذت هذه الأعراض لا بشرط أى عرضيات فإنها بهذا الاعتبار مشخصات إذ المشخص لا بد و أن يحمل على الشخص كانت متحده مع المعروض - مع أن وجودها المقام الثانى من وجوده و ظهور له إلا أن يطوى المرتبتان من الوجود بل تحفظان و مع ذلك لا ينافى وحده المعروض و ليست هذه اللوازم عند أخذها لا بشرط - كاللوازم الغير المتأخره فى الوجود كالوحده و الشخص للوجود بل كالجسم التعليمى للطبيعى - حيث لا فرق بينهما إلا بالإطلاق و التعيين عند المحققين و سيأتى بعد ورق هكذا ينبغى أن يفهم المقام حتى لا يطوى بساط المقولات التسع العرضيه، س ره

أزلا- و أبدا فى علم الله تعالى و لست أقول إنها باقيه ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها(١) و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لك تحقيقه فى موضعه- فالأول وجود دنيوى بئد دأثر لا قرار له و الثانى وجود ثابت عند الله غير دأثر و لا زائل لاستحاله أن يزول شىء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين(٢)

### فصل (٢٧) فى هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكره كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعا و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا فى

١- فإن مناط السوائيه الماده و التعلق بها و الإمكان الاستعدادى و الحركة و ما يلحق بها فالموجود الذى يغلب عليه أحكام الإمكان سيما الاستعدادى هو الموجود بإيجاد الله تعالى لا بوجوده و الباقي بإبقائه لا ببقائه و الموجود الذى يستهلك فيه أحكام الإمكان- بأن لا- إمكان استعدادى فيه لكونه لا- حاله منتظره له و إمكانه الذاتى مختف تحت سطوع نور الأزل هو الموجود بوجود الله و الباقي ببقائه و قد خفى هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره فى بعض رسائله و قد تعرضنا له فى حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فلينظر إليه، س ره

٢- فإن العباده المشفوعه بالفكر الخالصة عن رؤيه غير المعبود تنساق إلى العبوديه- و العبوديه جوهر كنهها الربويه و كأنه أمرك بأنك ينبغى أن تكون عقلا- محضا حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالإبقاء و لا ببقاء نفسه إذ لا وجود نفسى له لأنه كالمعنى الحرفى أو المراد العابدون تكويننا و هم القوى و الطبائع السیاله جوهرها فهذا البلاغ يبشر بالبلوغ إلى الغايات، س ره



وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالنغير لم يكن فى الصورة بل فى لوازمها و إن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقبيها صورته أخرى فتلك الصور المتعاقبه إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركه و إن لم يوجد فهناك صور متعاقبه متتاليه آنيه الوجود- و يمكن تحليل(١) هذه الحججه إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالى الآتات و هى منقوضه بالحركه فى الكيف و غيره الثانيه أن الحركه تستدعى وجود الموضوع- و الماده وحدها غير موجوده فلا يصح عليها الحركه فى الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركه فيه فإذا تقررت الحججه بهذا الطريق وقع الكلام(٢) الأول لغوا ضائعا فالعمده فى هذا الباب هذه الحججه و بيانها أن الحركه فى الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحده منها أكثر من آن- و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شىء من تلك الذوات زمانا و كل متحرك باق فى زمان الحركه و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصله منها و من محلها فذلك حق و لكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورته ما أياه صورته كانت كما أن المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كميته ما و إن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم الماده فالأمر ليس كذلك و إلا لكانت الماده حادثه(٣) فى كل صورته كائنه بعد ما لم يكن سواء كانت دفعيه أو تدريجييه و كل حادث فله ماده فيلزم مواد حادثه إلى غير النهايه و ذلك محال و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شىء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن الماده- و إن وجد فيها شىء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

١- أى قوله ثم لا بد إلخ و ما قبله أيضا منقوض بالحركه فى الكيف و غيره، س ره

٢- أى حديث تتالى الآتات، س ره

٣- مع أنها مبدعه بشخصها، س ره

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تلازم الهيولى و الصوره و هو أن الصوره النوعيه زائله فيلزم من زوالها عدم الماده.

أجاب عنه بأن الواحده الشخصيه للماده مستحفظه بالوحده النوعيه للصوره- لا بالوحده الشخصيه فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركه فى الصوره- فلا- يلزم من تبدل تلك الصوره عدم الماده بل الحق أن الماده باقيه و الصوره أيضا باقيه بوجه التجدد الاتصالى التى لا تنافى (١) الشخصيه كما صرحوا فى بيان تشخص الحركه التوسطيه و قولهم (٢) أن كل مرتبه من الشده و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود و هذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهيه فيه بالقوه و كذا حال الصور فى تبدلها الاتصالى.

ثم إن الشيخ أورد حجه أخرى غيرهما و بين ضعفها هى أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركه لأن الحركه سلوك من ضد إلى (٣) ضد ثم قدح فيها بأنها إن اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصوره لا ضد لها و إن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصوره ضد لأن المائيه و الناريه معيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه و بينهما غايه الخلاف

١- إشاره إلى أن المراد بالصوره المقومه للماده ما هى كالحركه التوسطيه لا المطلق المفهومى، س ره

٢- جواب لقوله فإما أن يكون نوعها إلخ، س ره

٣- أى من مطلقه أعم من الحقيقى و المشهورى كما فى الأوساط أو من الحقيقى إلى الحقيقى كما فى الأول و الآخر ثم إن ما ذكره الشيخ منقوض بالمقولات التى فيها الحركه و لا تقبل التضاد كالكلم، س ره

### فصل (٢٨) فى تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعىه المقومه للأجرام السماويه و الأرضيه

و لعلك تقول هذا إحداه مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر فى الزمان و الحركه و اختلفوا فى أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور (١) على أن هذا صفه الزمان و الحركه تابعه له فى عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعه جوهرًا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولاً أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً.

و ثانياً أن كلامهم يحمل على أنه مبنى على الفرق بين حال الماهيه و حال الوجود فالحركه و الزمان أمر ماهيته ماهيه التجدد و الانقضاء و الطبيعه إنما وجودها

---

١- إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول واضح فإن الزمان مقدار الحركه- و مقدار الشىء تابع له فى السيلان و الثبات و أما وجه قول الجمهور فهو أن الحركه التوسطيه أمر ثابت محفوظ من المبدأ إلى المنتهى بسيط لا جزء له حتى يكون غير قار الأجزاء و القطعيه و إن كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها إلا فى الخيال عندهم فإذا بطل كون الحركه غير قاره الأجزاء بالذات تعين الزمان و أما أنه إذا لم يكن القطعيه موجوده فكيف كان مقدارها موجوداً فهو كلام آخر معهم لكنهم قائلون بوجوده و الأولى و الأدق أن يوجه قولهم بأن عدم قرار الأجزاء فرع التجزئه و التجزئه فى كل متقدر باعتبار مقداره إذ لم يعتبر المقدار فلا كل ولا- جزء ولا- صغر ولا- كبر و نحوها ألا ترى أنهم جعلوا قبول القسمه بالذات من خواص الكم و الانقسام فى الجسم الطبيعى و غيره إنما هو بالعرض فعدم قرار الأجزاء أولاً و بالذات فى الزمان كأصل التجزئه و ثانياً و بالعرض فى الحركه، س ره

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهيه قاره.

و ثالثا أن الحركة عباره عن خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا (١) لا الشىء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبي و الأمور النسبيه و الإضافيه تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبه و الإضافه كمفهوم الانقضاء و التجدد فهنا ثلاثه أشياء تجدد شىء و شىء به التجدد و شىء متجدد و الأول معنى الحركة و الثانى المقوله و الثالث الموضوع و كذا خروج الشىء من القوه أو حدوث (٢) الشىء لا- دفعه معناهما غير معنى الخارج من القوه كذلك أو الحادث و غير الذى به الخروج و الحدوث (٣) و كما أن فى الأبيض أمورا ثلاثه أبيضيه و هى معنى نسبي انتزاعي و بياض و شىء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوه إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها فى الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهى نفس

١- حاصله أن الحركة تجدد الشىء و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء و هذا كما يقول أهل الاعتبار إن وجود الماهيه كونها و تحققها و كون الشىء بما هو كون الشىء ليس بشىء متأصل و إلا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشىء فالحركة بالنسبه إلى ما فيه الحركة كالمعنى الحرفى الذى هو آله لحاظ المعنى الاسمى فلا يكون الحركة و لا مقدارها أمرا غير قار و لا متجددا فضلا عن أن يكون متجددا بالذات أو بالعرض فقولهم الأمر الغير القار و المتجدد هو الحركة و الزمان مدفوع لأنهما تجدد الأمر و مقدار تجدد الأمر كالأمر المتجدد، س ره

٢- و هذا شىء يقول به الحكيم و المتكلم أما الحكيم فيقول إن الحدوث موجود فى الذهن لا- فى الخارج إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و أما المتكلم ١٠٩ فيقول أبو هاشم من المعتزله أنه حال لا موجود و لا معدوم أما أنه ليس بمعدوم فلأنه يتصف به الموجود- و أما أنه ليس بموجود فلأنه لو كان موجودا لكان إما قديما و هو ظاهر البطلان و إما حادثا فللحدوث حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشىء الحادث لا شىء حادث فهكذا الحركة بخلاف الطبيعه فلها ذات، س ره

٣- و كما فى الموجود الإمكانى ماهيه ذات وجود و وجود طارد العدم عنها و موجود هى نسبه الماهيه إلى الوجود، س ره

الطبيعه و أما الشىء القابل للخروج فهى الماده و أما المخرَج فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركه على قياس الجسم التعليمى بالنسبه إلى الجسم الطبيعى كما سيجىء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى و عدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (١) و قال يَلْهُمَّ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقِي جَدِيدٍ و قوله (٢) إشاره إلى تبدل الطبيعه يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و قوله تعالى فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ و قوله كُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ و قوله عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنْشِئُكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ و قوله إِنَّ

١- أى تتبدل الجبال بتجدد الأمثال بالحركه الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال و تترقى طولا إلى أن تصل إلى الغايات بالوفود على باب الأبواب الذى هو الحضرة الآدمية الكامله و ذلك بالحركات الأينية و الجوهرية إلى مقام النبات و الحيوان- و هلم إلى الإنسان بالفعل فى الأدوار و الأكوار لعدم انقطاع فيض الله، س ره

٢- بتجدد الأمثال هنا و بالتبدل طولا- إلى المدنيه و النباتيه و هكذا بناء على أن يوم القيامة يوم كل الأيام الدهريه و الزمانيه مشموله له و كذا تبدل الأرض الطبيعى- إلى الأرض المثاليه و الأخرويه فى يوم برزخى تطابق العقل و الشرع فى أنه أول القيامه- و أن هذا التبدل يسميه الشرع أول الحشر و التبدلات الأخرى قبل هذا و إن سماها البرهان حشرا لأنها توجهت إلى الغايه إلا أن الشرع لا يسميها به و كذا القول فى السماوات و تبدلاتها الطويله من تحول هيولاها إلى الجسميه ثم إلى النوعيه ثم إلى النفس المنطبعه- ثم إلى النفس الكليه و لكن كل ذلك بلا تجاف عن المقام الآخر ثم إنه مع هذه التحولات- التى بعضها فى غايه التباعد لا- ينتلم الوحده الشخصيه فى المتبدل للاتصال الوحدانى و لوجود الأصل المحفوظ كوجه الله الباقي و لأن التشخص هو بالوجود، س ره

يَشَأُ يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ\* (١) وقوله كُلُّ إِنَّا رَاجِعُونَ إِلَى غير ذلك من الآيات المشيره إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانيه قوله تعالى وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ - تَوَفَّيْتُهُ رُسُلْنَا وَهُمْ لَا - يُفَرِّطُونَ وجه الإشاره أن ما وجوده (٢) مشابهك لعدمه و بقاءه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقاءه بعينها أسباب هلاكه و فناءه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم بلا تفريط فى أحدهما و إفراط فى الآخر و فى كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفه اليونانيه فى كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفه الربوبيه إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوه النفسانيه غير موجوده فيه و ذلك أن من طبيعه الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياه لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هى ناصه على أن الطبيعه الجسمانيه عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بئده زائله فى ذاتها و الأرواح العقليه باقيه كما أشرنا إليه (٣) و قال فى موضع آخر منه إن كانت النفس

- ١- لكنه شاء و أذهب لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- و مشيئته وجوبيه لا إمكانيه و كل ما يمكن فى حقه تعالى فهو بالإمكان العام فى ضمن الوجوب، س ره
- ٢- فى هذه العبارة قلب أى ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكا بعدمه أى متحركا لأن الأمر التدريجى عدمه أيضا بالتدريج فإن الأخذ فى الوجود هو الأخذ فى العدم فى هذا النحو من الوجود و هاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناء عليه على الحركة الجوهرية و هو أن جميع القوى التى هى أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالبصره تبصر شيئا يهواه الإنسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه و القوه الشهويه تفعل بنحو سوء التدبير- مشتهاها من الأكل و الشرب و الاستفراق و الاحتباس و غيرها من الستة الضروريه فتلك صاحبها ١١١ و الطبيعويون قالوا إن الحراره الغريزيه التى هى سبب الحياه سبب الموت، س ره
- ٣- إشاره إلى أن النفوس باعتبار أنها أشعه العقول مناط ثبات الأشياء و أما باعتبار جنبه تعلقها بمطارح الأشعه فحكمها حكمها فنفس الأجرام غواسق و ظلام من حيث التباعد المكاني و التفارق الزماني و التهاوى الهولاني و إنما هذا القدر من الثبات و النوريه من العقول القدسيه- ١١٢ شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س ره

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضيه سياله لا محاله لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورته تصورها و هي (١) علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح فى تجدد الأجسام كلها و فيه إشاره إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورته من المبدأ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر و هو من أعظم الفلاسفه الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقيه دائره أما بقاؤها فتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل - و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الداله على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها فى مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رساله معموله فى حدوث العالم - بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرساله - و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربى فى فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان فى الترقى دائما و هو لا - يشعر بذلك للطفاه (٢) الحجاب و رفته و تشابه

١- الواو حاله أى لم تكن لها صورته يمكن أن تكون عله إذ لا - جنبه ثبات إذ قد مر أن الصوره واسطه مرور الفيض فلا ينافى وجود الصوره الدائره فالمراد بالصوره ما به الشىء و بالفعل و بطلان الكون لسيلانه و الصيروره إلى الهيولى لأن السيلان و الحركه قوه و صيروره الجرم إلى الهيولى لكمال القرب إلى تلك الحاشيه شبيهه بصيروره النفس عقلا - فعلا - لكمال قربها و تشبهها به فاتخذت به، س ره

٢- المراد بالحجاب المفصل بين مرتبه و مرتبه أخرى من الحدود التى هى ما فيه الحركه فى اصطلاح الحكماء و المناسب لمذاق العرفاء أن يعبر عنها بالتجليات الإلهيه و المفصل إنما هو فى الوهم لا فى العين لأن الحركه متصله واحده و لعل هذا مراد الشيخ بالطفاه و الحرقه أى رق المفصل بحيث يكاد أن يلتحق بالعدم، س ره

الصور (١) مثل قوله تعالى وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَقَالَ فِي الْفَتْوحَاتِ فَالْمَوْجُودُ كُلُّهُ مُتَحَرِّكٌ عَلَى الدَّوَامِ دُنْيَا وَ آخِرُهُ (٢) لِأَنَّ التَّكْوِينَ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ مَكُونٍ (٣) فَمَنْ اللَّهُ تَوَجَّهَاتٍ عَلَى الدَّوَامِ وَ كَلِمَاتٍ لَا تَنْفَدُ وَ قَوْلُهُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ إِشَارَةٌ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ - مِنْ بَقَاءِ كَلِمَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الْعَقْلِيَّةِ الْبَاقِيَةِ بِبَقَاءِ اللَّهِ وَ دَثُورِ أَصْنَافِهَا الْجِسْمَانِيَّةِ

### فصل (٢٩) في أن أقدم الحركات الواقعة في مقوله عرضيه و أدومها هي الوضعيه المستديره و هي أيضا أتمها و أشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة في الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانيه إذ لا بد للنامي و الذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه و هي و الوضعيه تستغنيان عن الكمي و التخلخل و التكاثر أيضا لا يخلو عن حركه كيفيه و هي الاستحاله بتحليل مسخن أو تجميد مبرد و الاستحاله لا تكون دائمه فلا بد لها من عله محيله حادثه مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركه المكانيه أقدم من الكمي و الكيفيه لكن المكانيه إما

١- هذه الآيه في الصور الأخرويه لكن الشيخ يلمح إلى أنه لو كان السالك ناظرا إلى مراتب الترقيات للإنسان بل مراتب التجليات عليه نظرا بنور الله تعالى لوجدتها كالصور الجنانيه و دخل في مضمون قوله تعالى وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا بَلْ كَلِمَاتٍ اشْتَدَّ تَوَقُّدُ نَارِ مَحَبَّتِهِ وَ نَوْرُ فِرَاسَتِهِ صَارَ التَّجْلِيَّاتِ الْأَفْعَالِيَّةِ مُتَبَدِّلَةً فِي حَقِّهِ بِالتَّجْلِيَّاتِ الصِّفَاتِيَّةِ وَ الذَّاتِيَّةِ وَ جَنَّةِ الْأَفْعَالِ بِجَنَّةِ الصِّفَاتِ وَ الذَّاتِ وَ كَمٍ مِنْ بَيْنِهِمَا، س ر ه

٢- أي عرضا و طولاً فعبر عن هذين بهاتين لأن الآخرة في طول العالم أي في باطنه، س ر ه

٣- لعل النسخه الصحيحه مع الواو و إن كان عددها غير ضائر أيضا ثم إنه عله قبل المعلل فيكون بمنزله لما الربطه أي لما كان التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله إلخ، س ر ه



مستقيمه أو منعطفه أو راجعه و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهى الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهه و السكون لا يكون إلا فى الزمان لأنه قوه الحركات كما مر و قوه الشىء لا بد أن تكون متقدمه عليه زمانا و الزمان يفتقر إلى حركه حافظه له و هو لا- ينحفظ بحركه متصرمه بل بما يقبل الدوام التجددى الاتصالى و التى تقبل هذا الدوام هى المستديره التى يجوز اتصالها دائما فهى غنيه عن سائر الحركات العرضيه و هى لا تستغنى عن المستديره فهى أقدم الحركات و أما أن المستديره أدومها فلما مر أن غيرها منقطعته إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوه أو ملكه- مفتقرتين إلى قابل زمانى متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركه التى هو يقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديره فى المشهور و أما أنها أتمها فلأنها فى نفسها لا يحتمل الزيادة فى الكميته كباقي الحركات و لا- الاشتداد و لا- التضعف فى السرعه و البطء لما ستعلم فى مباحث الأفلاك و لأن فاعلها و غايتها ليس أمرا محسوسا بل أمر عقلى غير متفاوت فى القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غايه الحركات الطبيعيه الأينيه و تشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعى و القسريه يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشىء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامه و التام أشرف من الناقص فالدوريه أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر أن الجرم المتحرك بالاستداره و جب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعيه إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعى شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكه له تجدد جهات الحركات الطبيعيه- الأينيه المستقيمه و جهات الأبعاد المكانية كما سيجىء موعدا بيانه فى مباحث الجهات- و مباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

### فصل (٣٠) فى إثبات حقيقه الزمان و أنه بهويته الاتصاليه الكميّه مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمى عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادى (١) لنا على طريقه الطبيعيين (٢) مشاهده اختلاف الحركات فى المقطوع من المسافه مع اتفاقها فى الأخذ و الترك تاره- ثم اتفاقها فى المقطوع من المسافه و اختلافها فيهما أو فى أحدهما تاره أخرى فحصل لنا العلم بأن فى الوجود كونا مقداريا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفه أو المتفقّه- غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قاره فهو مقدار لأمر غير قار و هو [هى] الحركه و شرح ذلك موكول إلى علم الطبيعه و أما على (٣) طريقه الإلهيين- فلأن كل حادث هو بعد شىء له قبله عليه لا يجمع به البعديه لا كقبله الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع و لا كقبله الأب على الابن أو ذات الفاعل

١- الأخصر التمسك بأصل السرعة و البطء فقط بأن يقال السرعة قطع مسافه طويله- فى زمان قصير و البطء بخلافها، س ره  
 ٢- إشاره إلى البرهان الطبيعى على وجود الزمان و قد أورده الشيخ و شرحه فى السماع الطبيعى من كتاب الشفاء و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من أشخاص الحركات شخصا واحدا بالعدد من الزمان يغير زمان الحركات الأخر كما يغير تلك الحركه غيرها من الحركات بالعدد و نسبه كل زمان إلى حركتها التى يعرضها- كنسبه الجسم التعليمى الخاص إلى الجسم الطبيعى الذى يعرضه. و من شأن كل زمان أن يؤخذ واحدا يتقدر به غيره من الحركات و مقايساتها و أما الزمان العام الذى هو مقدار الحركه اليوميّه فإنما تعينه لأن يكون واحدا مقياسا يتقدر به الحركات تعين اصطلاحى من الناس لكونه أمرا مستمرا عاما تدركه أفهام عامتهم نعم هناك زمان طبيعى دخيل فى وجود الحوادث الطبيعيه و هو زمان حركه الطبيعه الكليه الجسميه بجوهرها، ط مد

٣- و ليعلم أنه أحد البراهين على وجود الحركه الجوهريه فتأمل فيه، ط مد

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشئ ء عدم لاحق بل قبله قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبله إلا و بين القبل بهذه القبليه و بين الذى هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعه عند حد- و مثل هذا الذى هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هويه متجدده متصرمه بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات فى المسافات الممتعه الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم و لكونه متصلا فهو كميته متصله غير قاره أو ذو كميته (١) متصله غير قاره و على التقديرين (٢) فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهر (٣) فلاشتماله على الحدود التجددى لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة و القوه الإمكانيه- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهويه بل متجدد الحقيقه أو مقدار تجدد و عدم قراره و بالجمله إما مقدار حركه أو ذى حركه ذاتيه يتقدر به من جهه اتصاله- و يتعدد به من جهه انقسامه الوهمى إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شئ ء بين صرافه القوه و محوضه الفعل

١- أشار به إلى مذهب نفسه من تجدد الطبيعه فالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلكى و عنده قدس سره مقدار تجدد الطبيعه الفلكيه دون الطبائع الأخرى لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعه جوهر ذو كميته من باب عدم انفكاك الشئ ء عن نفسه كذا الوجود فى الوجود و نحوه أو المراد أن الزمان هو الطبيعه ذات الكميته المتصل الغير القاره التى كانت فى طريقه القوم،  
س ره

٢- فى العبارة تشويش فإنه على تقدير كميته يمتنع أن يكون جوهرًا، ط مد

٣- من باب تقسيم الكل إلى الأجزاء و قوله فهو إما مقدار جوهر مادي إلى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار أن نسبة الزمان إلى الحركه أعنى الجوهرية و كذا الحركه إلى الطبيعه نسبة الجسم التعليمى إلى الطبيعى كما مر و سيأتى فى التوفيق بين الأقوال فى حقيقه الزمان فإن نظرنا إلى اتحاد وجود الحركه و الطبيعه نقول إنه مقدار جوهر و إن نظرنا إلى مغايرتهما فى المفهوم و العروض التحليلى بينهما نقول إنه مقدار تجدد و حركته- أو جسمانيا يعنى الهولوى، س ره

فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوه وجوده فلا محاله يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحده اتصاليه و كثره تجديديه فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفه الواحده يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرى الذات عن ماده و علائقتها و إلا لاحتاج فى تجسمه و تكونه المادى لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى (١) و زمان آخر و ماده سابقه و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شىء غير هذا التقدم فقابله يستحيل (٢) أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا- لانقطع اتصال الزمان (٣) فيكون قابله تام الخلقه غير عنصرى و لا- يكون فى طبيعته حركة مكانيه و لا- حركة كميّه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثر و لا استحاله كيفيه لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام (٤) و أما من جهة كونه ذا

١- لحصول قبلات و بعديات متجدده متصرمه فى أحواله المتجدده فمست الحاجه إلى حركة أخرى و زمان آخر و إلى فاعل آخر، س ره

٢- هذه الخواص الخمس أو الست التى ذكرها للجسم الذى هو معروض الزمان- من خواص الفلك المحدد الذى كان المتقدمون يرون أنه جسم كروى محيط بالعالم الجسمانى- راسم بحركته اليوميّه الزمان العام و قد تبين أخيرا بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكيه- غير أن هذه الخواص قابله الانطباق على الطبيع الكليه الجسمانيه التى ترسم بحركه جوهره زمانا عاما جوهريا و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركه اليوميّه الأرضيه- أمر اصطلاحى كما قدمنا الإشارة إليه، ط مد

٣- و لزم من رفعه وضعه أيضا فإن ماده المتكون منها قابله أو المستحيل إليها تكون سابقه أو لاحقه بالزمان، س ره

٤- أى بالزمان و بالمكان إسقاط تقدمه واضح أما التقدم بالمكان فلأنه يلزم من حركته المكانيه أو حركة مكانيه لشىء آخر إليه كما سبق أن الحركه الكميّه و الكيفيه- تحتاجان إلى المكانيه أن لا يكون محدد الأمكنه و الجهات و أما التقدم بالزمان فلسبق الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه و لسبق الحركه المكانيه لشىء آخر على حركته الكميّه أو الكيفيه و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقبل الكميّه و الاستحاله إنما كان له ماده كائنه فاسده و كذا الأينيه فلموصوفها حر أو برد يوجبان قطعه و رطوبه و يبوسه كذلك و فى النمو و الذبول و الاستحاله الانصرام أظهر هذا إذا حفظ ظاهر كلامه- أما إذا أرجع ضمير انصرامه إلى الزمان فالأمر واضح، س ره

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

### فصل (٣١) فى أن الغايه القريبه للزمان و الحركه تدريجيه الوجود

و اعلم أنه سيجى ء إثبات أن الغايه الذاتيه فى حركه الفلك هي التصورات(١) المقتضيه للأشواق و الإرادات التى بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ فى التعليقات الغرض فى الحركه الفلكيه ليس نفس الحركه بما هي هذه الحركه بل حفظ طبيعه الحركه(٢) إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضروره و الحركه الفلكيه و إن كانت متجدده- فإنها واحده بالاتصال و الدوام و من هذه الجبهه و على هذا الاعتبار تكون كالثابته.

- 
- ١- أى تصورات الغايات فإن تصور الغايه عله غائيه كتصور الجلوس للسريير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الأوضاع و الحركات و لا تصورات لوازم حركاتها فى الكائنات مما هي غايات بالعرض و قد أخرجها بقيد الذاتيه، س ره
  - ٢- أى أنه الغايه القريبه و أما الغايه البعيده فهى التشبه بالمبادئ و يرد على الشيخ أن الحركه نفس الفعل فلا يكون غايه لنفسها و أيضا الحركه طلب فلا يكون مطلوباً- و يمكن أن يدفع بأن المراد الغرض من وجود الفلك و طبيعته و ميله المستدير و يرشذك أنه قال الغرض فى الحركه و لم يقل من الحركه، س ره

و قال فى موضع آخر منها غاية الطبيعه الجزئيه شخص جزئى كالشخص (١) الذى يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعه أخرى جزئيه و أما الأشخاص التى لا نهايه لها فهى الغايه للقوه الثابته فى جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركه للفلك تصور النفس التى له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخيل الذى له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أى يستعد بالأول للثانى و يصح (٢) أن يكون التصورات المتكرره تصورا واحدا فى النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفه.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثانى مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركه مثل حركته نوعا لا شخصا و لو كانا مثلين لكانا واحدا (٣) و صدر عنهما حركه واحده بالعدد.

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

١- أى أنه غاية بالعرض و المقصود التمثيل للجزئيه فقط إذ معلوم أن الغايه الذاتيه للطبيعه الجزئيه إكمال نفسها و مادتها بل كل شىء يؤم نفسه و ينحو نحو كماله، س ره

٢- الاتفاق و الاختلاف فى التصورات بسبب المتصورات من الأوضاع فالأوضاع الوارده على كل فلك من ابتداء دوره إلى أن تتم مخالفه نوعا و الرجعه متكرره أمثال للسوابق متوافقه معها نوعا لا شخصا مثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه أوضاع كثيره بل غير متناهيه إلى أن يتم دوره واحده كلها متخالفه نوعا لوضعه عند المواجهه إلى الجنوب- المبتدئ منه مع أوضاعه الأخرى عند المواجهات إلى ما بين الجنوب و المغرب و إلى المغرب و إلى الجهات الأخر عندها إلى أن يختم إلى الجنوب ثم يكر راجعا و المتكررات مثال السوابق و أيضا المخالفه النوعيه كمخالفه الوضع التثليثى مع التسديسى فى كواكب الأفلاك و المقارنه مع المقابله و غير ذلك و بالجمله ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات- كما فى قوله الآتى بل مثل تصورات الأوضاع فإن الاختلاف النوعى لا- يتصور هناك إلا أن يراد مثل تصور حياه المبدئ تاره و تصور علمه تاره أخرى و قدرته أخرى و هكذا، س ره

٣- أى من جميع الوجوه و مع ذلك فيه تسامح لأن عنوان المثليه لا ينافى المغايره، س ره

توهم هذه عباراته بألفاظه و هي في قوه القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجدده على نعت الاتصال التدريجي و هو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أن صورته الجوهر جوهر و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافله فيكون مقاصدها و تخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية.(١) و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به(٢) و جميع أوضاع الفلك طبيعياً له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات و قد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة و التحقيق أن طبيعته الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص و وجود بعد وجود على

١- عمومها يشمل الجواهر العنصرية اللازمه لأوضاعها إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدرج والاتصالي و لها وحده اتصاليه بحسب الوجود و كثره بحسب الوجود و كثره بحسب الماهية نوعاً أو شخصاً كما في مراتب الألوان الواردة على الفلك في الحركة الكيفية، س ره

٢- و ذلك لأن المقدار الذي يقبل بذاته القسمه الوهميه و يعدد مادته الجسم الطبيعي لقبول القسمه الفلكيه من اللوازم الغير المتأثره في الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مراراً فالوضع أعني الهيئه المعلوله للنسبتين المتفرعه على الأجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي و يكون هويته فالسيلان في الوضع عين السيلان في وجود جوهر الجسم و أيضاً الجسم في أصل وجوده و مرتبه ذاته الوجوديه لما لم يمكن مجرداً و لا نقطه عرضيه- و لا جوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين أجزائه ثم إن التوفيق بين شقي الترديد- أن المراد باللائم هو الغير المتأخر في الوجود و أما قوله و جميع إلخ إرخاء للعنان بأن الأوضاع و إن كانت لوازم متأخره في الوجود فتجددها مستلزم لتجدد الطبيعة إذ عله المتجدد متجدد، س ره

نعت الاتصال التدريجي.

وقال أيضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعه الفلك تقتضى الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا أينا مخصوصا(١) فيكون النقل منه قسرا.

وقال أيضا هذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعه له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعى و كل أين من أيونه طبيعى و مع كونه(٢) طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا- يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعه الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحده جمعيه و كثره اتصاليه و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ و متابعه إلا أنه الحق الذى لا محيص عنه و الذى(٣) يناسب آراءهم أن طبيعه

- 
- ١- تعدد الأيون فى الفلك باعتبار الأوضاع أو الأزمنه و إلا فمعلوم وحده أينه و أن لا حركة أينه فيه، س ره
  - ٢- إحقاق للحركة الجوهرية بقواعدهم المقرره عندهم فإن الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا يتعدد و لا يكونان مهروبا عنهما فالمحيص أن يكون الطبيعه متجدده الذات حتى يكون كل درجه من الوضع و الأين بإزاء درجه من الطبيعه و كل منهما أى الطبيعه و أثرها بوجه آخر واحد إذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و لك أن تقول الانتقال من الوضع فى الفلك مع كونه طبيعيا غير قسرى للإراداه التى للنفس الفلكيه و بهذا أى كون كل وضع يطلب يهرب عنه- و بالعكس يستدل على كون حركة الفلك إراديه و إن كان الفاعل المباشر بكل حركة هو الطبيعه ١٢١ و لهذا نقل عن المعلم الأول أنه قال فى موضع إن حركة الفلك طبيعه، س ره
  - ٣- حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الأوضاع إلى الثابت الواحد الذى هو الطبيعه- فإن الوضع المطلق لا تجدد و لا تكثر فيه و هذا كقولهم إن شأن الحس المشترك هو الإحساس بالصوره ثم إن الصوره فى نفسها مختلفه فشأنه ليس إلا واحدا و كذا فى القوى الأخر و أيضا حتى لا يتوجه عليهم فى الفلك ما مر أن تجدد الأعراض كاشف عن تجدد مبدئها القريب و أيضا حتى لا يكون الأين الطبيعى و لا الوضع الطبيعى متعددا لأن تعددهما غير جائز، س ره



الفلك تقتضى أولا وبالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصيه لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا- بالذات و هذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبيعه لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلى لا وجود له فى الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذكروا فى كتاب قاطيغورياس فى بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى و أنواعها بالثانية و أجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانيا و بالجنس ثالثا و أما ثانيا(١) فلما علمت فى مباحث الوجود أن الموجود فى كل شىء بالذات هو الهويه الوجوديه المتشخصه بنفسه أما الماهيات التى يقال لها الطبائع الكليه فليس لها وجود لا فى الخارج و لا فى الذهن إلا بتبعيه الوجود و الحاصل أن الوضع و الأين من جمله المشخصات و لوازم الوجودات و التبديل فيهما إما عين التبديل فى نحو الوجود أو لازم له و ليس كما(٢) ظن فى المشهور أن هذا الجرم بشخصه عله مطلقه للزمان و الحركه و إلا لم يكن زمانيا و كل جسم و جسمانى زمانى فهو متشخص بالزمان و فاعل الشىء غير متشخص به- و لا مفتقر فى وجوده إلى ذلك الشىء فعله الزمان من جهة وحدتها الاتصاليه نسبتة

١- لا يذهب عليك أن روح الاعتراضين واحد لأنه تمسك تاره بقاعده عدم وجود الكلى الطبيعى بذاته و أن الشخص موجود و الطبيعى موجود بعلاقه تحقق وجود فردة و تاره بقاعده أصاله الوجود و أنت تعلم أن الماهيه هى الكلى الطبيعى و أن التشخص نحو الوجود أن لكل مشرب مذاقا، س ره

٢- شروع فى تعيين فاعل الزمان و إنما قال بشخصه للإشاره إلى أن الزمان مأخوذ فيه لكونه مشخصا أو لازم تشخصه فكيف يكون فاعلا- له و إنما قال عله مطلقه للإشاره إلى أنه لا نضايق فى كونه عله ناقصه له كالعله القابله و إنما نمنع كونه فاعلا له و قوله و إلا- لم يكن زمانيا لأن فاعل الشىء غير متصف به و إذا لم يكن الفعل فى مرتبه ذات الفاعل- و كان الزمان بإطلاقه معلولا- له فكيف يكون زمانيا و هذا الجرم زمانى بل بمقتضى الحركه الجوهرية هو بجوهره سائل زائل زمانى فى مرتبه ذاته الوجوديه كما سيقول إنه قد علمت من طريقتنا إلخ، س ره

إلى أجزائه المتقدمه و المتأخره نسبه واحده و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و يكون عله حدوثه و عله بقائه شيئا واحدا إذ الشىء التدريجى الغير القار بالذات- بقاؤه عين حدوثه و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعه جسمانيه و كل عارض جسمانى من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين(١) و سائر العوارض الماديه(٢) أمور سائله زائله إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد و أن يكون أمرا ذا اعتبارين و له جهتان جهه وحده عقليه و جهه كثره تجدديه فبجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و بجهه تجدده ينفعل تاره عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصه و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التى لها وجهان فالطبيعه العقليه أعنى صورتها المفارقة جهه وحدتها و الطبيعه الجسمانيه الكائنه جهه كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيميه و حافظه و مديمه و به يتجدد(٣) و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان(٤) المذكور إذ كل جرم شخصى كما يفتقر إلى الزمان و الحركه فى إمكانه الاستعدادى و حدوثه التجددى كذلك يحتاج فى مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً(٥) فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

١- ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص، س ره

٢- إن قلت الحركه ليست فى الأعراض الأخرى قلت جميع أعراض العالم غير قاره إلا- أن عدم القرار إما معتبر فى وجودها كالمقولات الأربع المذكوره و إما فى مفهومها كالمتمى و أن يفعل و أن ينفعل و إما تبعيه محضه كالإضافه، س ره

٣- أى بالزمان، س ره

٤- متعلق بمحذوف أى لأن جرمه منشأ و عله للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور و قد صرح به بقوله إذ كل جرم إلخ،

س ره

٥- أى ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الأخص كتقدم العله الناقصه بل بالمعنى الأعم من التقدم بالعليه كما لا يخفى،

س ره

الماهييه فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكوان الجسمانيه مطلقا أكوان ناقصه تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون عله الزمان زمانا قبله و لا عله المكان مكانا قبله و عله الوضع وضعا آخر و هكذا فى الكم و غيره فهذه (١) الأمور مع أنها حوادث متجدده متصرمه فعلتها الأصليه لا تكون إلا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسله الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحديه أو من جهه علومه الإلهيه أو كلماته التامات التى لا تنتفى أو عالم أمره الذى إذا قال لشى ء كن فيكون

### فصل (٣٢) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركه شى ء إلا البارى عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجييه و أكوان متجدده الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أى تقدا لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان (٢) فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركه حركه و قد ثبت أيضا فيما مر أن عله الشى ء لا بد و أن تكون- غير متعلقه الذات و الوجود بذلك الشى ء (٣) فلا يتقدم على الزمان إلا البارى و

١- و إذا كانت هذه دلائل على الله و طرقا إليه فكيف المجردات كالنفوس و العقول الصاعده فهى السبيل الأقوم و الصراط الأتم إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ و سيجى ء فى الإلهيات أن إحدى الطرق لإثبات الواجب بالذات هى النفس و أنها حادثه و مجردة و غير ذات وضع ففاعلها لا- يكون من الوضعيات التى تفعل بمشاركه الوضع بل من المجردات- و ينتهى إلى الواجب بالذات تعالى شأنه، س ره

٢- إذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر إن كان بالذات فهما زمان و إن كان بالعرض فهما زمانيان، س ره

٣- متعلق بقوله فيما مر إلا البارى، س ره

قدرته و أمره المعبر عنه تاره بالعلم التفصيلي و تاره بالصفات عند قوم و أخرى بالملائكة عند آخرين و بالصور الإلهيه عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشقون مذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركة شىء هذا التقدم التجددى لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقه لسبق العدم و لحوق الوجود و ذلك مستحيل و موضوع إمكان الحركة لا بد و أن يكون من شأنه الحركة كما مر و لكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شىء من أحوال علته أو شرائطها التى بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث عله محركة و الكلام فى حدوث العله للحركة كالكلام فى حدوث تلك الحركة و هكذا إلى لا- نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعه معا أو متعاقبه على التوالى و كلاهما محال عندنا(١) و عند محققى الفلاسفه أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضاييف و برهان الحثيات و برهان ذى الوسط و الطرفين و غيرها و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شىء حادثه لا بد لها من عله حادثه و أما الثانى فلأن كل واحد منها لو كان موجودا فى آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تنالى الآتات و تشافع الحدود و ستعلم استحالتة فى نفى الجواهر الفرده و ما فى حكمها و إن كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصله منقطعه بعضها عن بعض فلا وجود لها

١- إن قلت من الشائعات عندهم التسلسل التعاقبى جائز كيف و قطع الفيض عابرا و غابرا محال باتفاقهم قلت الكلام فى الزمان و الحركة بالتعاقبى المجوز عندهم فيهما ما كان على سبيل الاتصال الوجدانى و أما على سبيل الآتات و الآتات المتجاوره أو الزمانيات المنقطعه فغير مجوز و لا يخفى أن هذا الدليل يتم و لو لم يتمسك بتقدم العدم على الحركة بأن يقال لو كانت حادثه عن البارى القديم توقفت على شرط حادث و هو على شرط حادث آخر و هكذا و يتسلسل مجتمعه أو متعاقبه و كلاهما محال إلخ و هذا أسد و أخصر، س ره

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببها لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجوده من الزمان ليس فيه أمور منفصله بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحاله استحضار الوهم أزمنه و زمانيات- متكثره غير متناهيه بالعدد و على تقدير استحضاره لا- يكون مطابقا لما في العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام في أسباب وجود الشئ في الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركه بعد حركه و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل(١) بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعه الجوهرية التي هي صوره الجسم و الجسم بقوته الاستعداديه مادتها و اتصالها هو الحركه بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركه إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهنا أمر عقلي(٢) هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهيه كما في قوله تعالى كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركه فهو إما نفس

١- أى يلزم الخلف من حيث إن المفروض عدم الزمان و الحركه و قد لزم وجودهما من فرض تقدم شئ عليهما و أسباب مترتبه متصله لهما إذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعه و اتصال تجددها و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الأصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدأ و المنتهى هو الحركه التوسطيه و الآن السيال و عاء هذا التوسط و قد جرى في هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فإن القوم يجرون هذه في الوضع و غيره من المقولات الثلاث إلا الزمان فإنه عندهم مقدار الحركه الوضعيه الفلكيه كالحركات المنقطعه، س ره

٢- أى علمي هو جوهر أى ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا- في الموضوع- لا- ماهيه إذا إلخ و حينئذ فيدخل ذات البارى، س ره

أو عقل أو ذات البارى لا سبيل (١) إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقه بالجسم - حكمها حكم الطبيعه الماديه و الصوره الجرميه المتبدله كما مر فعله الزمان و الزمانيات - المتجدده المتصرمه على الاستقلال إما البارى ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملك مقرب مشتمل على ملائكه كثيره هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و نسبه الروح لكونه أمر الله إليه نسبه الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم - ف لَهَ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحه كالأجسام و الجسمانيات حادثه الذوات تدريجيّه الوجودات متراخيه الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مرید لم يزل و لا يزال و هو أمر خالق أبدا سرمدًا إلا - أن أمره قديم و خلقه حادث - لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها الماديه و لهذا قال فى كتابه العزيز وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا\* و لم يقل خلق الله مفعولاً (٢) و نسبه عالم أمره إليه - نسبه الضوء إلى المضىء بالذات و نسبه عالم الخلق إليه نسبه الكتابه إلى الكاتب - فإن وجود كل صورته كتيبه متأخره عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

١- إن قلت قد مر من قبل ذلك أن عله الزمان نفس الفلك الأقصى فكيف نفى السبيل إليه هاهنا قلت نفى السبيل إليه هاهنا باعتبار جهه وحده الزمان و اتصاله و إثباته هناك باعتبار جهه كثرته أما تذكر قوله هناك فبجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و أيضا المثبت هناك النفس بجهتها العقليه و المنفى هنا النفس بجهتها الزمانيه - و هي الطبيعه فى الحقيقه أو النفس المنطبعه مع أن السببيه المنتفيه هي الاستقلاليه، س ره

٢- إذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث و الحادث بما هو حادث هو الحدوث و التجدد و هما ذاتيان للخلق و هما نقص و النقص ليس من قبل الله و ليس مجعولا إلا حيثيه وجوده كما إذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس، س ره

## فصل (٣٣) فى ربط الحادث بالقديم

## اشاره

فصل (٣٣) فى ربط الحادث بالقديم (١) قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين و الحكماء و اضطربت أذهانهم فى ارتباط الحادث بالقديم

## [اسد الاقوال فى المسأله]

و الذى هو أسد الأقوال الوارده منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستنده إلى حركه دائمه دوريه و لا يفتقر هذه الحركه إلى عله حادثه لكونها ليس لها بدو زمانى فهى دائمه باعتبار و به استندت إلى عله قديمه و حادثه باعتبار و به كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفيه استغناء اعتبارها الحادث من حدوث عله مع أنا حكمنا حكما كليا أن كل حادث فله عله حادثه- قلنا المراد بالحادث الذى هو موضوع هذه القضيه هو الماهيه التى عرض لها الحدوث- من حيث هى معروضه له و الحركه ليست كذلك بل هى حادثه لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدوث و التجدد فإن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن (٢) مفتقرا إلى أن يكون علتة حادثه و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمه بوجود حدوث العله إلا للمعلول الذى يتجدد أما المعلول الذى هو نفس ماهيه التجدد و التغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد و تغير زائدان عليه كالحركه الحادثه بعد أن لم يكن بخلاف المتصله الدائمه و حدوث العله التى يفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا و إلا لم يصح (٣) استناد الحوادث إلى الحركه الدائمه فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهى إلى شىء ماهيته نفس التغير و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علتها حادثه و لكونها نفس التغير

١- هذه المسأله و إن مضت لكن لا مع الجرح و التعديل و ذكرها هاهنا مع التحقيق الذى عنده، س ره

٢- لأن الذاتى لا يعلل و العرضى يعلل فما ذكره من باب التخصص، س ره

٣- أى و إلا لم يكن نحن نسند الحوادث إليها فلا تتوهم المصادر، س ره

صح أن يكون عله للمتغيرات و الماهيه التي هي التغير هي الحركة و لهذا عرفها قوم بأنها هيئه يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.

### [اشكالات ابن قول]

#### إشارة

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه (١) بعد خلل كثير -

#### الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

الأول (٢) أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث و لا قدم إلا بتبعيه ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشئ من القوه إلى الفعل شيئاً فشيئاً- فبالحقيقه الخارج من القوه إلى الفعل ذلك الذى فيه الحركة و الحركة هي تجدد المتجدد و حدوث (٣) الحادث بما هو حادث.

#### الثانى أن الحركة لكونها أمراً بالقوه لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل

١- لا يبعد أن يكون المراد بقولهم أن الحركة ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبيرات كثير الورد فى كلمات القدماء فيندفع عنه الإشكال الأول من إشكالاته رحمه الله و أما الإشكال الثانى فهو مشترك الورد بينه رحمه الله و بينهم و جوابه هو جوابهم و أما الإشكال الثالث و الرابع فيدفعهما أن القوم قائلون بوجود الحركة التوسطيه المصححه لبقاء الحركة و استمرارها بوحدتها الشخصيه و هي التي يسندونها إلى الفاعل الباقي الثابت غير المتغير و الحق أن الإشكال إنما هو فى ثبوت هذه الحركة الدوريه الدائمه، ط مد

٢- لعمري إن ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشاره إلى أن معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجدد طبقاً لقول القدماء كما نقل قدس سره فى مقامه و لا خلل فى كلامه كما نجيب عن كل واحد إلا فيما هو مذهب المصنف قدس سره من تجدد الطبيعه فإنه وافق المشهور فقوله إن الحركة أمر نسبي بحث لفظي إذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا، س ره

٣- إشاره إلى ما هو المشهور فى الحدوث و التأثير و التأثر و نحوها من أن الحدوث مثلا ليس بشئى ء إنما هو حدوث الشئ ء و إلا فهو إما حادث فله حدوث آخر و يتسلسل و إما قديم و هو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمة فكذا الحركة عنده قدس سره و أنت عرفت أن الحركة عنده وجود عالم الطبيعه، س ره



الثانى أن الحركة لكونها أمرا بالقوه لا يمكن (١) تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل و الكلام فى العله الموجه للشىء و العله الموجه له يجب أن تكون موجوده معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجوده بالفعل.

### الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدوريه دائمه الذات

الثالث أن كلام (٢) هذا القائل يدل على كون الحركة الدوريه دائمه الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستنده إلى العله القديمه و هذا غير صحيح إذ الأمر التجددى البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما و أما الماهيه الكليه فهى غير مجعوله

١- أى لا- يمكن تقدمها طبعا و معيتها زمانا لأن الحركة شىء تكون كل جزء منها عين المتقضى فلا قرار لها فلا معيه لها مع معلولها و أيضا الحركة ما بالقوه و الموجود الحادث ما بالفعل و لا يعطى الوجود و الفعلية إلا ما هو برىء مما هو بالقوه فكيف إذا كان كالحركة أمرا ضعيف الوجود قوامها القوه و الانتظار و أنت تعلم أن فاعل الحادث هو المفارق و هو أشد فعلية و أقوى منه و مقدم عليه ذاتا و معه زمانا و الحركة شرط مخصص لحدوث الحادث فى وقت معين و الحدوث هو التجدد و المعنيان من سنخ واحد فقوله و الكلام فى العله الموجه خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه و الحركة هى شرط حدوثه و رابطة بالموجب القديم و أين شرط الحدوث من فاعل الوجود و هذا كله ظاهر على قواعده و قواعدهم و قد قالوا إن عله كل حادث فى هذا العالم الكونى - مجموع أصل قديم و شرط حادث فالأصل القديم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذى هو قدره الله و مشيئه الله و علم الله تعالى و الشرط الحادث قطعه من الحركة المستديره الفلكيه، س ره

٢- و لا يمكن أن يكون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجدده لأنه لا يحوج إلى العله القديمه إذ المجموع ليس موجودا على حده فمعلوم أن مراده أن فيها أصلا دائما و سنخا باقيا و هذا غير صحيح فى الأمر التجددى البحث هذا ملخص اعتراضه قدس سره أقول مراده بالأمر الدائم و الأصل الثابت هو الحركة التوسطيه و من المحققات أنها أمر بسيط دائم ثابت من المبدأ إلى المنتهى و قد مر فى كلامه قدس سره قبيل ذلك و أما المستمر الدائم فهو أصلها و سنخها المتوسط هذا لفظه و قد قرر كثير من القوم مسأله ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا إن الحركة الدوريه الدائمه باعتبار التوسطيه أمر ثابت مستند إلى القديم الثابت و باعتبار نسبتها المتجدده مسند إليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير و الثابت بالثابت فاللدانى لللدانى و السامك للسامك، س ره

و لا جاعله فلا عبره باستمرارها كما سبق.

### الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعيه الوضعيه غير باق بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبيه و غيرها و عله الحركه و موضوعها الجسم الشخصى و هو غير قديم فقوله علتها قديمه غير صحيح (١) و كذا قوله إنها غير مفتقره إلى عله حادثه غير صحيح (٢) أيضا فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات و الهويه هو نحو وجود الطبيعه الجسمانيه التى لها حقيقه عقليه عند الله و لها هويه اتصاليه تدريجيه فى الهولى التى هى محض القوه و الاستعداد و هذه الطبيعه و إن لم يكن ماهيتها ماهيه الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر ماهيته فى الذهن غير مستغنيه القوام عن الموضوع و وجوده فى الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا- يكون للماهيه إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشىء متفاوت الحصول بنفسه فى الأشياء بالأشديه و الأضعفيه و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجى الهويه بذاته- لا بصفه عارضه إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعه- المحصله للأجرام الماديه فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون

- ١- أقول أولا مراده أن فاعلها البعيد قديم فإن الكلام فى ارتباط الحادث بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المفارق و ثانيا أن علتها قديمه باعتبار حيثه دوامها كما صرح به و الموضوع معتبر فى حيثه حدوثها و حيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علتها مركبه من جزء حادث و جزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ أن علتها القريبه هى الطبيعه عندهم، س ره
- ٢- إن قلت صحه هذا معلومه عند الكل إذ الذاتى لا يعلل. قلت أولا ليس هذا ردا على قوله و إن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلا أن يكون علتها حادثه بل رد على قوله المعلل بأن ليس لها بدو فنقول هذه الحركه حوادث فضلا عن أن يكون حادثا واحدا و لها بدايات فضلا عن أن يكون لها بدو واحد ففتقر إلى العلل الحادثه و ثانيا يمكن على بعد أن يكون ردا على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل و أما وجودها فهو مجعول فليفصل و قد أجمل، س ره

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

### تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا- لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل (١) الزمان و الحركة و الدائره و القوه فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلك المقادير و التعليميات كالجسم التعليمى فإن نحو وجوده عباره عن خصوص المقدار المساحى - سواء كان فى ماده و طبيعه مخصوصه أو كان فى الخيال منفصلا عن ماده و طبيعه مخصوصه- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلى و الكلى لا يكون ممتدا

١- إن قلت إن كان الحكم كليا كما سيصرح بقوله و إن سألت الحق إلخ فلم خصص هذه و المقادير بالذكر أولا. قلت لأن فى هذه غايه البعد مع جزئياتها بحيث إن الكلى العقلى من الزمان و الحركة و الشكل و الهىولى مع أفرادها مثل المسلوب عن نفسه و بعباره أخرى مثل شىء بشرط لا و بشرط شىء و غيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط و بشرط شىء فأين الزمان و الحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقى تدريجى بحيث لا- جزء و جزئى منهما إلا و هو كذلك و الكلى العقلى منهما الذى له وجود جمعى تجردى دفعى دهرى بسيط و أين الهىولى و الشكل و الهىولى لا تعين محض أى قوه صرفه فعليتها فعليه القوه و وحدتها قوه الوحده و قس عليه و الكلى العقلى منها الذى معها فى غايه الخلاف بخلاف الماء الكلى العقلى و الماء الجزئى و النار العقليه و الجزئيه و نحوهما سيما المجردات كلياتها و جزئياتها، س ره

متقدرا و لا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدير أى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده و إن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجيه بسيطه كانت أو مركبه مما لا مطابق لها فى العقل لأنها هويات شخصيه لا تحتل الشركه و ما فى العقل أمور كليه يحتمل الشركه فكذلك الهويه الصوريه التدريجيّه للطبائع الجسمانيه و ذلك لأن الصور المنوعه للأجرام التى هى مبادئ لفصولها الذاتيه بالحقيقه وجودات متجدده لا ماهيه لها من حيث هى آليات دائره متجدده نعم ينتزع منها مفهومات كليه تسمى بالماهيات و بالحقيقه هى لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعانى المنبعثه عنها كما عرفت و نحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على أن الصور المنوعه للجواهر ليست داخله تحت أجناس مقوله الجوهر و لا تحت شىء من مقولات الأعراض - بل إنما هى هويات وجوديه غير مندرجه بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضه فائضه من شئون الحق الأول و هى آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقته النوريه.

### بحث و تحصيل:

و لك أن (١) ترجع و تقول إن هذه الهويات المتجدده المسماه بالصور النوعيه و الطبائع الجرميه كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها (٢) لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية و هذا مع استحالتها يستلزم خلاف المفروض و التناقض - إذ التجدد يناهى الوجود المفارقة و إن صدرت عنه فى قابل مستعد فإن (٣) كان القابل

١- الشبهه فى الحقيقه هى الشبهه السابقه فى ارتباط المتغير بالثابت لكنها أوردت فى صوره هى أبسط، ط مد

٢- هاهنا كبرى مطويه هى أن كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كليه الكبرى بالهولى لأنها ليس لها فعلية صوريه، س ره

٣- أى كائنا بعد أن لم يكن و حينئذ يلزم الخلف أيضا من حيث إن المفروض دوام الطبيعه بنحو الاستمرار التجددى و قد لزم انقطاعها فى جهه المبدأ فينبغى أن يذكر هذا المحذور أيضا، س ره

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوه استعداديه سابقه و هكذا يتسلسل (١) إلى لا نهايه و إن كان قديما (٢) فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافيه في القبول فتكون الصوره ثابتة أيضا لا متجدده (٣) و المفروض أنها متجدده و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقه متجدده- فيلزم عليك الاعتراف بقدم ماده و لزوم التسلسل (٤) في المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل ماده مصوره بصوره من النوعيات

١- لا- يقال هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم لأننا نقول المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعنى حامل الصوره لا المصاحب للفقدان أعنى حامل قوتها السابقه فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعي و قد صرح بذلك في ماده الصوره الشخصيه بقوله فإنها عله موجب له بالذات لا معده له، س ره

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

٣- لزوم قدم الصوره من قدم القابل ظاهر و أما ثباتها فلا و لا سيما أن التجدد ذاتي لها فالقابل إنما يقبلها هكذا كما أن الجاعل إذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجوده لا أنه جعل تجددها و الكلام في كفايه ذات القابل و عدم كفايتها في القبول أي الوجود الرابط من الصوره لا في تجدد الوجود النفسى منها فلا يمنع كونه ذاتيا و الجواب أن لزوم ثباتها بسبب أن ما به القبول إذا كان نفس ذات القابل فهى محفوظه مع جميع مراتب الصوره المتجدده و الواهب أيضا لا حاله منتظره له فيصير جميع مراتب الصوره قاره مجتمعه و القابل الذى هو شرط مرتبه هو الشرط للمرتبه الأخرى لوحده أصلهما المحفوظ و أيضا الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في ماده و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصوره و ذلك لأن الشقوق في السؤال أربعه- عدم تحقق القابل و تحقق القابل الحادث و القابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات- و القديم المتلاحق لها و أيضا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن أن يكون للصوره مراتب متقضييه و متكونه حتى تكون سيالا ذاتا و جوهرًا، س ره

٤- و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لأنه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص، س ره

الصوريه فيكون عدد الأشخاص القديمه عدد الأنواع الصوريه على أن الكلام (١) عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوه متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص (٢) إنما يحدث بصوره بالفعل سابقه عليه بالطبع لا بالزمان لأنها عله موجه له بالذات لا معدة له فنقول لك (٣) أن ما أسلفناه

١- يعنى نلزمكم أولاً ماده قديمه و ثانيا مواد قديمه بعدد الأنواع و ثالثا مواد قديمه بعدد الأشخاص بإجراء الدليل المذكور تاره في كل نوع نوع من الطبائع و الصور و تاره في كل صوره صوره شخصيه من كل نوع، س ره

٢- إذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات و هو الصوره المعينه كما سيحيى ء بعد أسطر إذ ماده بذاتها حامله القوه البعيده المشتركه و صوره ما هي ما به تلك القوه و أما ما به القوه القريبه الخاصه أيمن الاستعداد فهو الصوره المعينه المخصصه للماده و قوتها المطلقه، س ره

٣- محصل ما أفاده بالعطف على ما تقدم أن هذه الطبيعه الجرمانيه تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في أنها متغيره فلا ضير في استنادها إلى عله ثابتة أن هذه الطبائع الجسميه الجوهريه غير متغيره و لا منفصل بعضها عن بعض بل هي واحده متصله و طبيعه جوهريه- فارده سياله بذاتها و معنى إفاضه هذه الطبيعه الممتده السياله على ماده أن ذاتها لا تخلو عن جهه النقص و حيثه العدم من دون أن يكون ماده أمرا متميزا منها منفصلا عنها لاستلزام ذلك كون ماده أمرا بالفعل هذا خلف و على هذا تكون مغايره الصور الجرمانيه و الطبائع النوعيه بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرهما من قبيل مغايره حدود الحركه المنفصله بعضها عن بعض بحسب التقسيم و التسميه العقلين من غير أن تنفصل في الوجود غير أنها مختلفه الآثار و الخواص كالتقدم و التأخير و الشده و الضعف لما في هذه الحركه من التشكيك- فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعه السياله بمرتبه الخاصه و مكانه المخصوص به هو ذاته بذاته كما أن الجزء السابق من الحركه الأينيه مثلا إنما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بأمر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته و هكذا. هذا بالنظر إلى الطبائع الماديه من جهه وجودها السيال بذاته و أما بالنظر إليها من جهه ما ينتزعه العقل من ماهياتها و يخصصها بأحكام و خواص ماهويه فينصل بذلك النار من الهواء و الإنسان من الفرس بما لها من الأحكام و الآثار فهي طبائع نوعيه متميزه بعضها من بعض تحتاج كل واحده من هذه الصور في وجودها إلى ماده سابقه يقربها من الصوره الخاصه استعداد خاص يعرضها من جهه صوره سابقه و عوارض معدة تستدعى حصول الصوره اللاحقه فيها و تبطل كل سابقه بحصول اللاحقه و ترتبط كل واحده من هذه الحوادث بعلة القديمه بحصول شرائط حادثه و هذه الشرائط الجاريه باختلافها معلوله لأجزاء حركه جاريه غير منقطعه فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركه و الزمان الذي يتبعه و من العله القديمه عله تامه حادثه تستوجب بحدوثه حدوث المعلول، ط مد

من الكلام يفى بحل هذه الشبهه و نظائرها فإن ماده القابله إن كانت هيولى أولى- فوحدتها وحده جنسيه لا وحده عدديه لأن معناها الجوهر بالقوه(١) و الجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا و القوه عدميه يتحصل بما هي قوه عليه فيكفى فى تحصلها بما هي هي لحوق أيه صوره كانت و إن كانت ماده أخرى فهي أيضا من حيث كونها

١- فليس هذا قابل واحد بالعدد معيناً حتى يقال إنه حادث أو قديم على حده لأن الجنس فان فى الفصول و ماده فى الصوره و لذا يقال إن الهيولى مع الواحد واحده و مع المتعدد متعدده فكذا مع المتجدد متجدده بعين تجدده و الحاصل أنا نختار أن القابل حادث- و لكن بمعنى تجدده الجوهرى بتجدد الصوره المتحد به لا- بمعنى أنه لم يكن ثم كان و لا بمعنى أنه حادث واحد كحادث يومى حتى يتوجه أنه مسبوق باستعداد و حركه و زمان بل بمعنى أنه حوادث غير متناهيه باعتبار صور غير متناهيه و إن كانت واحده شخصيه أو نختار أنه قديم بمعنى الاستمرار التجديدى و عدم انقطاع الفيض التدريجى عنه أولاً و آخراً لا بمعنى أنه ثابت على حاله واحده أو لا عله له و معنى الوحده الجنسيه فى الهيولى أنها كواحد شخصى ذى مراتب و حصص و ليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبته معينه سيما على القول بالتركيب الاتحادى بين الهيولى و الصوره و ليس معنى الجنسيه و لا الاتحاد أنها كالجنس المتحد بالفصول بحيث إن وجودها كالجنس وجودات و إلا لم يبق فرق بين التركيب الخارجى و العقلى و لم يكن بينهما عليه و معلوليه و لا- حاله و محليه بل مراده بالاتحاد أن الهيولى- لما كانت قوه محضه و لم تكن مرهونه بفعليه حتى يكون لها تعص و تأب عن الاتحاد بفعليه أخرى كما ترى أن صورته لا تنقلب إلى صورته أخرى لو لا الهيولى و القوه خفيفه المئونه- جاز أن تتحد بكل صورته و فعليه بلا- تعص من قبلها لا- أن حيثه القوه لا- تعاند الفعلية و يمكن أن تتحدا كيف و تعاندهما أحد مسالك إثبات الهيولى و لهذا سيقول لأنه تحصل بعد تحصل أى تحصل الهيولى الثانيه و هي الصوره الجسميه تحصل ثانوى بعد تحصل الهيولى الأولى، س ره

ماده حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهه القوه و النقص راجعه إلى معنى واحد(١) فهى أيضا إنما تتحصل و تقوم بالصوره المقترنه بها إلا- أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق و كل صوره يتحصل بها ماده- فتلك الصوره أقدم ذاتا من مادتها من جهه حقيقتها الأصلية و أما من جهه تشخصها المادى فيتحد بها الماده و تعدد بتعددتها و تتحدد بتحددتها لست أقول من جهه استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعه مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجدده المتقضييه- و بالجمله لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شىء من الهوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعه جسمانيه حقيقه عند الله موجوده فى علمه و هى بحقيقتها(٢) العقلية لا يحتاج إلى ماده و لا استعداد أو حركه أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادى و لها شئون و وجوديه كونيه متعاقبه على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتصاليه لازمه

١- فالتهيئات و العدميات و النقائص كلها راجعه إلى الهيولى و هى معنى واحد إذ لا ميز فى صرف القوه فلذا الهيولى جنه و وقايه للحق تعالى عن استناد النقائص و التشويهات إليه و جميع الفعليات و الوجودات و الكمالات حتى فعلية القوه التى فى الهيولى و وجودها الضعيف راجعه إلى ينبوع الفعلية و الوجود و الكمال و الخير كله بيديه و الشر ليس إليه و هو معنى واحد إذ ليس ميز فى صرف الوجود و الخير و الفعلية، س ره

٢- فيه إشاره إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث إن نظرنا إلى الصور النوعيه بما هى مستهلكه فى الصور النوعيه المفارقة بل و إن نظرنا إلى الأصل المحفوظ- فى هذه الصور النوعيه المقارنه الذى هو فيها كالحركه التوسطيه فى القطعيه و الآن السيال فى الزمان لأنها مأخوذه هكذا إبداعيه غير مرهونه بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها- كما أن كليه العالم الطبيعى إبداعيه مخرجه من اللبس المحض إلى الأيس و المادى مأخوذا مع مادته و الزمانى مع زمانه و المكانى مع مكانه لا ماده و لا زمان و مكان لها و قس عليه، س ره



لوحدها العقليه الموجوده فى علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبه وجدت كلا منها فى زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلك القابل من حيث كونه بالقوه أمر عدمى غير مفتقر إلى عله معينه (١) بل يكفيه وجود صورته ما مطلقه أيه صورته مطلقه كانت تكون القوه (٢) قوه لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورته معينه هي جهه استعدادها و قوته القريبه على أمر مخصوص و صورته مخصوصه (٣) فإذا خرج القابل من هذه القوه القريبه إلى فعل يقابلها بطلت لبطالان الصوره السابقه بلحوق صورته اللاحقه لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورته النطفه إذا حدثت صورته الحيوان الذى تلك الصوره النطفيه قوه عليه و إمكان له و هكذا كل صورته تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددى و أما السؤال عن اختصاص كل صورته خاصه شخصيه بوقتها الجزئى - فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هويه تلك الصوره الشخصيه فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلك فيما له هويه مستمره متجدده لا ينقطع سابقا و لاحقا حتى يرد السؤال فى لميه ذلك الاختصاص - و أما إذا كانت للطبيعه شخصيات منقطعه بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهويه موجب لاختصاص تلك الهويه بوقته المعين و ذلك السبب لا بد و أن يكون معه و فى وقته

- 
- ١- أى الهيولى لكونها قوه محضه خفيفه المئونه يكتفيها واحد بالعموم و هو الصوره المطلقه، س ره
  - ٢- أى للصوره المتلبسه بالقوه و هي موضوعها أو عليها أى الصوره المقوى عليها- أو على كمال أى الكمال الثانى و الترديد منع الخلو، س ره
  - ٣- لأن الهيولى و إن كانت هي المستعده إلا- أن نسبتها إلى جميع الصور على السواء فلا- بد فى تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص و هو الصوره المعينه، س ره

و هكذا إلى أن ينتهى العلل إلى هويه خاصه بزمان معين لذاته و هويته لا بأمر زائد- لأن الكلام فى الأسباب الموجهه التى لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهايه و حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفه لذواتها(١) و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقه بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الأصلية(٢) مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقه ذاته و لكل منها مقام و مرتبه لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثانى وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانيه و كذا أفراد حقيقه الفرس و كذا حكم سوادات متعدده لها مرتبه واحده منه فى الشده و الضعف و كذا الأعداد من البياض التى لها مرتبه واحده منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقه شىء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائده على وجود الحقيقه الأصلية و قد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت فى الحقائق الوجوديه- المتميزه بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هويه واحده ذات شئون متجدده متخالفه بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبله زائده و بعديه زائده بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات و المتأخرات- المتفاوته فى القبليه و البعديه و ذلك كالزمان المتصل عند القوم(٣) فإن له عندهم

١- و إن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر، س ره

٢- هذا بالنظر إلى الطبائع النوعيه من جهه ماهياتها و ما يعرض لها من الكثره الفرديه من جهه العوارض المشخصه و أما بالنظر إلى وجوداتها الخارجيه التى هى عين الشخصيه فيبينها نوع من الاختلاف التشكيكى أيضا كيف لا و قد عد المصنف رحمه الله اختلاف الأشخاص من جهه عناوينها المشخصه أحد الأدله على وقوع الحركه فى الجوهر فيما تقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقى فى الفصل، ط مد

٣- فهو هويه واحده إذ الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه فما لم يتخلل المفصل الذى هو الآن فى الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعات و الدقائق و الثوانى و هكذا فلو لم ينفصل فى الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجزئه بالقوه إذ ليس للتجزئه فى التنقيص فى الممتدات حد يقف- فكلما فرضه وهمك جزئيا له فهو جزئيات و هكذا هذا خلف فمعيار الفرديه هو الاتصال الوجدانى و هذا مثل الخط فإنه نوع منتشر الأفراد فالخط الذى هو ذراع فرد واحد منه- و ما هو آلاف ألوف كمحور الفلك الأقصى فرد واحد ما دام الاتصال و لو كان غير متناه فهو أيضا فرد واحد إلا أن يتخلل المفصل الذى يباينه بالنوع كالنقطه فيكثر، س ره

هويه متفاوتة فى التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضى و الاستقبال و الصورة الطبيعى عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا- أن هذه هويه جوهريه و الزمان عرض و الحق أن الهويه الجوهريه الصوريه هى المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا- الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عباره عن مقدار الطبيعه المتجدده بذاتها من جهه تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمى مقدارها من جهه قبولها للأبعاد الثلاثه فللطبيعه امتدادان(١) و لها مقداران أحدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبه المقدار إلى الامتداد كنسبه المتعين إلى المبهم(٢) و هما متحدان فى الوجود متغايران فى الاعتبار و كما ليس اتصال(٣) التعليمات الماديه بغير اتصال ما هى مقاديرها فكذلك

١- هذا صريح فى أنه يرى للطبائع الجرميه أربعه أبعاد الطول و العرض و العمق و الزمان، ط مد

٢- فالامتداد القار إذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللاتناهى أو التناهى و بعد التناهى غير مرهون بمساحه معينه فهو الجسم الطبيعى و هو المتقدر و إذا لوحظ متعينا ممسوحا بمساحه معينه فهو قدر الجسم الطبيعى و مقداره و هذا هو الكميّه الاتصاليه للجسم- كما أن العدد الكميّه الانفصاليه و كذلك سيلان الطبيعه الجسميه عنده و سيلان العرض عند القوم إذا أخذ مطلقا غير مقيد باللانهايه و النهايه و بعد النهايه غير مقيد بسنه أو بشهر أو ساعه أو غيرها فهو الحركه و إذا أخذ مقيدا بشىء منها فهو الزمان، س ره

٣- أى على ما هو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و المصنف قدس سره و أما عند بعض الحكماء ففى الجسم اتصالان أحدهما جوهري هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثه متقاطعه على زوايا قوائم و الآخر عرض هو فصل الكم و هو كون الكم قابلا للانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحدود، س ره

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذى للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى كحال المقدار التعليمى مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكانى فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا و من تأمل قليلا فى ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا- فى العقل و ليس عروضها لما هى عارضه له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجيه للأشياء كالسواد و الحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليله لما هو معروضه بالذات(١) و مثل هذا العارض لا وجود له فى الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضيه و لا معروضيه بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني و كما لا وجود له فى الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه فى الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هويه متجدده اللهم إلا- أن عنوا بذلك أن ماهية الحركة ماهية التجدد و الانقضاء لشيء و الزمان كميته- و لهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان و إن غابته من حيث هى حركة فهو لا يزيد عليها فى الأعيان بل فى الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هى حركة فقط

### تعقيب و إحصاء:

ذكر الشيخ فى الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً(٢).

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

- 
- ١- أى عروضها بحسب ماهية الحركة و كذا الحركة للطبيعه و بعبارة أخرى الحركة و الزمان من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للطبيعه و هذا كالتخصيصه التى هى صفة الوحده التى هى صفة الوجود الحقيقى و كلها متحققه بوجود واحد، س ره
  - ٢- شبهتهم أن الزمان ليس إلا- الماضى و المستقبل و الحال فالماضى عدم و المستقبل لم يوجد بعد و الحال الحقيقى غير موجود و العرفى قدر من أواخر الماضى و قدر من أوائل المستقبل و قد علمت أمرهما ثم ما فى الذهن من الزمان إن كان غير قار فهذا حاله و إن كان قارا فليس بزمان و الجواب أن الزمان بمعنى السيال موجود و هو نظير الحركة التوسطيه- بسيط لا يتجزأ إلى الماضى و المستقبل و هو وعاء الحركة التوسطيه بل الزمان بمعنى قدر الحركة القطعيه أيضاً موجود مثل القطعيه لأن الموجود أعم من الوجود بمعنى المتحقق بمنشأ انتزاعه و من الموجود بمعنى المتحقق بمصداقه و بالجملة أنهم واقعون فى طرف التفريط كما أن القائل بأنه واجب الوجود واقع فى طرف الإفراط، س ره

أنه أمر متوهم (١).

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبه ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات (٢) و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أى عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته (٣).

١- إما إشاره إلى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم أو إشاره إلى قول شاذ و هو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم ما لا- وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بأن منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم ما لا- وجود له و لا منشأ انتزاع و لا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحد منهما أبطل من الآخر بوجه و كيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يمكن أن يقال فيه شىء و شىء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار و إلا لزم الهرج و المرج و انسداد باب الإيمان- و ارتفع الأمان من العقل، س ره

٢- فليس أمرا وحدانيا إذ لا- ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني و ربما يقال عند الموت الفلاني أو عند الفتنة الفلانيه أو الحادثه الأخرى بل كما أن وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس إلا أن الأشهر و الأعراف يجعل وقتا لغيره و هذا القول باطل لأن الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو وعاء للعرضين الحادثين- إلا أنه جعل أحدهما المعروفيه عند السامع أماره و تعريفا لذلك الجزء من الزمان و أيضا لا يجعلون نفس العرض الحادثات وقتا بل اقتارانه و معيه و هذه المقارنه و المعيه ليست ذاتيه- و لا شرفيه و لا مكانيه و لا غيرها إلا بالزمان، س ره

٣- هذا القائل لاحظ روح الزمان و أنه الدهر المصطلح و لاحظ الدهر و ما هو- كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لأن المفارقات المحضه صفاتها عين ذواتها النوريه أعني وجودها و إن لم تكن عين ذواتها الظلمانيه أعني ماهياتها و من جعله منهم واجب الوجود- لاحظ أيضا كونه من صقعها باعتبار الجبهه النوريه من وجوده أو أن رفعه مستلزم وضعه و كل ما هو كذلك فهو واجب، س ره [٢٨٦] (١). ١٤٣ قال الشيخ في الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك- بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هى قوله و كل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه في كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر ماده القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا- يخفى فصوره القياس التى هى مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام- و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه فى استعمالها فى الموضوعين مختلف كما لا يخفى، س ره [٢٨٧] (٢). ١٤٣ قال الشيخ حجتهم أن الحركة شىء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركة كالجسم الطبيعى و الزمان كالتعليمى فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ١٤٣ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسنا بحركه حتى إن المريض و المغتم يستطيعان زمانا يقتصره المتمادى فى البطر- لرسوخ حركات المقاسات فى ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و الغبطه و من لا- يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم فى غايه الوهن- لأننا إذا أدركنا

الزمان كما أحسنا بأشياء أخرى كثيرة و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركه كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيرة فليكن  
الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقه قبل نضج الحكمه فى أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى (١).

و منهم من عدّه عرضًا فجعله نفس الحركة (٢).

و منهم من جعل حركة الفلك زمانًا دون سائر الحركات.

١- قال الشيخ في الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك - بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هي قوله و كل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصوره القياس التي هي مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام - و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه في استعمالها في الموضوعين مختلف كما لا يخفى، س ره

٢- قال الشيخ حجتهم أن الحركة شىء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركة كالجسم الطبيعي و الزمان كالتعليمي فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ١٤٣ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسنا بحركة حتى إن المريض و المغتم يستطيلان زمانًا يقتصره المتماذي في البطر - لرسوخ حركات المقاسات في ذكر هذين و انمائها هذا عن ذكر المتلهي عنها بالبطر و الغبطه و من لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم في غاية الوهن - لأننا إذا أدركنا الزمان كما أحسنا بأشياء أخرى كثيره و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركة كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيره فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقه قبل نضح الحكمه في أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعل عوده الفلك زمانا أى دوره واحده(١) فهذه هى المذاهب المسلوكة- فى الأعصار السابقه فى ماهيه الزمان التى أحصاها فى الطبيعيات و ذهب أبو البركات البغدادى إلى أن الزمان(٢) مقدار الوجود و الأشاعره من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب و من الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته و إليه ذهب جمع من متقدمه الفلاسفه و منهم من يضع إدراجه فى الطبائع الإمكانيه لكن لا- على أن يعتريه تعلق بالماده بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن الماده و هذا الرأى منسوب إلى أفلاطون الإلهى و بعض أشياعه و مشرع الفريقين استحاله أن يقع تغير فى ذات الزمان و المده أصلا ما لم يعتبر نسبه ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيرات لم يكن فيها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبلات و بعديات لا من جهه التغير فى ذات الزمان و المده بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبه إلى الذوات- الدائمه الوجود المقدسه عن التغير سمي من تلك الجهه بالسرمد و إن اعتبرت نسبه إلى ما فيه الحركات و التغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر(٣)

- ١- أبطله الشيخ بأن كل جزء زمان زمان و جزء دوره ليس بدوره، س ره
- ٢- جل الوجود و حاشاه عن ذلك فإن الوجود الذى كان الجسم المتقدر أحد قوابله- و الحركه المتقدره أحد مجاليه و لا ميز فيه بذاته و مجاليه الأخرى ليست متقدره و منها المفارقات التى سبقت الأحياز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و مرتبه من الوجود مجردة من المجالى و المظاهر كيف يكون له مقدار و إن أراد نحوا من الوجود أى فردا من الموجود فهو قدر الحركه و لیت شعرى ما الداعى للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفه هؤلاء المنتسبين إلى العلم، س ره
- ٣- أى من حيث مخاطبتها جميعا له دفعه واحده هذا إذا أريد به الدهر اللغوى- بقريته وصفه بالداهر و يكون المراد اعتبار النسبه بين الجميع فى السلسله العرضيه الزمانيه- فحينئذ كان الدهر المصطلح داخلا فى العبارة الأولى، س ره



و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنه(١) إياه فذلك هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقيه تحير في أمر الزمان و تشبث في شرحه لعيون الحكمه- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقيه بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوك و اعلم أنى إلى الآن ما وصلت إلى حقيقه الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأ-جوبه تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا- أفعله في كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسأله.

و قال في شرح عيون الحكمه بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركه لا- يمكنهم التوغل في شىء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندى في الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثه المذكوره التى بها يسمى سرمد و دهر و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانيه الحقيقيه أقرب(٢) و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهه العقل حاكمه بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى و أنه الآن موجود معه و

١- أى اعتبرت نسبه تقارن كل متغير مع كل حد و معيه كل جزئى من ذلك لكل جزئى من هذا، س ره

٢- أقول لا- اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس في ذلك فإن كون الزمان مقدار الحركه من الواضحات و مراده من كونه موجودا قائما دائما مستمرا أن وجه الشىء هو الشىء بوجه و ذو الوجه حقيقه الوجه و قد مر أن الزمان روحه الدهر و الدهر روحه السرمد- و الزمان وعاء المتغيرات و الدهر وعاء للمفارقات و الثابتات و السرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى و صفاته و التفاوت كالتفاوت بين التام و الناقص و التحقيق حفظ المراتب و أن الزمان هو ليس إلا مقدار الحركه الفلكيه، س ره

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبليه و المعيه و البعديه يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشىء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير فى ذات الواجب الوجود و ذلك لا- يقوله عاقل فلئن قلت لولا- وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبليه و المعيه و البعديه فنقول قد جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبليه و البعديه و المعيه بسبب وقوع التغير فى شىء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك(١) و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المده إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير فى ذات المده بل لأجل وقوع التغير فى هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هويه متجدده متصرمه لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات التى أوردتها و استصعب حلها فى باب الزمان و الحركة فجميعها منحلها العقده مدفوعه الصعوبه بفضل الله حيث يحين حينها فى موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع فى القبليه و البعديه(٢) بالقياس إلى شىء من الحوادث اليوميه و لا- بالمعيه معها إلا- معيه أخرى غير الزمانيه و هى المعيه القيوميه المنزهه عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده فى الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليليه التى زيادتها على الماهيه فى التصور فقط لا من العوارض الوجوديه التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما أشرنا

١- أقول إذا كانت الحوادث موصوفه بالقبليه و البعديه و الماضويه و المستقبلية بالعرض و جب أن يكون هنا شىء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان، س ره

٢- أى الزمانيتين نعم يوصف بالقبليه السرمديه و بالقبليه بالعليه و نحوها و العليه هى التشؤن و مثال قبليته قبليه الوجود على الماهيه و كذا آيه معيته بها، س ره

إليه و من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعه المتجدده الفلكيه فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعه باعتبار تجدها الذاتى و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجوديه بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولاً و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهيه و الذات الموجوده بذلك الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن الماده كأنه أراد به الحقيقه العقليه- المفارقه لهذه الصوره الطبيعه التي يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددى المادى- لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدًا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد فى الحديث: لا تسبوا (١) الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و فى الأدعيه النبويه: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و فى كلام أساطين الحكمه نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و نسبه الثابت إلى المتغير دهر و نسبه المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبه البارى إلى أسمائه (٢) و علومه و بالثانى نسبه علومه الثابته إلى معلوماته المتجدده التي هي

١- لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزعمهم أنه جالبها- ردع عليهم بأن لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب الحوادث فإن الدهر أى جالب الحوادث هو الله فلا حول و لا قوه إلا بالله أو لا تسبوا الدهر و أحبوه و عظموه فإن الدهر أثر الله و مكتوب قلم الله و من أحب شيئاً أحب آثاره و كتابته و تصنيفه أو الدهر الذى هو وعاء وجود العقول الكليه من صقع العقول الكليه و هذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لأنه رقيقه تلك الحقيقه، س ره

٢- أسماؤه الحسنى و علمه الفعلى هي العقول الكليه و قد عكس النسبه و فى كلامهم بدل الثانى و نسبه المتغير إلى الثابت و الأولى اعتبار النسبه من طرفها لا من طرفه تعالى- إذ فى مقام هو موجود لم يكن لشيء وجود يصحح النسبه و فى نظر لها وجود فلها نسبه فقر و تعلق و تقوم به كما نقل فى أوائل هذا السفر يا موسى أنا بدك اللازم و على هذا نسبه الثابت إلى الثابت سرمد أى من حيث كون العقول مملوه من نور الله تعالى و بهائه محقوقه فيه موجوده بوجوده باقيه بقاءه فهى سرمديه بسرمديته، س ره

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعنى الوجوديه و بالثالث نسبه معلوماته بعضها إلى بعض بالمعنى الزمانيه

### فصل (٣٤) فى أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده (١) و ما به القبليه ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضا و ليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و ليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنه أيضا و لا شىء من الأشياء التى يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبليه- فإذن كون العدم سابقا هو أن ذلك العدم للشىء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بدايه زمان آخر و هكذا القياس فى آن يفرض نهايه فإذن ليست لمطلق الزمان بدايه و لا نهايه و لهذا ذكر معلم الفلاسفه- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعه عندنا و الطبيعه لا تقوم إلا بماده و جسم

١- قد أشرنا إلى أن لكل حركة زمانا شخصيا خاصا بها و هو تلك الحركة مأخوذه بحد معين من السرعة و أن الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركة اليوميه أحد أفرادها- اصطلاح الناس على أخذه واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجزئيه و من المعلوم أن من الحركات ما هى منقطعه أولا و آخرا أو من أحد الجهتين فالبرهان الذى أوردوه- إن جرى فإنما يجرى فى مقدار الحركة الكليه التى تستوعب العالم الجسماني التى هى من علل وجودات الطبائع الماديه و آثارها و هى الحركة الجوهريه للطبيعه الكليه الجسمانيه- و النظر الدقيق فى البرهان يعطى أنه ينتج امتناع أن تكون حركة من الحركات مسبوقة بعدم زمان من شخص الزمان الذى رسمته تلك الحركة و بعبارة أخرى استحاله أن يكون زمان الأزمنه أوسع وجودا من الحركة التى هو مقدارها فالحركة العامه العالميه لا تكون مسبوقة بزمان و هى التى ترسمه، ط مد

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضى ولا يحصى وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا مع أن كل زمان (١) و كل حركة حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب (٢).

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمى مقدر كما أن فوقه العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان أن يكون عدمه فى مكان فكذلك لا يلزم من تناهى الزمان أن يكون عدمه فى زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شىء و عدمه حيث لا يجتمعان (٣) و ليس ذلك الترتب بالعليه لأن العله و المعلول يجب أن يكونا معينين - و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعه و

١- يعنى لا تتوهم أن هذا قول بالقدم هيهات أين قدم الوجود من قدم من عليه الجود و قدم الإحسان من قدم المحسن إليه و قدم الكلام الذى لا ينفد و لا يبيد من قدم المخاطب و قدم النور الذى لا يجوز عليه الأقول كما قال الخليل لا أحب الآفلين من قدم المستنير الذى شأنه الأقول كما قيل "أز اين جانب بود هر لحظه تبديل و أز آن جانب بود هر لحظه تكميل و بالجمله هو تعالى و ما من صفاته و من ما صقعه قديم مستحق لحمل الأسماء الحسنى و القوابل و ما من صقعها حادثه مستحقه لحمل الأسماء السوأى فهو تعالى دائما فى التجلى و تجليه واحد بسيط ثابت و المتجلى عليه كثير و القوابل الماديه فى الدثور و الزوال كلما تقبل عطيه بمقتضى اسمه المبدئ المحيى تقبض و تسلم لأهله فى الآن الثانى - بمقتضى اسمه المعيد المغنى فكل يوم هو فى شأن بل كل آن هو فى شأن مع أن كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات بالنسبه إليه كالآن و هذا أحد معانى قول العرفاء لا تكرار فى التجلى، س ره

٢- وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعى حادثا زمانيا مع عدم وجود بدايه زمانيه له و لا- نهايه زمانيه و السرفيه أن الطبيعه الجسمانيه إنما يرتسم عدم الزمانى بحركه جوهر فى نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها، ط مد

٣- سيما على قول الخصم من مسبقه العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقا انفكاكيا و جعله العدم بحكم وهمه فى عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح، س ره

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجمله نحن لا نعنى بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان فى زمان البته و أما الفرق بين ذلك و بين الأحياز المتوهمه خارج العالم فهو أن الحيز فى كونه متناهيلا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبقته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا(١) يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنه إلى لا نهايه.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معيه زمانيه يرجع إلى الفيثيه لكنه لما كان مع كل شىء لا بمزاوله و لا بمدخله فهو مع الزمان السابق معيه لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان(٢) مسبقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان فى

١- هذان المحذوران نهضا من وجدان الترتيب فى المقامين و أما فى أجزاء الزمان فواضح و أما فيما بين إله العالم و كل حادث حادث فلأن ما مع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان- فكما أن الترتيب بين العدم و الوجود فى العالم انجر إلى أن يكون العدم زمانيا كذلك الترتيب فى المقامين ينجر إلى لزوم المحذورين، س ره

٢- هذا يدل على تقرير آخر للإشكال الثانى غير ما ذكرناه و هو أن كل زمان فرض مسبق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعى زمانا و ذلك الزمان أيضا مسبق بعدم مقابل و هو أيضا يستدعى زمانا و هكذا فأجاب بأن هذا التسلسل تعاقبى و أما على ما قررناه من أخذ الترتيب و السبق بالزمان فى الزمان و أنه يلزم أن يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعى لاجتماع الظرف و المظروف و يلزم أيضا أن يكون الزمان قار الأجزاء و هى الأجزاء التى صارت طرفا و مظروفا و الجواب حينئذ أن الترتيب المانع عن الاجتماع إن كان بالذات مانعا فتلك المراتب أجزاء الزمان و لا تحتاج إلى زمان آخر و إن كان بالعرض مانعا- فهى زمانيات لا تجتمع باعتبار أزمنتها و ما نحن فيه من الأول فلا تسلسل اجتماعى و لا قرار أجزاء فى الغير القار بالذات،

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهايه فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفه الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعيه بين الله و زمان يستدعى أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعيه بين عدم الزمان و الزمان الذى يسبقه أو يلحقه يستدعى زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعيه الزمانيه بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعيه بين الزمان و شىء فلا يقتضى زمانا آخر إذ ما به المعيه هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعه لا يتصور إلا هذه الساعه و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجمعوله جعللا بسيطا فإذن وقوع كل شىء مع زمان لا يقتضى زمانا آخر و أما وقوع شىء مع شىء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعى وجود أمر ثالث هو وجهه المعيه بينهما- و كذا القياس فى التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضى التقدم و التأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنه قبل و قبلته بالنسبه إلى آخر و كذلك بعد و بعديته بالنسبه إلى آخر و مع و معيته بالنسبه إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقوله المضاف.

لأننا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشىء و وجوده فمفهوم الزمان من مقوله الكم و هو فى نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شىء و يتأخر لذاته عن شىء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شىء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهيه الزمان لذاتها لأن

وجودها(١) وجود التقدم و التأخر و ماهيه التقدم و التأخر من مقوله المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفه الماهيه- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهه و ذلك لأن كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبه التى له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عباره عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضى ماهيه(٢) الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحده المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعه من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحده الزمان و اتصاله

### فصل (٣٥) فى احتجاج من يضع للزمان بدايه

أن المثبتين للزمان بدايه احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضيه يتطرق إليها الزيادة و النقصان و كل ما كان

١- فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجوديه و هذا التعلق الوجودى مثل ما مر أن الأعراض و نظائرها يعتبر الإضافة فى وجودها و ليس شىء منها إضافة مقوليه إذ ليست الإضافة فى مفهومها إلا نفس مقوله الإضافة و قوله و ماهيه التقدم جواب آخر و هو أن التقدم و التأخر اللذين يجعلان المتقدم و المتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها- كما أن مبنى الجواب الأول أن الزمان يكون مضافا لو كان التعلق فى مفهومه لا فى وجوده- و قوله بمعنى ما به التقدم أى التقدم و التأخر الحقيقيان لا وجود نفس الإضافة المقوليه إذ لا وجود لها لاعتباريتها، س ره

٢- إذ المنفى عن المتصل اختلاف أجزاءه بالماهيه لاختلافها بالهويه، س ره



كذلك فله بدايه فللحوادث بدايه.

الثاني لو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لتوقف حدوث الحادث اليومي - على انقضاء ما لا نهايه له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهده فكذا المقدم.

و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضيه قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لكان الغير المتناهي متناهي هذا خلف.

و الخامس أن الأزلى إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد و الأول محال و إلا لم يكن الحادث حادثا و إن لم يوجد شىء من الحوادث فى الأزلى فوجد حاله لم يكن فيها شىء من الحوادث موجودا فإذن كل الحوادث مسبق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضيه قد دخلت فى الوجود (١) و ما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهي فهى متناهيه.

و السابع أن كل واحد من الحوادث (٢) إذا كان مسبقا بالعدم الأزلى فإذا

١- أقول لما دخلت فى الوجود كانت غير متناهيه إذ الوجود ليس متناهيه بمعنى السلب المقابل للإيجاب لا بمعنى عدم الملكه لأنه من خواص الكم فالدخول فى الوجود ليس كدخول المظروف فى الظرف بل الشور بنوره الغير المحدود و لهذا قالوا كل موجود - من موضوعات مسائل العلم الإلهى فالدليل مقلوب عليهم و أيضا قوله و ما حصره الوجود يكون متناهي ممنوع إذ يجوز أن يوجد ما لا يتناهى و يكون فوق ما لا يتناهى ما لا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود، س ره

٢- بيانه أنا إذا فرضنا جسما قديما يكون محلا لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلا لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها إذ لا أول لها و لا على عدمها - لأن عدمها أزلى و قوله و يتقدم فى بعض النسخ مكرر و حينئذ لزم أولا اجتماع النقيضين - أما أنه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر و أما أنه يتقدم عليه فلأن ذلك الجسم مع عدمها الأزلى و ما مع المتقدم متقدم أو لأنه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أو لأن المجموع معا كل واحد و ثانيا محالا آخر و هو أنه لا يتقدم على الحوادث و يتقدم على عدم الأزلى المتقدم على كل واحد منها و إنما يلزم تقدمه على عدمه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و عدمه الأزلى ينقطع بوجود الحادث و عكس نقيضه أن كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فإذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك عدمه - بيان آخر أن ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور و لكن يتقدم على كل واحد منها - و قد مر أن كل واحد واحد للمجموع و العله متقدمه على المعلول و سيتضح فى رد الثامن - أن ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد منها - لكن لا بد من ارتكاب عنايه فى العبارة حينئذ و هى جعل كلمه من تلك الأمور بيانيه لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ و قوله و محال إلخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على عدم الأزلى بأنه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن عدم الأزلى و هو

وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو العدم الأزلي فكأنه قال إذ محال إلخ، س ره

فرضنا جسما قديما و فرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشئ لا يتقدم أمورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق و المسبوق فى التقدم حكما واحدا.

الثامن أن العالم لا- يخلو عن الحوادث و ما لا- يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفه الأساس فى حدوث ماهيه الزمان و الحركة و ما يتعلق بهما.

أما ما يحتجون به أولا- فهو مأخوذ من برهان تنهى الأبعاد حاصله (١) أنا نجمع دورات الماضى أو الأزمنه كالسنين أو عدد النفوس الماضيه ثم نضم إليها من المستقبل دوره أو سنه أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزيادة مبلغا

---

١- لما كان ظاهر الحجة الأولى سخيفا لتطرق الزيادة و النقصان إلى الغير المتناهى - كالمئات الغير المتناهيه و الألوف الغير المتناهيه قرره قدس سره بما ترى و أجاب عنه بقوله و إذا علمت إلخ يعنى ما هو فى الخارج واحدا دائما إذ ما قبض و سلم الوجود لأهله ليس صرف و تسليم بحت و إثبات الوجود له مغالطه ما فى الخيال بما فى العين و ما فى الخيال مبلغ محدود- لأن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثير و ما فى العقل مجرد لا يقبل التطبيق، س ره

آخر و تقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشئ ء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنه و الحوادث لا كل لها و أنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهايه فى الأزمنه و الحركات لاستحاله اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركه و كذا اتصاليهما و تماديهما على عدم الاجتماع فى الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق لعدم السابق و بالعكس(١) و اقتضاء عدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهايه التى صحتها لاستحاله شئ ء فهو فرض شئ ء على المستحيل من جهه استحاله- و هو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال فى دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهى هو ما يكون الشئ ء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضى فلم يكن حاله فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذى يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبقا بما لا يتناهى- و إن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شئ ء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجه على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطه(٢) نشأت من إجراء حكم كل واحد على

١- فى الأول إن أريد به اقتضاء عدم إلخ فهو فقره الثانيه و إن أريد به اقتضاء الوجود السابق لعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثانى بهذا المعنى، س ره

٢- الأولى أن يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل فى عين كونه غير متناه له أول بل أوائل كما مر أن السلسله الغير المتناهيه ليست معلوله واحده بل معاليل و علتة علالات و أما إجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطه مطلقا كما فى المتصلات فإن كل جزء منها متصل و الكل متصل أيضا و كالحكم بالإمكان على كل ممكن و على الكل أيضا و لهذا يباهى و يبتهج قدس سره بإثبات الحدوث لكل العالم الطبيعى بأن كل واحد واحد حادث متجدد ذاتا و صفه محفوف بالعدمين فكله و كليه كذلك و لو لا- ما ذكرناه لكان هذا تحكما و السرفيه أن الجزء فى المتصلات جزئى و كلما صح على الفرد صح على الطبيعه و أنه لا- وجود للكل سوى وجود أشخاصه و لا- للكل سوى وجود أجزائه- نعم المغالطه فيما إذا حكم على الكل بما ينافى فرض الكليه مثل أن يقال كل واحد من السلسله جزء منها فالكل جزء منها إذ عدم كون السلسله جزء منها من ضرورات فرض كليتها، س ره

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقه الماضيه مجموعها- يجب أن يكون مسبقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول(١) الذى هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعديه حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العله على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث(٢) للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

١- له وجود على حده كما هو مذهب الأكثر و أما على رأى المصنف قدس سره فلا معلوليه للمجموع على حده إذ لا وجود له على حده، س ره

٢- أى يحدث مجموعات غير متناهيه بلا بدايه زمانيه و لا نهايه زمانيه فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقة الماضيه الغير المتناهيه فإن النفس الناطقه على ما قرر فى المنطقيات من الكليات الغير المتناهيه الأفراد بالفعل على مذهب الحكماء و إنما تصير مجموعا مجموعا جديدا فى وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحه لجلايب الأبدان بالموت فى أصقاع العالم فى كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقة بها لأنه تعالى كل يوم فى شأن بل كل آن يميت قوما و يحيى آخرين و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين أحدهما تنزيله على ما هو التحقيق من ثبوت الحركة الجوهرية و تجدد الطبائع و ثانيهما تنزيله على ما قال الشيخ محمود الشبستري فى گلشن راز من أن العالم مجموع الأجسام و الجسمانيات و الكل كما يرتفع بارتفاع جميع أجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض أجزائه فى كل حين يرتفع أشياء من العالم ففى كل حين ينعدم عالم و يوجد عالم آخر و إليه أشار الشيخ بقوله-جهان كلست و در هر طرفه العين عدم گردد و لا يبقى زمانين . و الأول أحق و أليق بمذهب المصنف قدس سره و الثانى أنسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر، س ره

حين و لا يدل هذا على نهايه أعداد الحوادث التى كل منها فى وقت و الجواب عما ذكره رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهايه لها- من هذا الجانب الذى يلينا و ثبوت النهايه من جانب لا ينافى اللانهايه من جانب آخر فإن حركات أهل الجنه لا نهايه لها مع أن فى جانب البدايه لها نهايه.

و الجواب عما ذكره خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حاله معينه بل هى عباره عن نفى الأوليه فالحدث الزمانى الذى يسبقه العدم يمتنع وقوعه فى الأزل (١) مع أنه يحسم ماده الوهم بالمعارضه بالصحه بأن يقال صحه حدوث الحوادث هل كانت حاصله فى الأزل أم لا فإن كانت حاصله فأمكن حدوث حادث أزلى و ذلك محال و إن لم يكن فللصحه مبدأ و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحا فى الصحه أعنى

١- أى يمتنع اتصافه بأن لا أول له و مع ذلك لا نهايه للكل و لا بدايه زمانيه لها- و ليست أزليه إذ لها أوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا عن الحوادث لأن الأزل أمر سلبى و الوقت وجودى و هذا الجواب أوفق بمذاق الخصم و الجواب الأشمخ الأعذب أن الأزل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الماضى و هذا ما أراده المستدل و هو فى الحقيقه مثل هذا الزمان من كونه كما متصلا غير قار بالذات و لا يليق بجنان القدس حيث يقال وجوده و صفاته فعله أى فاعليته فى الأزل و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء للوجود الذى هو فوق التمام الذى هو مبدأ السلسله النزوليه كما أن ما يجرى مجرى الوعاء لهذا الوجود من حيث إنه منتهى السلسله العروجيه هو الأبد و كما أن الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعته كذلك جميع الأوعيه من الدهر و الزمان و الآن من صقع ما هو كالوعاء فنسبه الأوعيه نسبه ذويها و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق و الحقيقه- على الخصوصيات و التعينات من غير تقييده بعنوان مبدأ المبادى و غايه الغايات إذ التوحيد إسقاط الإضافات و الشمول هنا أظهر و أجلى فكون الأزل فى هذين الإطالقين ليس وقتا محدودا إنما هو لإحاطته بكل الأوعيه من الدهور و الأزمنه من الماضيات و الغابرات إحاطه الوجوب و الوجود بالماهيات و بهذين الإطالقين يجعل ظرفا فى كلام الله تعالى و نوابه من أنبيائه و أوليائه لذاته و صفاته و فاعليته و مثله الكلام فى السرمد، س ره

القدره (١) فكذا هاهنا.

و عما ذكروه سادسا (٢) أن المراد بالحصر أن يكون للشئ طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصوره من الجانب الذى يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- و عما ذكروه سابعا أنه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث (٣) و يكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها و إن عنيتم به أنه فى كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو فى ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحده المحمول.

و عما ذكروه ثامنا و هو قريب المأخذ مما سبق أن فى مقدماته على الوجه الذى اشتهر بينهم وجوها من الخلل.

أما المقدمه الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات و غيرها و إن عنوا به المجموع (٤) بما

١- إشاره إلى أن محذوريه كون الصحه ذات مبدإ لأجل لزوم كون القدره الواجبه ذات مبدإ لأن صحه حدوث العالم و صدوره و صحه لا صدوره تفسير قدره البارى تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو مذهب الكراميه و الأشاعره و المعتزله يتحاشون عنه و عندى أن هذا تطويل للمسافه بل توهين للمعارضه لأنه غير مسلم عند محققهم فإن الصحه صفه العالم و القدره صفه البارى تعالى فكيف يفسر إحداهما بالأخرى فالأولى أن يقال الصحه هى الإمكان و كون الإمكان ذا بدو باطل إذ فرقوا بين إمكان أزيله الحادث و أزيله إمكانه فحكموا بصحه الثانيه، س ره

٢- قد حمل حصر الوجود فى كلام المستدل على حصر الوجود الحالى للأمر الماضيه- لأنه طرفها فأجاب بما أجاب و على هذا يصير مال السادس و الرابع واحد فليحمل على ما ذكرناه سابقا، س ره

٣- لما حملة على ظاهر إحدى النسختين و لا- محذور فى عدم تقدم ذلك الجسم لأنه مطلوب الخصم حملة على الاتصاف بالنقيضين و فيه ما فيه و ما ذكرناه أدق و أولى، س ره

٤- فرد خفى و الفرد الجلى كل فرد فرد من الحوادث اليوميه، س ره

هو مجموع فقد مر أن ذلك و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن فى الموجودات الممكنة أمورا لا- تتغير أصلا فيكون المقدمه الأولى منقوضه باطله.(١) و أما المقدمه الأخرى و هى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها(٢) ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضروره(٣) و إن أريد به أنه لا- يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شىء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكيه عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أى ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدا ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهايه الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبقه كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزمانى السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين(٤) أعنى كون جواهر العالم

- 
- ١- هذا يرد على محققهم لا على من لا يقول منهم بالعقول المفارقة فإن مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم و أرادوا به العالم الطبيعى أو أطلقوا و أرادوا به ما سوى الله تعالى، س ره
  - ٢- و تعبير المصنف قدس سره بذلك إشاره إلى دليله إذ لو لم يكن حادثا لسبقها و انفك عنها هذا خلف، س ره
  - ٣- و السر فيه عدم تناهى الحوادث التى لا يخلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهيه لم يتقدم الموضوع على الحادث الذى فى ضمنه متقدم على البواقي بخلاف ما إذا كانت غير متناهيه فإنه إذا كان الموضوع متقدما على فرد كان متقدما على ذلك المتقدم فى ضمن فرد سابق عليه و هكذا بالغ ما بلغ، س ره
  - ٤- أى الدليل الثامن صحيح عندنا أيضا و هو أمتن أدلتهم و فى الكتب المذكور و بينهم مشهور و لكن على الحدوث التجدى الذاتى لا على الكون بعد أن لم يكن مطلقا- إذ لا يتناهى الحركات الحادثه كل منها، س ره



لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانى- فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقى البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا فى الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و أكدده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفه و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زمانى فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدمه عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بتقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بتقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفى و هو مستمر الوجود زمانا طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلى- يستفسر الأزلى و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذى فى الذهن (١) متناه يسلم له أن القدر الذى فى ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك (٢) توقف وجود العالم على غير ذات البارى ثم إذا فرض لها مجموع ما (٣) فهى

- 
- ١- أى الوجود الرابطة من العالم للذهن و بعباره أخرى الذى فى عالم العالم، س ره
  - ٢- هذا ما سنذكره أن مرجع قول إحدى الخصمين أنه توقف العالم على غير ذات الله- و أنه ليس يغنى فى الإيجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا و أيضا لا يلزم أن يكون الوجود النفسى من العالم متناهيًا بل هو غير متناهى تعاقبى، س ره
  - ٣- أى فى الذهن من صورها الخيالية و أما العقليه فهى مجردة ليست من العالم الطبيعى فلا- يوصف بالحدوث الزمانى و لا بالتناهى فإن التناهى و عدمه الشأنى من خواص الكم أو فى الخارج فهى أيضا متناهيه لأن ما مضى معدوم و كذا ما يأتى إلا أن هنا مجموعات غير متناهيه تعاقبا لا مجموع واحد كما مر، س ره

أيضا حادثه و إن قال أعنى بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمانى فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه (١) لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جمله العالم و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما (٢) و إن قال إن البارى مقدم (٣) على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شىء عنده غير ذات البارى و هو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقى (٤) الذى هو فى الحقيقه تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين (٥) إنه

١- إذ كلمه كان مادتها تدل على الوجود و هيئتها على الزمان و لو جعل كان أداه- و المعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هو مقتضى فاء التعقيب، س ره

٢- لأنه ذاتى فإن الممكن من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون أيس و ما بالذات متقدم على ما بالغير و أيضا هو معترف بمسبوقيته بالعله، س ره

٣- و مثله ما قال العلامة جمال الدين الخوانسارى ره إنه لا بد على طريقه المله- أن يكون بينه و بين العالم انفصال و يرد عليهما أنه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط فى عرض العالم، س ره

٤- كما قالوا إن التقدم مقول بالتشكيك على أقسامه و أحق أقسامه بإطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعله، س ره

٥- و أيضا إلا أن يقول أحدهما إن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لا تنفذ و لا تبيد و لم يمسك و لن يمسك عن الوجود و لا يزيده كثره العطاء إلا جودا و كرما و يدها مبسوطان ينفق كيف يشاء و إنى لا أحب الأفلين و لا المستحدثين لكن المستفيض منقطع و المخاطب نافذ بائد المستعطى محدود دائر و المستنير أقل و بالجمله ما هو هو و ما من صقع قديم و المراد و ما من ناحيتها حادثه و يقول الآخر بمقابلات هذه فى الحق تعالى و حينئذ يتبين المعطل من غير المعطل و أيضا يتبين المجسم من غيره لأن هذه القدره قوه و القوه حاملها الماده و أيضا يتبين المؤمن من الكافر كفر اليهود و قال تعالى قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ الْآيَةَ فالقول الفحل بالحدوث أن يجمع بين الأوصاف فيجمع بينه و بين توصيفه تعالى- بالأسماء و الصفات العلياء كما ذكرناه سابقا،

س ره

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف فى وجوده ذاته و صفاته و يقول الآ-خر يكفى- و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك و اعلم أن مسأله إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذى يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيديه فى الفعل(١) لم يعرف توحيديه فى الذات و لا فى صفه و جوب الوجود و لا القدره(٢) و لا- العلم و لا- الإراده و لا- الحكمه و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسأله و علم وجود النفس و بقاءها و كيفيه معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالى بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسأله إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الدائرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجدده لحظه فلحظه كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعده حكميه- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلى تمهيدا بأوضح طريقه

- 
- ١- له وجهان أحدهما و هو الأنسب بالمقام أن عدم توحيديه فى الفاعليه عدم توحيديه فى الذات إذ الخاطر الحادث و الإراده الحادثه أو نحو ذلك شريك فى فاعليته للعالم الحادث و لا بد أن تكون هذه واجبه الوجود مع حدوثها إذ لو استندت إلى الواجب تعالى- أو واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا و ثانيهما أن عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجبهه فى الذات المتعاليه إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره
  - ٢- أو لأنها كمشيه أحديه التعلق و لا العلم أنه فعلى و لا الإراده أنها نافذه و أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أن من أحب شيئا أحب آثاره- و لا الحكمه أنها فى الإجاهه و الإفاضه لا الإمساك فيداه مبسوطان ينفق كيف يشاء و لا غيرها من الغنى و التماميه و التكلم و أنه ما نفدت كلماته و لا يجوز الصمت عليه إلى غير ذلك، س ره

و أحكم سبيل و الناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث و لا- يكون الإنسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها و إذا ثبت مسأله العله و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع قدره العبثيه الجزافيه لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذى يعنى بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود(١) على الزمان و إن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجوده- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان(٢) سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا- نعلم من قوله إلا- ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجوده منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث الحق بأحديه ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذره من ذرات العالم

١- بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان أنه قديم بزمانه و لا زمان للمفارقات المحضه و الجواب أن معنى هذا القول المشهور لو أريد بالعالم جميع ما سوى الله- مبنى على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر إذ الدهر روح الزمان و كذا قولهم العقول قديمه بالزمان يراد به الدهر أو الباء فيه للمصاحبه أى مصاحبه العله للمعلول كالمعيه القيويميه و المقصود أنها محيطه بجميع الزمان، س ره

٢- هذا مفهوم ضعيف لا يعبا به فى العلوم الحقيقيه، س ره

فهو مع كل ذره لكن لا- ممكن و لا غير معه (١) فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورته هذه الكلمات المسطوره فى هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقى الحاصل للعارف فى أول سلوكه و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق و هذا يقينى عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف فى باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكيه و أمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضى و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها (٢) و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبق بعدم زمانى فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير فى هذه المسأله إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته فى هذه الدوره الإسلاميه إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعى كانت مستوفره عليها فى هذه الأزمنه و أقرب ما وقع الاحتجاج به فى هذا الموضوع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أن العالم متناهى (٣) القوه و كل

١- و لهذا فالأشياء منتسبات إليه تعالى و لا نسبه له إليها بيت- ١٦٤- أنجا كه توى چو من نباشد كس محرم أين سخن نباشد ،

س ره

٢- أى كل فلك أو فلكى قديم نوعه بشخصه لأن كل نوع هناك منحصر فى شخصه- و أما العنصر و العنصرى فقديمان بالنوع خاصه لأن كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب أشخاصه- و الهولى المشتركه العنصرية عندهم قديمه بشخصها لأن نوعها منحصر فى

شخص، س ره

٣- ذاتا و تأثيرا و تأثرا أما تنهى القوه ذاتا فلأن كل قوه جسمانيه منطبعه فى محلها حلولا سريانيا فتقدر بقدره و تمسح بمساحته فتصغر بصغره و تكبر بكبره و تنهى بتناهيه و أما تنهىها فى التأثير و التأثير فسيأتى، س ره

متناهي القوه متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر أن العالم متناهي قوه البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمه و هي يمددها بالقوه الغير المتناهيه الآثار و الحركات و غيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوه البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوه لا- أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوه غير متناهيه كيف و هي بحسب ماهياتها ليست بموجوده فضلا عن كونها غير متناهي القوه و إن أراد به أن ذاتها الوجوديه و هويتها الصادره عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوه إلا أنه يستمد من العله الدائمه القوى و الآثار فنقول هذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي (١) المتناهي في القوه و القدره لا- يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدإ العالى كما يدل عليه ظاهر كلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقه للشخص تابع لوجوده و الشخص الجوهرى أقوى فى الوجود من جميع ما يتبعه و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهى الآثار (٢) و المعاليل يستلزم عدم تناهى العله المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوه قابليه أو آله أو موضوعا و لا- ينتقض ما ذكرناه بالهولى الأولى التى تقبل آثارا غير متناهيه لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات و القوى الغير المتناهيه- و ليست وحدتها الباقية إلا وحده مبهمه تتجدد فى كل حين بتجدد الصور و القوى- و ثانيهما أن وجودها فى كل وقت و إن كان متناهي القوه إلا أنه يفيض من

١- أى بنحو الثبات بناء على نفى الحركة الجوهرية و بنحو الوحده العددية بناء على نفى المراتب لذلك الوجود، س ره

٢- هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثانى، س ره

المبدأ في كل وقت على مادتها قوه أخرى و هويه غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبقا بعدم زمانى أزلى و هو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعنى اليهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهى القوه بأن من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضه لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جمله ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم و جميع ما فيه متناهى القوه غير باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصى و الهويه

### فصل (٣٦) فى حقيقه الآن و كيفيه وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثانى ما يتفرع(١) عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر فى كيفيه وجوده و كيفيه عدمه.

أما كيفيه وجوده فلما علمت أن الزمان كميته متصله و كل كميته متصله فإنها قابله لتقسيمات غير متناهيه بالقوه لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثه- القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع(٢) فى الزمان لما عرفت- فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاه الحركه أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهميه.

و إما كيفيه عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعده أفادها الشيخ فى الشفاء و غيره

- 
- ١- و يقال له الآن السيال و هو الراسم للزمان كالحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه، س ره
  - ٢- لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحركه الفلكيه و قطع الحركه الفلكيه مستلزم لسكون الفلك و هو محال و أيضا قطع الزمان فى القوه انقطاع الفيض، س ره





الزمان على معنى أن لا- يمكن أن يوجد(١) أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا- و يكون ذلك الشىء حاصلًا فيه و لا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشىء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعه واحده فيكون في آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و كذلك نقول وجود الشىء أو عدمه إما أن يحصل(٢) دفعه فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضروره أو لا- دفعه بل قليلا- قليلا فيكون لا محاله في زمان ينطبق عليه- فكيف يتصور هناك الواسطه فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعنى وجود الشىء أو عدمه يسيرا يسيرا و وجود الشىء أو عدمه دفعه بمعنى الذى يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشىء أو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذى يوجد يسيرا يسيرا(٣) إما

١- إن قلت إذا أمكن حصوله فى الآن فيكون آنيا قلت المراد بالآن هنا هو الآن السيال و هو لا ينافى الزمان بل راسمه و أيضا سيجىء فى رد من يقول إن المتحرك فى كل آن من آتات زمان حركته يخلو عن الحركه و السكون لأن الحركه يمتنع وقوعها فى الآن و السكون عدم شأنى و إذ لا يمكن الحركه فى الآن فلا يمكن السكون فيه إن المتحرك فى كل آن من آتات زمان حركته متصف بالحركه التى فى الآن و رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، س ره

٢- الفرق بين التريدين أن أحدهما تريديد بين النفى و الإثبات أى الحصول دفعه أو لا- دفعه بخلاف الأخير و أيضا أحدهما النفى الزمانى لا على وجه الانطباق و الآخر لنى الحدوث بلا ابتداء، س ره

٣- المراد من التدريج هنا معناه الأخص أعنى ما هو المنطبق على الزمان لا الأعم- فلا يرد على المصنف قدس سره أن مطلق الحركه معرف بالخروج من القوه إلى الفعل- يسيرا يسيرا فلا- يكون الحركه التوسطيه مقابله له و هى الزمانى لا- على وجه الانطباق كما سيأتى، س ره

لا يوجد يسيرا يسيرا و هو أعم من أن يوجد مختصا حدوته بآن و من أن يوجد لا كذلك و كذا مقابل الذى يوجد مختصا حدوته بآن أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا- و من أن يوجد لا كذلك فالواسطه محتمله و هى أن يكون الشئ (١) موجودا بتمامه- فى جميع الزمان و فى كل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا على الانطباق و لا يكون موجودا فى مبدأ ذلك الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطه فى حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام فى الثلاث المذكور كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما فى الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك (٢) بين زمانين فى أحدهما الأمر بحال و فى الآخر بحال أخرى و من المعلوم أن الذين هما فى قوه المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا فى ذلك الآن ثم من الأمور ما يحصل فى آن و يتشابه حاله فى أى آن فرض فى زمان وجوده و لا يحتاج فى كونه إلى أن يطابق مداه كالمماسه و التربع و غير ذلك من الهيئات القاره فما كان كذلك فالشئ فى ذلك الآن الذى هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده فى الزمان الثانى وحده و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله

١- إلى قوله و لا- يكون موجودا فى مبدأ ذلك الزمان أى الآن حتى يكون أينما- و الفرق بين الزمانى على وجه الانطباق و بين الزمانى لا على وجه الانطباق أن الأول لا بد أن يكون له امتداد و أجزاء مفروضه كما للزمان و يكون كل جزء منه فى كل جزء من الزمان بخلاف الثانى إذ لا جزء له و لا امتداد كالحركه التوسطيه فإنها بسيطه و لكن سياله و كعدم الآن و الآنى كما سيجىء فالأول كالحال حلولا سريانيا و الثانى كالحال حلولا طريانيا، س ره

٢- عبارته الشفاء هكذا بالحرى أن نتعرف هل الآن المشترك بين زمانين فى أحدهما الأمر بحال و فى الآخر بحال الأخرى قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعا أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأخرى فإن كان الأمران فى قوه المتناقضين إلى آخر ما قال- و أما فى كلامه قدس سره فلا خبر للمبتدئ و لو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ فى الآن المشترك كان أظهر و لعله أراد بكلمه هل مثل ما يقال فى هل هو أو فى هل البسيطه و هل المركبه هذا بمنزله أن يقال فى وجود الشئ ء كما أن قولهم ما هو بمنزله أن يقال ماهيه الشئ ء فمعنى كلامه أن ينظر وجود الآن، س ره

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آتات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن- قرب جديد إلى الغايه و بعد عن المبدإ و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أى في جميع الزمان الذى بعده و فى جميع آتاته و كذلك ما لا يقع إلا بالحركه- كاللامماسه التى هى الفارقه بعد المماسه فمثل هذه الأمور لا يكون أول آتات التحقق- و إلا فإما أن يتصل(١) ذلك الآن بالذى هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآتات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشىء فى ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسه و اللامماسه مثلاً- و بالجمله الحركة التوسطيه موجوده قطعاً و لا- يحصل فى الآن الذى هو طرف الزمان الحركة القطعيه الحادته لأنه آخر آتات السكون- و أيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافه و مبدإها(٢) فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافه و منتهاها و أما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آتات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالى بين الآتات فإذن هى موجوده فى زمان ما و فى كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركه(٣) و لا يستدعى قدراً معيناً من الحركة القطعيه و أيضاً ما يختص وجوده(٤) بآن فقط كالأمور

- ١- و لعلك تقول أولها الآن الفاصل فليس هنا آتات قلت الآن الفاصل إنما هو للسكون و لم يشرع المتحرك بعد فى الحركة حتى يكون أول آتات وجوده فالآن الأول من آتات وجوده لا بد أن يكون تالياً للآن الفاصل، س ره
- ٢- و أيضاً الحركة التوسطيه و إن كانت بسيطه لكنها ليست قاره حتى تتحقق فى الآن بل بسيطه سياله نعم يناسبها الآن السيال و هو فاعل الزمان بل هو هو و أيضاً الحركة التوسطيه كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد و لعدم تشابه حال الحركة ١٧٠ قال أفلاطون الحركة هى الخروج عن المساواه فلا يحتملها الآن، س ره
- ٣- كزاويه المسامته على ما سيجىء، س ره
- ٤- كماماسه رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن و المخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطه فهذه المماسه آنيه و عدمها زمانى لا على وجه انطباق كالحركة التوسطيه و كذا تماس كرتين أحدهما ساكنه و الأخرى ماره عنها بعد التماس، س ره

الآنيه الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن و في جميع الآنات- الذي فيه بعد ذلك الآن و لا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلتتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجياً(١) و كان منقسماً فيكون الآن زماناً و الآني زمانياً هذا خلف و إن كان دفعه فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده و هو تتالي الآنين و ذلك ممتنع و إما أن يكون متراخياً عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط و إما أن لا يكون بينهما متوسط(٢) فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول و يلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتاليه و الكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه و من المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجياً أو دفعه فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان(٣) أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

١- لا يقال عدم المماسه ليس آنياً بل زمانياً و لم يلزم انقسام المماسه لأننا نقول- لم يكن عدم المماسه زمانياً على وجه الانطباق فالمراد بالتدرج هنا التدرج بالمعنى الأخص كما في الزمان المنطبق لا الأعم المأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط و القطع بقولهم الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً بل التدرج الحقيقي إنما هو في الحركة الحقيقيه التي هي التوسط، س ره

٢- أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقاً لمعنى التراخي كما أتى بصيغته الجمع، س ره

٣- قد مر هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة و توضيحه أن ابتداء الشيء قسمان أحدهما ما هو المحدود له و المخالف له بالنوع كالنقطه للخط و السكون للحركة و الآن للزمان و ثانيهما الجزء الأول منه الذي هو من سنخه و طبيعته كجزء أول من الخط أو الزمان أو التدرجى الآخر فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للأمر التدرجى بل للممتد القار لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و ما في حكمه فالجزء الأول الحقيقي لا- يكون لهذه الأشياء فإن أقصر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة الغير المتناهيه و كذا كل قسم منها لكون الجزء في الممتدات بطبع الكل فالأجزاء متوافقه بالطبع و موافقه له فيه، س ره

الشيء و ثانيهما الآن الذى يحصل فيه أولا- فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثانى فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى و قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصله فيه و كذلك السكون(١) و اعلم أنه يندرج فى النوع الأول أعنى ما يكون حصوله دفعه الآن و جميع الأمور الآنيه كالوصلات إلى حدود المسافات(٢) و الوصول إلى ما إليه الحركة و الترييع- و التسديس و سائر الأشكال و التماس و انطباق إحدى الدائرتين على الأخرى و أحد الخطين على الآخر و كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا و يقع فى النوع الثانى أعنى الحصول التدريجى(٣) الحركات القطعية و مقاديرها من

١- لعلك لا تدعن بهذا و تظن أنه أنى كالأمور الآنيه الباقية لا لأنه تدريجى حتى لا يكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما أن السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الأمور الآنيه حتى يكون عدمها زمانيا إذ لو كان آنيا لزم تتالى الآنين فجوابك أن الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع فى آن واحد على التدريج معيار الحركة و لذا يقال فى تعريفها كون المتحرك متوسطا بين المبدإ و المنتهى- بحيث أى حد من حدود المسافه فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصله فيه و لا- بعد آن الوصول حاصله فيه فمعيار السكون أن يكون لما فيه الحركة كونان فى الموضوع فلا يكون السكون آنيا بل زمانيا و أيضا السكون عدم الحركة و عدم الأمر التدريجى تدريجى كما سيجى ء- فأوائل ذلك العدم تدريجى و يستعقب العدم التالى للحركة، س ره

٢- إذ علمت أن معنى الحركة فى مقوله أن يكون للموضوع فى كل آن فرد غير فرد الآن القبل و غير فرد الآن البعد و يقال معيار وقوع الحركة فى مقوله أن يكون لها أفراد آنيه، س ره

٣- أى بالمعنى الأخص فالمراد بالحركات الحركات القطعية، س ره

الأزمنه و كل ما يتبعها من الهيئات (١) الغير القاره بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطيه و ما ينطبق عليها كحدوث الزاويه بالحركه كزاويه المسامته الحادثه بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاه إلى المسامته و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسه و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركه من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنيه و الأعدام الطاريه للحوادث بعد آخر آنات (٢) وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين (٣) المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافه و الحركه و الزمان ثلاثه أشياء متطابقه فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض فى المسافه شيئاً كالنقطه يفعل المسافه بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا فى الحركه فقد عرفت أن الأمر الوجودى التوسطى منها و هو الكون فى الوسط بالحيشه المذكوره (٤) يفعل بسيلانه الحركه

- 
- ١- إن قلت قد مثل الهيئات الغير القاره بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القاره بالذات التى تكون تابعه قلت المراد بالقطعيه و مقاديرها الحركه الفلكيه و الزمان مقدارها فالتابعه هى الحركات المستقيمه القطعيه و مقاديرها و كلها مشمول الزمان و يمكن أن يكون من بياننا للكل من المتبوع و التابع كزاويه المسامته فلا أول لها مثل الحركه الحادثه هى بها و إن كان لها أول بمعنى آخر بخلاف الزاويه الحادثه من تقاطع خط على خط فإنها آنيه، س ره
  - ٢- أى حوادث آنيه قاره تبقى بعد آن ابتداء وجودها، س ره
  - ٣- إما متعلق بالحاصل أى بقسمه الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعه فيه كما مر و إما متعلق بالطرف إذ قد مر أن ليس له طرفه بأحد معنييه و الأول أولى، س ره
  - ٤- أى كون الجسم متوسطا بين المبدأ و المنتهى بحيث أى حدود من حدود المسافه فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصل فيه و لا بعد آن الوصول حاصل فيه، س ره

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محاله يكون للزمان شىء سيال يفعل الزمان بسيالته يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطيه و كما أن النقطة الفاعله غير النقط التي هي الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطيه غير الأ-كوان الدفعيه و الوصلات الآنيه(١) فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذى يفرض فيه و اعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيالته الزمان فتلطف فى سر ك(٢)

### فصل (٣٧) فى كيفيه عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول فى عدم الحركة القطعيه و الزمان الذى ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم فى غير ذلك الزمان أزلا و أبدا قائلين إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعه من الزمان و لا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلك الزمان معدومه أزلا و أبدا.

و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام(٣) فى زوالها أى طريان عدمها و نحو حدوث

١- هى غير الوصول الواحد المتصل و غير الواحد المستمر السيال و هما زمانيان، س ره

٢- و اقرأ و ارقأ فإن هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط- فإنه واحد أحد و مع ظهوره فى كل شىء لا اثلام فى وحدته و بساطته إنما التفاوت فى المظاهر لا فى ظهوره و لو تراءى تفاوت فى انتساب الظهور إلى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبه لا- فى ذلك الطرف منها و إن كان إثبات الطرف باعتبار عنوان النسبه و أما المعنون فالإضافه إشراقيه لا تستدعى الطرفين كما لا يخفى على الإشراقى فهو الباقي و كل شىء هالك، س ره

٣- أى إن الكلام فى كيفيه انعدامها بعد وجودها الذى يعبر عنه بالزوال لا فى مطلق عدمها الذى يصدق فى غير زمان وجودها حتى يقال إنها معدومه قبل وجودها أزلا- و بعد وجودها أبدا، ط مد

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزلى والأبد.

و أما ثانياً فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان فى شىء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجى الوجود و إن وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه (١) بطل العدم الذى بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذى غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشىء التدريجى كما أن وجوده تدريجى كذلك عدمه تدريجى ألا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً- و إلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشىء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضا كذلك فوقع الإشكال و احتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولاً يجب أن يعلم أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذى يحصل بالحركة كالزمانى من أفراد المقوله كالسواد المتدرج و الكم المتميز فيه و غيرهما- وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجى فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه (٢) فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

١- و اللم فيه أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذى كان قوته و قوه الجزء اللاحق المفروض الذى سيصير فعلية فالقوه و الفعل متشابكان فيها و مختلطان و قوه الشىء و فعليته هما عدمه و وجوده فالحركة كما توجد تدريجياً كذلك تعدم تدريجياً بعين وجودها التدريجى، ط مد ظله

٢- و من فروع ذلك أن عدم العالم الطبيعى التدريجى الوجود السىال الهويه- لا يكون فى الزمان اللاحق و لا يكون له عدم لاحق زمانى للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوده و قد قال المصنف قدس سره فى كثير من كتبه إن زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما أن زمان إحداث النفس الإنسانية بما هى نفس متدرجه الحصول- جميع أزمنه بقائها أى إحداثاتها فجعها و تخمير طينتها من الملكات العلميه من أول عمر الإنسان إلى آخره و لا يستتم فى الآن مثلاً فلم يتم خلقها بتوليد متعلقها و تعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمنه بقائها و لهذا يقال فى تعريف الإنسان حيوان ناطق مائت و كذا زمان عدمها أى أعدامها المتشابهة بوجودها التدريجى مجموع أزمنه وجودها- فكذلك إحداث الإنسان الكبير و هو العالم فلا يمكن إحداثه إلا بالتدرج و ذلك من نقصه الذاتى لأن له وجوداً تجديدياً سيالاً و لا فتور فى الجاعل الحق لأن أمره أن يقول للشىء كن فيكون فقد ظهر سر خلقه العالم السماوى و الأرضى فى ستة أيام و هى مده عمر العالم و لا يحصياها إلا الله تعالى لعدم التجديد فى فيضه و هى مده أيام دعوته أولى العزم من الرسل الستة فمده بقاء كل رسول منهم و بقاء آدابه و بقاء أوصيائه الاثنى عشر ألف عام باعتبار مظهره أليف من أسماء الله تعالى و هو يوم واحد ربوبى عند الله و إن كان آلافاً نجوميه اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم و آدابه إلى آخر أولياء أمته و دولتهم التى هى دولته الحقه و لا انقطاع لكليته و سعه وجوده و لذا كان نبيا و آدم بين الماء و الطين و إن من شيعته لإبراهيم و لسعه روحانيته كان عقلاً كلياً شاملاً كل العقول- ثم إن المده و إن كانت ستة أيام أو آلاف ألوف إلا- أنها بالنسبة إلى الحق كالمح بالبصر أو هو أقرب جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، س ره



اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شىء آخر من القوه إلى الفعل يسيرا يسيرا- فالمنظور إليه حال تلك المقوله و نحو وجودها التدريجى و الثانى اعتبار الحركه فى نفسها و النظر فى نحو وجودها و هو غير النظر فى نحو وجود المقوله و الشىء الزمانى التدريجى و الحركه بهذا الاعتبار و فى هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هى بهذا الاعتبار دفعيه (١) الوجود و لها ماهيه هى تدريج شىء آخر- و ليست تدريجيا لنفسها فإن وقوع الحركه فى الحركه محال كما مر (٢) و كذا

١- هذا بظاهره مناقض لما سبق منه و من الشيخ أن القطعيه زمانيه على وجه الانطباق و التوسطيه زمانيه لا على وجه الانطباق و أن الابتداء لها فلو كانتا دفعيتين كان لهما ابتداء اللهم إلا أن يقال دفعيه وجود الحركه باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فإن ماهيتها و إن كانت نفس التدريج بالحمل الأولى لكن وجودها دفعى فلوجود بما هو وجود حكم و للماهيه حكم و ثانيهما أن وجودها فى الخارج بتبعيه المقوله بنحو الربط كآله اللحاظ و أما بما هى شىء بحيااله لا تجدد الشىء فإنما هى فى العقل و كلما فى العقل فهو دفعى لا زمانى إذ المعقول مجرد فتأمل، س ره

٢- قد أشرنا سابقا إلى أنه غير ممتنع بل واقع و إنما يستحيل وقوع التدريج فى التدريج إذا لم يقف على حد نظير استحاله عروض العرض للعرض إذا لم ينته إلى موضوع جوهرى، ط مد

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشئ ء تدريجا و ليس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهيه كون الشئ ء التدريجي الوجود و معناه ففى كل من الحركة و الزمان و ما يجرى مجراهما يعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذى يحصل بالتدريج و ثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشئ ء المأخوذ مع صفه التدريج- على قياس الكلى المنطقى و العقلى و الأول تدريجى و الثانى دفعى و بهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها فى الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجى و عدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غير زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه ليس للمتحرك- و الساكن و المتكون و الفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوه إلى غير النهايه.

و اعترض عليه صاحب الملخص و قال أما أنه ليس للمتحرك و الساكن أول- يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق و أما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون و الفساد إنما يكون بحدوث الصورة و عدمها و الشيخ معترف بأن حدوث الصورة و عدمها يكون دفعه و فى الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغى.

أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعى و أما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأ-كوان الصوريه دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التى لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذى- هو واسطه بين الدفعى و التدريجى لكن الحق عندنا أن الكون(1) و الفساد كلاهما

---

١- لقولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم إلا أن يكون أنطقه الله بما هو فى قوه القول بالحركة الجوهرية، س ره

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى (١) عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائيه ما دام كونه ماء و لا فى آن هو آخر زمان المائيه بل فى آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالى الآنين و هو محال و إما تعرى ماده عنهما جميعا و هو الذى ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد فى زمان منقسم بالقوه إلى غير النهايه

### فصل (٣٨) فى أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشىء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مره بعد أخرى لم يبق منه شىء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيب الشىء لقبول العد بالمعنى الأول (٢) و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحده و معط له الكثره بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئه لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشىء من أجزاءه - كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطه عاده للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلك الأقسام عاده للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال فى نسبه العاديه إلى الآن و إلى أقسام الزمان فى أن نسبه إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر - أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضى عن المستقبل و أما كونه واصلًا فإنه حد مشترك بين الماضى و المستقبل (٣) و لأجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل و يجب أن

١- هذا فى نفسه برهان على الحركة الجوهرية فى كينونه الصورة الجوهرية بعد مثلها، ط مد

٢- فيكون من باب تسميه السبب باسم المسبب، س ره

٣- فهو متساوى النسبه إلى الطرفين و أيضا لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجبا بينهما فكان واصلًا، س ره

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحدا بالذات و اثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهايه للماضى غير مفهوم كونه بدايه للمستقبل و أما من حيث كونه واصلا- فهو يكون واحدا بالذات و الاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

### فصل (٣٩) فى كيفية تعدد الزمان بالحركه و الحركه بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر

#### إشارة

فصل (٣٩) فى كيفية تعدد الزمان بالحركه و الحركه بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر (١)

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافه من حيث فيها الحركه هو عله لوجود الزمان و لا شك أن وقوع الحركه فى كل جزء من المسافه عله لوجود الجزء من الزمان الذى بحدائنه فالحركه عاده للزمان (٢) على معنى أنها توجد أجزاءه المتقدمه و المتأخره و الزمان عاد للحركه من حيث إنه عدد لها لأن الحركه تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك (٣) أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشره و أما وجود عددهم و عشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشره فإن العشره عشره لذاتها و المعدود بالعشره عشره بواسطتها و كذا الزمان و الزمانى

١- عطف تفسيرى لما قبله، س ره

٢- لما ظهر من الفصل السابق أن العاده غير مخصوص بالجزء من المقدار أو العدد- بل يطلق على ما يهيبى الشىء لقبول العد فهذا هو المراد هاهنا و لك أن تجعله بمعنى جاعل الشىء متعددا أى كل منهما مكثر للآخر و يرجع الأول، س ره

٣- يعنى أن الأشخاص فى ذاتهم و فى جوهرهم لا كميهم لهم لا اتصاليه و لا انفصاليه- و الكميهم الاتصاليه باعتبار الجسم التعليمى و الانفصاليه باعتبار العدد فكما أن العشره مثلا كميهم و بها تعينهم العددى كذلك الزمان كميهم الحركه و قدرها و الزمان بالنسبه إلى الحركه بالجسم التعليمى بالنسبه إلى الطبيعى أشبه لكون كل منهما كما متصلا- و كون كل منهما عارضا غير متأخر فى الوجود كما مر و سيأتى فى الحكمة المشرقيه بعيد ذلك، س ره

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده - لا - من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر (١) و الثاني بدلالاتها على كميته قدرها و الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم و التأخر (٢) و بين الأمرين فرق و أما الدلالة على القدر (٣) فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال - و تارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر الحركة - فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذى يعطى المقدار بالذات هو أحدهما (٤) و هو الذى بذاته قدر و كميته و لأنه متصل فى جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل.

### حكمه مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقوله كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هي تجددتها و خروجها من القوة إلى الفعل و هي معنى انتزاعى عقلى و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعيينه أو هي باعتبار التعيين المقدارى فيحكم بعد التحليل و التفصيل - بعليه بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

١- فالمقدر من التفعيل بمعنى الجعل ذا كذا كما فى علم التصريف، س ره

٢- الأولى بدلالته فالزمان بأنواعها كالعام و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعه و الدقيقه و غيرها يدل على تعيين مقادير الحركة، س ره

٣- هكذا فى النسخ و الأولى أن يكون على القدر بدون الضمير المضاف و أما إليه كما يشهد به قوله فتارة و تارة و المكيال و المكيال لأن الزمان كما عرفت مكيال و الحركة مكيال و لو قررنا الضمير كان من باب الاكتفاء فى العنوان عن الدلالة على قدرها، س ره

٤- متعلق بالزمان، س ره

فاتصال المسافه عله لكون الحركه متصله و لا نعى بذلك أن اتصال المسافه عله لاتصال آخر للحركه (١) بل اتصال الحركه هو نفس اتصال المسافه مضافا إلى الحركه- فالمسافه كما أنها عله لوجود الحركه كذلك عله لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركه لا متصله كما هي عند القائلين بالجزء (٢) و أما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعله لأن ماهيته الكم المتصل و الماهيات غير مجعوله بل وجود الزمان يستدعى عله و علتة ليست اتصال المسافه فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركه يعنى أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركه عله لوجود الزمان

## فصل (٤٠) فى الأمور التى فى الزمان

ذكر فى الشفاء و غيره أن الشىء إنما يكون فى الزمان إذا كان له متقدم و متأخر و هما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركه و لذى الحركه ثانيا و بالعرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشىء و أجزائه إنها فيه (٣) و الآن فى الزمان (٤)

١- إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد و جعلهما واحد بمقتضى الحمل فذلك الوجود مضافا إلى الفصل عله و مضافا إلى الجنس معلول، س ره

٢- لما أوهم قوله كذلك عله لاتصاله أن وجود الحركه غير وجود اتصالها أشار بهذا إلى أن الانفكاك فى التصور لا غير، س ره

٣- و ذلك لأن استعمال كلمه فى فى المواضيع مختلفه فكون الشىء فى المكان بنحو- و فى الزمان بنحو و فى المحل بنحو و فى الموضوع بنحو و الوجود فى الماهيه بنحو و الماهيه فى الوجود بنحو و كذا الحركه فى الزمان و الزمان فى الحركه و الجنس فى النوع و النوع فى الجنس و غير ذلك كل بنحو، س ره

٤- بمناسبه أنه كما أن الواحد ليس بعدد كذلك الآن ليس بزمان بل مباين له نوعا و كون المقدم و المؤخر فيه كالزوج و الفرد فى العدد إنما هو لكون الزمان بأنواعه و أجزائه غير خال عنهما كما أن العدد بأنواعه و أفراده غير خال عن الزوج و الفرد و كون الساعه و الدقيقه و اليوم و الليل و الأسبوع و الشهر و غيرها كالثنتين و الثلاثه و الأربعة و غيرها- لكونها أنواعا مثلها، س ره

كالوحده فى العدد و المتقدم و المتأخر كالزوج و الفرد فيه و الساعات و الأيام كالأثنين و الثلاثاء فيه و الحركة فى الزمان كالمقولات العشر فى العشريه و المتحرك فى الزمان - كموضوع المقولات العشر فى العشريه و أما السكون فهو أمر عدمى لا يتقدر بالزمان لذاته و لكن لأجل أن الحركتين يكتفانه يحصل له ضرب من التقدم و التأخر (١) فلا- جرم يتوهم وقوعه فى الزمان.

أقول ما من جوهر إلا- و له أو فيه ضرب من التغير كيف و قد ثبت تجدد الطبيعه فالساكن من جهه متحرك من جهه أخرى و بتلك الجهه يقع فى الزمان لذاته (٢) ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعه القصى ثم بالحركه المستديره- التى هى أقدم الحركات فى سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينيه و الوضعيه و بواسطتها يتقدر التى فى الكيف و الكم (٣) و أما تجدد غيرها من المقولات كالإضافه و الملك و ما يجرى مجراها حتى الأعدام و الإمكانيات- فهى حركه بالعرض لا بالذات و فيها تقدم و تأخر فى الزمان بالعرض (٤) و أما الموجودات التى ليست بحركه و لا فى حركه فهى لا يكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعيه يسمى بالدهر و كذا معيه المتغيرات مع المتغيرات لا من

١- الأظهر أن يقال لكن لأجل أن السكونين يكتفان الحركه إلخ، س ره

٢- هذا لا يلائم ما سيدكره من كون الحركه فى آن تجدد سائر المقولات كالإضافه و الملك و ما يجرى مجراها بتبع الجوهر من الحركه بالعرض كما لا يخفى، ط مد

٣- أى بواسطه الحركات الأينيه فقد سبق أن الحركه المكانيه أقدم من الكيفيه و الكمييه لحاجتهما إليها بلا- انعكاس و أن الوضعيه الفلكيه أقدم الجميع و يمكن على بعد إرجاع الضمير إلى الحركه المستديره لمكان قوله يتقدر أى يتقدران بها لكونها فاعل الزمان، س ره

٤- عد حركه المقولات بتبع حركه الجوهر الذى هو موضوعها من الحركه بالعرض ينافى كون وجودها لموضوعها و خاصه بناء على ما ذهب إليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه و كيف يتصور لوجود العرض ثبات و سكون مع تغير وجود موضوعه و حركته و لو كان كذلك لاستغنى فى وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف- فالحق أن هذه المقولات العرضيه متحركه حقيقه بتبع حركه الجوهر لا بالعرض، ط مد

حيث تغييرها بل من حيث ثباتها(١) إذ ما من شىء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر- و لا استحاله فى ذلك فإن شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

١- أى من حيث وجودها فقد مر فى أول هذا السفر أن كل موجود و إن كان جسما- أو جسمانيا بما هو موجود موضوع العلم الإلهى كما أنه بما هو جسم واقع فى التغيير موضوع الطبيعى و بما هو متكمم موضوع الرياضى لكن ليعلم أن الدهرية فى هذه المعية أدنى من الدهرية التى فى نفس المفارقات المحضه فإن الدهر وعاء المفارقات و المتغيرات باعتبار جهتهما النورانية من صقع الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدى وعاء وجودها ليس هو الدهر بل إنها من هذه الجبهة من صقع السرمدى و وعاء وجودها السرمد و لكن سرمد الحق حق السرمدى الحق الواجب بالذات إذ السرمد يجرى مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقى تعالى شأنه و جل بقاؤه عن التمداد الدهرى فضلا عن الزمانى و عن الامتداد العرضى و الطولى الذى فى السلاسل العرضيه، س ره



## المرحلة الثامنة فى تتمه أحوال الحركة و أحكامها

### إشارة

المرحلة الثامنة فى تتمه أحوال الحركة و أحكامها(١)

### فصل (١) فى ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة و الذى إليه فى الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالتضادين

فصل (١) فى ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة و الذى إليه فى الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالتضادين(٢) أما فى الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض و هما متضادان بالحقيقة و كالحركة من الصفره إلى النيلية و هما كالتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- و الآخر إلى السواد و أما فى الكم فمثل الحركة من الأ-كثر حجما(٣) فى طبيعته إلى الأقل حجما فيها و هما الطرفان و كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا فى الغايه و هما بين المتضادين(٤) و أما فى الأين فالأيون و إن كانت فى ذاتها متشابهه- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعیه فى الأين إن وقعت من

- ١- هكذا فى أكثر النسخ و الظاهر أنه غلط من النسخ لأن مبحث الحركة معنون بالفصل كما مر فكيف يعنون بعض متمامات لواحقها بالمرحلة، س ره
- ٢- الذى يهدى إليه صريح البرهان فى هذا الباب أن الحركة تبتدى من قوه محضه و إن كانوا يعدون الفعلية التى تنتهى إليه الحركة من جانب أو له مبدأ لها و تنتهى إلى فعلية محضه خاليه عن القوه التى يتضمنه متن الحركة و من المعلوم أن القوه و الفعل- بما هما كذلك متباينتان متنافيتان و أما وقوع التضاد الاصطلاحى بين المبدأ و المنتهى فى الحركة فلا دليل عليه و إن وقع ذلك فى بعض الموارد فإنما هو من الاتفاق، ط مد
- ٣- أى المعتبر فى التضاد هاهنا الصغر و الكبر المترقبان من نوعه لا الصغر كما فى الخردله و الكبر كما فى الفلك الأقصى، س ره
- ٤- أى كالتضادين، س ره

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا- جهه طبيعیه إلا- هاتين و إن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين(١) و أما التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد و ثانيهما مبدئيه المبدأ و منتهويه المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض و أما الحركات المستديره فليس المبدأ و المنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطه(٢) بل جوهر الحركه مما يستدعى كل قطعه منها مبدأ و منتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما(٣) فعلم أن الذي يعرض له المبدئيه أو المنتهائيه قد يكون وجوده بالقوه و قد يكون وجوده بالفعل و كذا مبدئيته و منتهائيته و لكل منهما قياس إلى الحركه و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركه قياس التضاييف إذ المبدأ مبدأ لذى المبدأ و أما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضاييف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى و من الجائز وجود حركه لا- بدايه لها أو لا نهايه لها كحركات أهل الجنه و إذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكه فلم يبق إلا التضاد.

فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها و الموضوع القريب للمبدئيه و المنتهائيه ليس الجسم بل أطرافه و حالاته

- 
- ١- أى بين الجهتين الطبيعيتين و هذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين، س ره
  - ٢- بل أنه وضع و لا وضع بعينه و بشخصه بل مثله كما مر، س ره
  - ٣- و هما ما في الأجزاء الغير المجتمعه و فيها أيضا مبدأ و منتهى يجتمعان و هما الإضافيان- فإن كل مبدأ بالقوه فيها منتهى لما قبله و كل منتهى بالقوه مبدأ لما بعده و هذان القسمان مع المبدأ بالفعل و المنتهى بالفعل أعنى الطرفين يصيران ثلاثه، س ره

## فصل (٢) فى نفى الحركه عن باقى المقولات الخمس بالذات

### اشاره

قد مر كلام إجمالى فى هذا و نزيدك بيانا فنقول

### أما المضاف

فطبيعه غير مستقله- بل تابعه فمتبوعها إن تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات. (١)

### و أما متى

فقال الشيخ فى النجاه وجوده للجسم بتوسط الحركه فكيف يكون الحركه فيه فإذا كان كل حركه فى متى (٢) فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر (٣)

١- قد عرفت أن ذلك بالتبع و هو غير ما بالعرض، ط مد

٢- أى إذا كان فى الواقع كل حركه فى متى و كلمه فى هنا ككون الشىء فى الزمان- إذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركه فلو كانت فى متى حركه و كلمه فى هنا- ككون الحركه فى المقوله لكان لمتى متى آخر و إنما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركه إذ قد مر نقلا عن الشفاء أن الشىء إنما يكون فى الزمان إذا كان له مقدم و مؤخر، س ره

٣- تتركب الحركه بمعنى وقوع الحركه فى الحركه لا- يوجب إلا- تبطؤ الحركه- فلو فرض فى متى حركه لم يوجب إلا- تبطؤ الزمان فى مروره و لا ضير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل و الذى نراه من حركه جميع المقولات بتبع حركه الجوهر لا بعرضه إنما يوجب عروض حركه ملائمه لحركه الجوهر لجميع المقولات المكتنفه به و عروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضا و ليس إلا- كالعائق الذى يعوقها عن أن تعصى موضوعها الجوهرى- فيتخلف عن مصاحبه بالتأخر عنه أو التقدم إليه فيشبهه حال الأعراض فى حركتها بتبع حركه الجوهر مع حركتها فى نفسها أو سكونها حركه جالس السفينه بتبعها لا بعرضها ثم حركته فى نفسه أو سكونه. و من هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره أما قوله وجوده للجسم بتوسط الحركه- فكيف يكون الحركه فيه ففيه أن الذى فيه من الحركه بالعدد غير الحركه التى هى علتة و واسطه حصوله للجسم و لا دليل على امتناعه و أما قوله إذ كان كل حركه فى متى- فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر هذا خلف ففيه أن متى الثانى لا يوجب إلا إمعان الجوهر فى متى الأول و بقاء مروره و لا محذور فيه ما لم يكن هناك تسلسل، ط مد

هذا خلف و قال فى الشفاء يشبه أن يكون الانتقال فى متى واقعا دفعه لأن الانتقال من سنه إلى سنه و من شهر إلى شهر يكون دفعه أقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجى لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا(١) و استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه فى شرح الهدايه ثم قال و قد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضاافه- فى أن الانتقال لا يكون فيه(٢) بل يكون أولا فى كيف أو كم و يكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار أقول تابعيه الزمان للمقوله- ليست كتابيعه الإضاافه إذ ليس للزمان وجود دفعى آلى كما للمقوله بخلاف الإضاافه إذ يحتمل الآنيه و الزمانيه و الزمان لا يحتملها و لا أحدهما فإن الحركه نفس

١- إنما صرف كلام الشيخ عن ظاهره لأن المتى و هو الكون فى الزمان للحركه- و لذى الحركه بما هو ذو الحركه و كونهما فى الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجى فانتقال المتمتى من متى إلى متى إنما هو على نعت الاتصال التدريجى لا- أنه دفعى- إذ لا مفصل فى الظرف و لا فى المظروف خارجا فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعه إلى ساعه أو من دقيقه إلى دقيقه أو غير ذلك تدريجى فأشار المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدريج و وجوده بما هو تدريج ليس بالتدريج أقول عندى وجه آخر و هو أن الشيخ عبر بالانتقال لا- بالحركه و مراده مثل الانتقال من حركه متضاده إلى حركه متضاده أخرى فأراد أن الانتقال من نوع من الزمان- كالليل إلى نوع آخر كالنهار أو من شخص كساعه إلى شخص آخر كساعه أخرى دفعى لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن و الزمان و أن لا مفصل فيه خارجا إلا أن له مفصلا فى نفس الأمر هو الآن به يتحقق له نوع و نوع و شخص و شخص و لولاه لما تحقق أنواعه و أشخاصه، س ره

٢- أقول مراد الشيخ من التابعيه فى المتى لمقوله أخرى ليس التابعيه فى الحركه- بأن يكون متى ما فيه الحركه بل إن الزمان ظرف للحركه لأنه من الستة الموقوف عليها للحركه فيتحقق متى كلما تحقق حركه عند الشيخ و مناط الاشتباه به إذا قيل الحركه فى متى أريد أنه ظرفها كما يقال إنها فى الزمان أى منطبقه عليه فيتوهم أنها فيه كما يقال إنها فى المسافه و ليس كذلك، س ره

تجدد المقوله التى فيها الحركة لا أنها تابعه لها فى التجدد و كذا حكم متى.

### و أما الجده

فصح القول بأنها تابعه فى الثبات و التجدد لموضوعها.

### و أما مقوله أن يفعل و أن يفعل

فبعضهم أثبت الحركة فيهما و هو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أى الحركة من جهة (١) نسبتها إلى المحرك تاره و إلى المتحرك أخرى و أما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشىء إذا انتقل من التبريد إلى التسخن (٢) فلا يخلو إما أن يكون التبريد باقيا فيه فهو محال- و إلا لزم أن يتوجه شىء واحد إلى الضدين فى زمان واحد و إن لم يبق التبريد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبريد و بينهما سكون لا محاله فليست هناك حركة متصله من التبريد إلى التسخن على الاستمرار.

أقول و يمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحركة فى مقوله (٣)

١- فيكون معنى قول هذا البعض أن الحركة تقع فيهما أن الحركة من الجهتين المذكورتين واقعه تحت هاتين المقولتين و أنها من هذين الجنسيتين العاليتين و قد كتبنا على ما مر من الكلام الجملى أن نفس الحركة شىء غير التحريك و التحرك و الخلاف ثابت فى كون نفسها من أیه مقوله و أنها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود عالم الطبيعه، س ره

٢- أو من التسخن الضعيف إلى التسخن القوى لكن الضدين حينئذ المشهوريان أو اللازم اجتماع المثليين ثم إن نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التبنيه على الصفرة- ثم إلى الحمرة ثم إلى القتمه ثم إلى السواد أجبنا بأن الكيف لما كان هيئه قاره و تحققه آنيا لم يتوجه أن يقال يبقى فى الآن الثانى أو لا يبقى و لا يلتزم السكون بين درجات ما فيه- بخلاف أن يفعل و أن يفعل لأنهما التأثير و التأثير التدريجيان فلا يتمان فى الآن و الحركة فى أى شىء كان لا بد أن يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول و بعد آن الوصول مخالفا لحاله آن الوصول و مطالبه السكون بين أمرين تدريجين كمطالبته بين حركتين متضادتين فلا غرو فيها، س ره

٣- قد عرفت المناقشه فيه و المقوله لو فرضت ملازمه فى وجودها للحركة لم يكن بد من فرض حدود آنيه لها تنقطع بها الحركة و تكون أفراد آنيه للمقوله دفعا للتشكيك فى الماهيه نهايه ما فى الباب كون أفراد المقوله التى هذا شأنها كالفعل و الانفعال و متى بالقوه دائما فافهم ذلك و أى مانع من عروض الانقسام ثانيا لأقسام امتداد من الامتدادات- بعد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذكور و أبطله بعروضه كما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هى فى نفسها عشرات و من هنا يظهر الجواب عن المحذور الذى ذكره ره لوقوع الحركة فى المقولتين و هو لزوم كون الآنى زمانيا بل الآن زمانا فإن اللازم كون الآن الذى هو آن بالنسبه إلى حركة زمانا بالنسبه إلى حركة أخرى و كذا الآنى و الزمانى لا كون الآن زمانا بالنسبه إلى الحركة التى هو آنها بعينها، ط مد ظله

عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه و إلا لكان الآنى زمانياً بل الآن زماناً.

(١) و لقائل أن يقول إن الشىء قد ينسلخ عن فاعليته يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته في الفاعل.

فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمه تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة أو كانت الآله تكل إن كان آلياً- و في جميع ذلك يتبدل الحال في القوه أو الإراده أو الآله ثم يتبعه التبدل في الفاعليه بالتبعيه لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى (٢).

### فصل (٣) في حقيقه السكون و أن مقابل الحركة أى سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً

#### إشاره

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

- 
- ١- الأظهر عكسه إلا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الآن على فرض الحركة فيه، س ره
  - ٢- و الحق أن جميع الأعراض كالطبيعه سياله إلا أن عدم القرار في بعضها معتبر في وجودها كالتى يقع فيها الحركة و في بعضها في مفهومها كأن يفعل و أن ينفعل و المتى و الحركة و في بعضها يقع بالعرض لمنشأ انتزاعها كالإضافه، س ره

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثانى عدم حركته التى من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمى و لهم فى ذلك حجتان.

### الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابله فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوه لا بد أن يؤخذ فى حد السكون مقابل شىء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر فى حده ما يقابل أحد القيدىن الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوه أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركه و إلا لم يكن ثانيا و على الثانى يلزم أن يكون بعد كل سكون حركه و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى أن نورد فى رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمى لا محاله و أما إذا رسمنا السكون أولا (١) و عينا به الأمر الوجودى و هو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده بما لا- يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشىء فى المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول فى شىء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التى فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون (٢) فيلزم الدور و هو محال فبقى أن يكون الرسم للحركة أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

### و أما الحجة الثانية

فهى أن فى كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدميا يقابله

- ١- هذا عذر لأن يقال ما ذكرتم إنما يتم لو عرفتم الحركة أولا و جعلتموها معيارا لمعرفة السكون فهلا عكستم الأمر، س ره
- ٢- لأن الزمان قدر الحركة و الآن ظرف الزمان و القبل و البعد من الظروف الزمانية و أما أن الحركة لا تعرف إلا بالسكون فلأن الكمال الأول المأخوذ فى تعريف الحركة لا يعرف بالسكون و كذا الفعل المأخوذ فى تعريف القدماء أن الحركة خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا و أيضا فرضنا أن نعرف السكون أولا ثم الحركة، س ره

فلنمو وقوف يقابله و للاستحاله سكون يقابله و لنقله عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحاله هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركه الأينيه و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركه هو السكون في مبدأ الحركه لا في نهايتها و قيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحه رأيه و الحق أن السكون في المكان مقابل للحركه منه و للحركه إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركه خاصه و إلا لكان كل حركه سكونا في غير تلك الجبهه بل هو عدم كل حركه ممكنه في ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركه الطبيعیه سكون طبيعى كان المقابل للحركه الطبيعیه إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعى لا-الذى في جهه التحت- و المقابل للحركه التى إلى أسفل هو السكون فى أسفل لما علمت فحيثئذ المقابل للحركه هو السكون فى المنتهى.

### و أما كيفيه خلو الجسم عن الحركه و السكون جميعا

فذلك فى ثلاثه أمور.

الأول فى الجسم الذى يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعى مثل كليات الأفلاك و العناصر فهى غير متحركه عن مكانها و لا ساكنه أيضا لأن السكون عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركه لم تكن ساكنه بل هى ثابتة فى أحيائها لا ساكنه و لا متحركه.

و الثانى كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك فى ماء سيال أو الطير فى هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبه إلى الأمور الخارجه عنه و لا ساكن أيضا لأنه غير ثابت فى مكان واحد زمانا- و السكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آتات زمان الحركه كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا و لا متحركا لأن الحركه منقسمه فيمتنع وقوعها فى الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركه فى الآن لم يكن ساكنا فيه.



أقول فى كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمكان المأخوذ فى تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها فى الأين سكونا.

و أما الثانى فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً- يمكن أن يقال إن كلا من السمك و الطير ساكن فى مكانه و إن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينه السائره(١) فإن الحركه لا بد فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل فى قابل موجود تحريكاً فليس هناك إلا السكون فقط.(٢) و أما الثالث فنقول فيه المتحرك فى كل آن من آتات زمان الحركه متصف بالحركه دون السكون(٣) و إن لم يتصف بالحركه فى الآن.

فإن قلت إذا لم يتحقق الحركه فى الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركه فى الآن فيتصف بمقابل تلك الحركه و هو السكون.

قلنا مقابل الحركه فى الآن عدم الحركه فى الآن بأن يكون فى الآن قيذا للحركه لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا فى الآن بذلك العدم بل بالحركه الواقعه فى الزمان الذى ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم فى كل آن من زمان حركته من الحركه فى ذلك الآن و السكون فى ذلك الآن و هما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركه و سكون لأن الزمان مأخوذ فى حد كل منهما.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم و الحركه فى الآن أخص من

١- فيه منع، ط مد

٢- أى داخلى مختص بموضع الحركه فلا يرد أن هذا التبديل ليس بلا فاعل، س ره

٣- أى المتحرك فى كل آن متصف بالحركه التى فى الزمان و إن لم يتصف بالحركه فى الآن لأن السالبه قد تنتفى بانتقاء الموضوع و هذا مثل أن يقال لا ينفك وجود العقل الذى فى الدهر عن الوجود الواجب الذى فى السرمد و لا ينفك وجود الفلك الذى فى الزمان- عن الوجود العقل الكلى الذى فى الدهر فإن اللازم فى وعائه لا ينفك عن الملزوم فى وعائه، س ره

الحركه مطلقا و التى ارتفعت عن الجسم فى الآن فى طبيعه الأخص و لا يلزم منه رفع طبيعه الأعم

## فصل (٤) فى الوحده العدديه و النوعيه و الجنسيه للحركه

### اشاره

قد عرفت أن الحركه كمال و صفه وجوديه لموضوعها و عرفت أنها متعلقه بأمر سته فوحدتها متعلقه ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصيه فلا يخلو عن وحده الموضوع و وحده الزمان إذ لا بد من وحدتهما فى وحده كل عرض فإن البياض الموجود فى أحد الجسمين غير موجود فى الجسم الآخر و إذا عاد بياض جسم بعد زواله (١) لم يكن العائد هو الذى زال و كما أن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس - لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا - تكثر الحركه بهما و ذلك لأنه لا بد فى تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتيه - و الإضافه إلى الموضوع من الأحوال العارضه لسائر المقولات العرضيه لا مدخل لها فى ماهياتها و لذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات فى موضوع واحد فالحركه الواحده بالشخص هى التى موضوعها و زمانها و مسافتها واحده (٢) و إذا اختلف شىء منها تعددت

١- فكذا إذا عادت حركه بعد زوالهما إلى الموضوع الأول بعينه لم يكن العائده هى الزائله لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوجدانى المساوق للواحد الشخصيه مقطوع حينئذ و زمان كل واحد مع عرض ما مشخص كما مر و لكن إذا لم يقطع الاتصال - فما فى الزمان الثانى من الحركه بقاء الشخص الأول لا شخص آخر، س ره

٢- فى العبارة قصور لأن وحده خمس من الأمور المتعلق بها الحركه معتبره فى وحدتها الشخصيه بانضمام ما منه و ما إليه إذ باختلافهما يختلف الحركه شخصا و إن فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافه يختلف الحركه شخصا و إن فرض اتحاد الباقي - إن قلت باختلاف ما منه و ما إليه يختلف الحركه نوعا كما سيصرح به قلت أولا المسافه أيضا كذلك و ثانيا أن الشخص موقوف على النوع و النوع على المنوع و الموقوف على الموقوف على الشىء موقوف على ذلك الشىء فكما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثه المشخصه حصل شخص آخر من الحركه كذلك إذا تبدل ما منه و ما إليه نعم اختلاف الفاعل للحركه لا يوجب اختلافها الشخصى فضلا عن النوعى كما إذا حرك العجله محرکان و الماء فى السخونه مسخان بشرط عدم انقطاع الحركه الشخصيه فيما بينهما و لا يلزم تواردهن مستقلتين على معلول شخصى كما لا يخفى و بالجمله ارتفاع كل واحد من الأمور الخمسه - موجب ارتفاع وحدتها الشخصيه و اختلافها موجب اختلاف الشخصى، س ره

الحركة شخصاً لا نوعاً وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها (١) و هي ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامه و يكون الأخرى بالاستداره و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمه إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقيه ثم إلى الخضره ثم إلى النيليه ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شىء من هذه الثلاثه فى شرائط و أحوال تتعلق بالحركه بها لم يكن واحده بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبييض و إن اختلفا فى المبدأ و المنتهى طريقهما واحده و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيم و المستديره متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركه نوعاً لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوته التحديدات كما أن الحركات المتفقه فى نوع السواد مخالفه للمتفقات فى نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركه و الحركات المتفقه فى النوع

---

١- أى مباديها القواميه التى هى كالفصول المقومه فتتبع الحركه باختلاف هذه- لا باختلاف مبادئها الفاعلى و القابلى و الزمان و قد أشار س بالأمله إلى أن الاختلاف فى الثلاثه لموجب لتنوع الحركه اختلاف مخصوص كصاعدتين فى مسافتين و كتفاوت المبدءين و المنتهائين بالعدد فقط لا بالمضاده و بالجملة اختلافها الشخصى موجب الاختلاف الشخصى فى الحركه و اختلافها النوعى موجب نوعى فيها فلا- يتوهم التناقض من عده المسافه من المشخصات أولاً ثم من المنوعات ثانياً سيما مع تصريحه بقوله لا نوعاً، س ره

لا- تتضاد و أما السرعة و البطء فلا يختلف بهما الحركة فى النوع (١) إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة و أما الحركتان المختلفتان فى الجنس فالحركة فى الكيف و التى فى الكم.

### شك وإزالة:

قول من قال إن الحركة لا- توصف بالوحده كما لا- توصف بالهويه لأنها شىء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهى واحده كما أن العشره (٢) من حيث ذاتها غير منقسمه فهى و إن كانت عشره لغيرها واحده فى ذاتها و قد مر أن لها وجودا فى الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهه بأن مثل الحركة الواحده فى أنها قد تعدم منها أشياء و يكون مع عدم تلك الأشياء محفوظه الوجود مثل صورته البيت الذى يستحفظ واحده بعينها مع خروج لبنه لبنه منها و سد الخلل بما يقوم مقامها و كذلك صورته كل شخص من الحيوان و النبات.

أقول حال الحركة و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته و وحدتهما بعينه و حده الكثره بالقوه أو بالفعل - بخلاف ما ذكره من البيت و الشخص المغتذى.

قال بهمنيار فى التحصيل إشاره إلى ما ذكر من التفصى (٣) و ليس يعجبني

١- بل لا يختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لأن شخصا واحدا من الحركة عند القرب من النهايه المطلوبه تصير أسرع مما عند البعد كما قالوا، س ره

٢- هذا على سبيل التنزل و إلا- فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذى هو الكم المتصل الذى هو أقوى وجودا و أتم و حده من الكم المنفصل فإذا كان العشره التى هى عين الكثره بالفعل من جهه لا تخلو عن و حده و هويه لم يخلو الحركة عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوه، س ره

٣- أى تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود فى عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الغايه و اللاحق و المتصرم و المتجدد و المنقسم و المتعدد و مع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هويه، س ره

أمثال هذه الأجوبه فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورته ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظه إلى وقت الفساد لا- تفارق و لا تبطل و تكون مقارنه لصوره واحده أو قوه واحده تستحفظان التخلل الواقع فى عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البدل و البيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هى من جمله الأعراض تفسد بفساد حواملها و لا يصح عليها الانتقال و كذلك الظل فى الماء السائل ليس (١) واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقه انتهى فعلم أن الحركة الواحده ليس وحدتها كوحده البيت و ما يجرى مجراه بل هى أحق بالوحده منها و أما بقاء وحده الموضوع فى النمو و الذبول فقد مر بيانه و الحركة الفلكيه بالمعنى الذى به يكون بين ماض و مستقبل هى واحده باقيه عندهم أبدا و هى عندنا متبدله فى كل آن لكن التى تبقى من الصور المتجدده الماديه لكل فلك هى صورته واحده عقلية باقيه بقاء الله و هى الواسطه عند الله بين هذه المتجدده السابقه و اللاحقه و أما هذه التى بمعنى القطع- فيشبهه أن يكون وحدتها بالعرض و وحدتها ليست كوحده ذلك الأمر التوسطى لأنها عقلية علميه و هذه اتصاليه منقسمه بالقوه و العلم عند الله (٢).

١- و هذا الظل أو الضوء المتجدد آنا فأنا مع كونه يتراءى واحدا نظير تجدد الأمثال فى أكوان العالم و قبض عالم بمقتضى اسمه المعيد و القابض و إحياء عالم آخر فى ثانى الحال بموجب اسمه المبدئى و الباسط و هذا سنته تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا\* و هذا حال وجود العالم باعتبار وجهه إلى نفسه و أما باعتبار وجهه إلى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجدد و تكرر و عود و رجوع، س ره

٢- متمم لدفع الشك بأن الحركة التوسطيه الفلكيه عندهم ثابتة واحده بسيطه دائمه- و هذا فوق الوحده التى أنكرها الشاك و الحركة الفلكيه باعتبار التوسط الموصوف مستند إلى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما أنها باعتبار مراتب القطع مسند إليها للحوادث- و هكذا ربطوا الحوادث بالقديم، س ره

## فصل (٥) فى حقيقه السره و البئه و أنهما لسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركه غير متجزيه أو متجزيه إلى ما لا يتجزى و لو بالقوه- فاستحال كون السره و البئه بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركه لا- تتجزى لجاز وجود مسافه غير متجزيه و اللازم محال لما سيأتى فى مباحث الجواهر فكذا الملزوم و بيان الملازمه بأن الحركه مطابقه للمسافه و المسافه اتصالها باتصال الجسم و هو متجز لا إلى نهايه فالحركه غير منتهيه فى التجزئه و أما الثانى فلو كانت حركه أسرع من حركه و الأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا و الرحى متفككا(١) و ذلك لأن نسبه زمان السريح- من الحركه إلى زمان البطى ء كنسبه مسافه البطى ء إلى مسافه السريح فلو فرض متحركان زمان حركه أحدهما عشر زمان حركه الآخر و كان المقطوع من مسافه إحداهما آلاف ألوف مسافه الأخرى و اتفقا فى الأخذ و الترك لوجب أن يرى الإبطاء حركه ساكنا فى خلال حركته المحسوسه متصله فى أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزاءه التى وقعت الحركه فيها كنسبه مسافه السريح إلى مسافته كمثل حركه الشمس و حركه الفرس الشديده العدو و لغير ذلك من الحجج البيئه المذكوره فى الكتب

## فصل (٦) فى أحوال متعلقه بالسره و البئه

### منها أن كلا منهما مشترك معنوى

بين ما يوجد منه فى المستقيم و المستديره- و الكميه و الكيفيه لاتحادها فى الحد المشترك و هو القطع للمسافه فى زمان أقل

١- الأولى بناء البيان على أن كل جزء من الحركه فعليه لسابقه و قوه بالنسبه إلى لاحقه و من الممتنع تخلل العدم بين قوه الشى ء و فعليته بعينه و أما الحس و خاصه البصر- فيا له من الخطأ فيما يناله من الحركه و السكون، ط مد

## و منها أن من أسباب البطء فى الحركات الطبيعىه ممانعه المخروق

و فى القسريه ممانعه الطبيعىه (١) و فى الإراديه هما جميعا.

## و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف

لأن المضافين متلازمان فى الوجودين و هما غير متلازمين فى واحد من الوجودين (٢) و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا فى الزمان كانت السريعه قاطعه من المسافه ما لم يقطعها البطيئه و إن تساويا فى المسافه كان زمان البطيئه أكثر فأحدهما نقصان المسافه و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير (٣).

١- أى الممانعه المختصه بالقسريه بالنسبه إلى الطبيعىه و إلا- فهاهنا أيضا ممانعه للمخروق كما فى الحجر المرمى إلى فوق فى الماء أو فى الهواء، س ره

٢- إن قلت كيف لا يتلازمان فى الذهن و قد أخذ فى حدهما الزمان الأقل و الأكثر و هما مضافان قلت أولا لا نسلم أن ما ذكر حد و ثانيا أن المراد السرعة و البطء الحقيقيان- و المراد بالأقل و الأكثر فى تعريفهما القليل و الكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس و هما مضافان و مرجعهما الأسريعه و الأبطيئه نظير ما سبق فى مبحث التشكيك من الشيخ أن الطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و أن الكثير بلا إضافه هو العدد و الكثير بالإضافه عرض فى العدد، س ره

٣- اشتراط غايه الخلاف بين التضادين لا يلائم و كون السرعة و البطء متضادين- إذ ما من سريعه أو بطيء من الحركة إلا و يمكن فرض ما هو أسرع منها أو أبطأ و لا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من أن قوى التحريك و كذا القوى المعاقه متناهيه فإن الملا-ك فى خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة فى الوجود و الحق أن الصفه الثابته الواقعيه للحركه هى السريعه فحسب و هى حاله المرور و الانقضاء التى فى كل حركه و هى لما كانت مختلفه فى الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة و البطء النسبيتان فما من سريعه فى حركه إلا و هى بطء بالقياس إلى ما فى حركه هى أسرع منها و كذا الحال فى جانب البطء فالسريعه فى الحركه كالشده فى الوجود بمعنى ترتب الآثار ثم ينشأ بمقايسه البعض إلى البعض معنى الشده و الضعف و هما وصفان نسيان. و من هنا يظهر أن السريعه مساوق للحركه مع انقسامها إلى السريعه و البطيئه كما أن الوحده مثلا مساوقه للوجود مع انقسامه إلى الواحد و الكثير و يتبين به أن السرعة و البطء لا تقابل بينهما حقيقه كما أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما حقيقه و قد بينا ذلك فى مباحث الواحد و الكثير و يتبين أيضا أن البطء معلول تركب الحركه كما أن الكثره معلول تركب الوجود فكلما كانت الحركه أشد بساطه كانت أسرع و بالعكس فى جانب البطء- كما أن الوجود كلما كان أبسط كان أشد و أقوى و هذا و إن لم يذكره أحد من أساطين الحكمه لكنه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسأله فتبصر، ط مد

### و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشده فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعه لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوه المزاوله للتحرريك لا بد و أن تكون متناهيه فلها غاية في السرعه لا يتعداها و أما الغايه في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوه الممانعه للحركه - كمانعه قوام المخروق أو الطبيعه في المقسور للقصريه و غير ذلك.

### و منها أن العلامه الطوسى ذكر في رساله بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلميه هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركه من غير أن يكون على حد معين من السرعه و البطء و جب أن يكون للسرعه و البطء مدخل في وجود الحركات الشخصيه من حيث هي شخصيه و السرعه و البطء غير متحصلي الماهيه إلا بالزمان(١) فإذا للزمان مدخل في عليه الحركات الشخصيه فكيف يمكن أن يجعل حركه معينه عله لوجود الزمان و لا- يمكن أن يقال الحركه من حيث هي حركه عله للزمان و من حيث هي حركه ما متشخصه بالزمان كما أن الصوره من حيث هي الصوره سابقه على الهيولى و من حيث هي صوره ما متشخصه بها لأن الحركه ليست من حيث هي حركه عله للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي

١- لما عرفت من أخذ الزمان في تعريفهما و من هنا كان تقسيم الحركه إلى السريعه و البطيئه بحسب الزمان كما أن لها تقسيمات أخرى بحسب باقى الستة المتعلق بها الحركه، س ره



عله للزمان من حيث هي حركه خاصه متعينه في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركه إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركه و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركه التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهيه كالفصل للجنس و الوجود للماهيه- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمه باعتبار متأخره في اعتبار فالحركه الخاصه- تتقوم بالزمان المعين في الخارج (١) لكن الزمان المعين عارض لماهيه الحركه من حيث هي حركه في الذهن فهو كالعله المفيده لها بحسب الوجود و التعين و هي كالعله القابله له بحسب الماهيه هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا عله و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شيء واحد

### فصل (٧) في تضاد الحركات

أما المختلفه الأجناس فلا- تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحاله و النمو- و النقله في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجه و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبييض فهما متضادتان و كذا

١- هذا نظير الوجود و الماهيه فإنه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهيه فهي كالمعلول له و أما في الذهن فالماهيه موصوفه و الوجود صفتها و تصير موضوعا في الهليه البسيطة ثم إن التقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و إن كان وجودهما واحدا و أما النفي عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحده و الحل عندى أن الحركه الدهريه- عله للزمان حتى الآن السيال و أما الحركات الزمانيه فهي معلوله للأزمنه المعينه لا سيما عند المصنف قدس سره أن الطبيعه سياله و الحركه تجدها و الزمان قدرها، س ره

النمو و الذبول فلكل منهما حد محدود فى الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بد و أن يكون متعلقا بشىء من الأمور الستة التى بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقه فى النوع كالنار فى حركتها إلى فوق طبعا و الماء فى حركته إليه قسرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضا لأجل المسافه لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا و الحركات فيه متضاده فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد و الحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- و كذا تضادها لتضاد الفاعل(١) و بالجمله فالأسباب المتوسطه إذا لا- أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضاده لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضاده هى التى أطرافها متقابله سواء كان تقابلها فى ذواتها كالسواد و البياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركه و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركه و ليس إذا كان شىء كالحركه متعلقا بشىء كالأطرف و يكون ذلك الشىء ليس يعرض له التضاد فى جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئيه يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذى هو عارض للمتعلق به كالمبدئيه- داخلا فى جوهر المتعلق كالحركه فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضيتهما- و هما التسخين و التبريد و التضاد بينهما بالحقيقه و على هذه الصوره فإن الحركه ليست تتعلق بطرف المسافه من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ و منتهى- فإن جوهر الحركه يتضمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقه و قصد فجوهر الحركه يتضمن المبدأ و المنتهى(٢) فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق بها

١- كالحركه الفاعل للتسود و البارد الفاعل له، س ره

٢- ليس المراد بهما السكونين فى المبدأ و المنتهى بل الأكوان المتعاقبه المتصله- فى القطع و الكون السيال بحسب النسب فى التوسط كما قال حقيقتها مفارقه و قصد، س ره

الحركة فهي متقابله و مع تقابلها مقومه للحركة و إن كانت غير مقومه لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين

### فصل (٨) في أن المستقيم من الحركة لا تضاد المستديره و لا المستديرات المتخالفه الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامه و الاستداره ليس اختلافا في أمرين - يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامه (١) كالخط يمنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستداره إلا لفساده فالاستقامه و الاستداره ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمه و المستديره و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت (٢) أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة و لو كانت مضاده المستديره لغيرها بسبب الطرفين (٣) أمكن أن يكون لمستديرات و قسى لا نهايه لها بالقوه وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها (٤) أضداد لا نهايه لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوه

- 
- ١- و ذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الانقلابات بمادته و يفسد بصورته و الاستقامه و الانحاء إما فصلا للخط و إما لازمان و خاصتان لنوعين من الخط و أياما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط، س ره
  - ٢- وجه آخر لنفي التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم و المستدير - كما مر في الفصل السابق، س ره
  - ٣- بأن يكون ما منه في المستقيمه هو ما إليه في المستديره فيتعاكسان لا أنهما يتوافقان، س ره
  - ٤- إنما لم يقل للحركة فيه أى في الوتر ليشمل تضاد كل مستديره منها مع المستديرات الأخر، س ره

و هو الذى فى غايه البعد عنه على أن تلك القسى تتخالف بالنوع لا بالشخص (١) نعم لا- مانع من أن يقع فى أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهه أخرى و فى معان أخر كما أن التوسط فى الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما و النقص و الإفراط متضادان تضادا ذاتيا و تضادهما للتوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هى الرذيله فيهما و الفضيله فى الوسط فالرذيله معنى يلزمهما و ضدها و هى الفضيله يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر (٢) و ذانك الطرفان طرفان باعتبار و هما فى طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا- تضاد بين الحركات المستديره- و إن اختلفت بالشرقيه و الغربيه لعدم اختلافها فى النهايات و كل حركتين متضادتين- فلا بد أن يختلفا فى النهايات و هاهنا ليست كذلك و فيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمت و عرفت أن الصاعده و الهابطه تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان و لهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركه و هو كون أحد الطرفين علوا و الآخر سفلا فالحركه ذات الضد هى التى تأخذ أقرب مسافه من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل و ضدها هى التى يبتدئ من منتهاها ذاهبه إلى مبدأها لا إلى شىء آخر فليست الحركه على التوالى للبروج ضدا للحركه على خلاف التوالى و لا الحركه على أحد نصفى الدائره ضدا للواقع على النصف الآخر لأن الدائره لا يتعين فيها قوس عن قوس و مع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- و المطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

- 
- ١- حتى يكون حقيقه واحده نوعيه و يكون حد الواحد واحدا و بناء الاختلاف النوعى- على أن لا- تشكيك فى الذاتى فالمراتب أنواع، س ره
- ٢- أشار إلى ما سبق من الوضع اليومى الذى هو ما إليه الحركه الفلكيه غير الوضع الأمسى الذى هو ما منه الحركه بالعدد و لا وجه لقول من قال ما منه هو بعينه ما إليه فى المستديره و قد كان بناء نفي التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التحقيق بقوله ثم إنك إلخ، س ره

## فصل (٩) فى أن كل حركة مستقيمه فهى منتهيه إلى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

### الأولى أن الشئ لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا فى آئين

و بين الآئين زمان لاستحاله التتالى و ذلك الزمان لا حركة فيه ففیه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل فى كل حد مفروض فى المسافه فيلزم أن لا يوجد حركة متصله فى العالم.

و ثانيا بالحل لأن المباينه حركة و كل حركة لا توجد إلا فى زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينه طرف ليس الشئ فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسه لو كان للمماسه زمان و هو عين آن المماسه لو وقعت فى آن فقط و لا استحاله فى أن يوجد فى طرف زمان المباينه خلاف المباينه و هو المماسه.

### الحجه الثانيه لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحده بالاتصال

فيكون الحركتان المتضادتان واحده هذا محال.

و أجيب (١) بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطا

١- ما هو المذكور غير لازم و ما هو اللازم غير مذکور فالمجيب تعلق بوجود الحد المشترك و ليس بمتحقق و لو تحقق لم يكن إلا-السكون و هو مطلوب خصمه لأن الحد المشترك مخالف بالنوع لذى الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما- الجاعل لهما فردين للخط هو النقطه و بين الزمانين كذلك هو الآن و بين الحركتين هو السكون و لا يكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطه أو الآن أو غيرهما إلا-السكون- و اللازم هو التعلق بالمنوعات فى الحركة و هى كما كتبت سابقا ثلاثه ما منه و ما إليه و ما فيه فإذا كانت الحركتان مخالفتين بالنوع باختلاف المنوع كيف اتحدتا شخصا لكن الحق أن هذه الحجه برهانیه فإن كون الحركتين المتضادتين شخصيين من نوعى الحركة بديهيه و لو لم يتخلل السكون و كانت الحركة متصله واحده و الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه كانت الحركتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصا واحدا و هو محال، س ره

واحدًا سيما إذا كانا متخالفى الجبهه كخطين محيطين بزوايه بل الشرط فى الوحده الاتصاليه أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوه فكذلك فى الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.

### الثالثه لو اتصلت الحركتان لكنت غايه التصاعد العود إلى ما تحته

فيكون المهروب عنه مقصودا من جهه واحده.

و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما و بطلان الحد المشترك بين الصاعد و الهابط و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

### الرابعه و هى أيضا قريبه المأخذ مما سبق

أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوه على التسود قوه بعينها على التبييض - فالأبيض إذا أخذ فى التسود كانت قوته على التسود قوه على التبييض فيلزم أن يكون الأبييض فيه قوه على البياض و كذا الأسود فيه قوه على السواد و ذلك محال لأن الشئ محال أن يكون قوه على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ فى التسود (١) لأن التسود مأخوذ من طبيعه السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض و لا يلزم من قول من يقول القوه على التسود بعينها قوه على التبييض أن لا يكون فى الأبييض قوه على البياض و لو بعيدا و لو سلمنا أنه حال كونه أبيض يأخذ فى التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوه.

١- و لعلك تقول إن التسود توجه إلى السواد فالأبيض عند كونه أبيض له توجه- و حركه إلى السواد فأقول المراد بالتسود فى قوله لا- يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد- الذى بعد السواد الحالك الذى هو ما إليه الحركه الأولى فكان مبنى قول المستدل قوه التسود و قوه التبييض إن التسود الذى بعد المنتهى هو التوجه إلى البياض و يقول المجيب التلبس بذلك التسود الذى هو توجه إلى البياض ليس حال كونه أبيض بل بعد ذلك و الحاصل أن التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوه البياض الثانى لا قبله أى عند كون الموضوع أبيض أولا إلا قوه بعيده، س ره

### فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفه

و الحجج البرهانيه هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العله القريبه- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافه و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافه لا بد من وجوده في آن الوصول- و لا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركه غير آنى الوجود بالضروره ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلكذلك الرجوع ميل آخر هو عله قريبه للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد معين و للمفارقة عنه و الميل حدوثه في الآن (١) و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لا امتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحه لكن يجب أن يفهم المراد (٢) من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعيه أو الانعطافيه لثلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافه و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفه المفتقره إلى الميول المختلفه و الميلان المختلفان لا شبهه في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

- ١- فحيث أخذ الميل مبدأ البرهان و هو آنى لأنه كيفه ملموسه بها يدافع الجسم ما يمانعه و الكيف آنى بدليل وقوع الحركه فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من أن المبانيه حركه و الحركه زمانيه ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الأول في آن أول و إن كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البدايه بالآن- الذي هو طرف زمان المماسه، س ره
- ٢- لا- من باب التخصيص في الدليل العقلي بل لأن المفارقة الرجوعيه إعراض عما إليه الحركه الأولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فإنها ليست إعراضات عن المنتهى، س ره

و من الاعتراضات الفخريه قوله إن هذا لا يتمشى فى الحركات الكميّه و الكيفيه فإن تلك الحركات غنيه عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه كالمؤاخذة اللفظيه فإن بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه (١) و الرجل العلمى كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

و منها أنه إذا فرضنا كره مركبه على دوائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط فى كل دوره آنا واحدا لا قبله و لا بعده فى تلك الدوره.

ثم أجب عنه بجواب سخيّف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهه الدولاب بما سيأتى فى دفع شبهه الحبه المرميه (٢) ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعده و الهابطه فلا- شك أن طبيعته باقيه عند الصعود فالقوه القاسره إن كانت أقوى من الطبيعه فالحركه إلى ما فوق باقيه و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركه الصعود بل الحركه الهبوطيه و إن تساويتا كان الحجر ساكنا. (٣) فنقول هذا القدر من القوه الغريبه يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو كان سببه مصادمه الهواء المخروق التى جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون فى حال الحركه (٤) لا فى حال السكون فيجب أن لا ينعدم

١- أى ما يجرى مجرى الميل بمعنى الكيفيه الملموسه التى بها يدافع الجسم ما يمانعه و أما الميل بمعنى العشق فهو السارى فى جميع الذراري، س ره

٢- من أن حركه الكره حينئذ عرضيه لا- ذاتيه و الكلام فى الذاتيه لأن العرضيه فى قوه السكون بل لها صحه السلب عن المتحرك بالعرض، س ره

٣- ليس المراد تسليم السكون فإن المستدل ينكره بل المراد أن السكون لا يحصل- لتوقفه على رفع مانعه و هو القوه الغريبه القاسره و لا ترفع كما قال هذا القدر إلخ و على حصول عله السكون و لم يحصل كما قال فإذا بقى ساكنا إلخ، س ره

٤- و الحركه كاشفه عن وجود القوه الغريبه فكيف يكون مصادمه الهواء المساوقه لوجود الحركه الكاشفه عنها معدمه لها و إلا كان عدمها متوقفا على وجودها لأن عدمها متوقف على المصادمه و هى على الحركه و هى على وجود الغريبه، س ره



ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا(١) فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعه معوقه عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصله إلى أن القاسر أعطى الجسم قوه غريبه يسكنه فى بعض الأحياز و هذا هو الذى جعله الشيخ سببا للسكون فى الزمان الثانى.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوه الغريبه و لم يفد قوه مسكنه لم يجب السكون و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانيهما أن تلك القوه فى أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنه ثم صارت مسكنه فعدم كونها مسكنه إما لوجود المانع و هى الطبيعه فعند مغلوبيتها لم تكن مانعه و إما عند تكافؤهما فأى حاجه إلى القوه المسكنه فوجب(٢) أن يبقى ذلك التساوى و لا يصير الغريبه مغلوبه فلا- يرجع الحجر المرمى و العجب أن الشيخ ذكر فى باب الخلأ- أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوه القسريه لوصل الحجر المرمى إلى سطح الفلك و هاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوه مسكنه فى بعض الأحياز و الجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعه لكن بشرط ضعف القاسر(٣) و عله

- 
- ١- لما فرغ المشكك عن مطالبه عله عدم القوه الغريبه طالب عله السكون الذى فى الفوق، س ره
  - ٢- بل أى حاجه إلى مطالبه المانع بعد انقضاء زمان المنع و بالجمله المقصود إلزام الخلف حيث إن الشيخ التزم وجود القوه المسكنه و إنما لا- يحتاج إليها لأن التساوى منشأ السكون كما أن التساوى قوتى الشخصين الجاذبين يوجب سكون الحلقة المتجاذبه فى البين و قول المستدل النافى و جب بقاء التساوى سخيّف لأن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثير سيما القوى القاسره لأن القسر لا يكون دائما و لا أكثريا و هذه الحركه الغريبه و السكون فى الجو و التساوى كلها قسريه، س ره
  - ٣- أى بمدخليته و إنما فسرنا به لأن الشرط يجتمع مع المشروط بخلاف المعد و هذا الضعف كعلته معد و ينبغى أن يجعل التساوى شرطا، س ره

ضعفه وجود الطبيعه (١) مع إعداد مصادمه الهواء المخروق الذى وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون (٢) أ لا- ترى أن ضعف القوه القسريه تزداد على سبيل التزايد لمصادمه الهواء و سبب تزايد الزيادة هو الذى ذكرناه من الإعداد فكذا الحال فى سبب السكون و هذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوه مسكنه فى بعض الأحيان يعنى أن القوه التى كانت محرکه إلى فوق عند استيلائها على الطبيعه صارت عند تكافؤها مع الطبيعه من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوه الأصلية فيفعل الحركه إلى تحت.

و أما الذى أفاده الإمام فى الجواب و هو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم فى آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركه كان ذلك السكون ضروريا (٣) فلا يستدعى عله كما أن سائر اللوازم لا يستدعى عله و على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر فى الفوق لأنه إذا زالت تلك الضروره عادت الطبيعه محرکه انتهى فركيك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التى يحتاج حصولها إلى عله (٤) كيف و لا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودى كما هو عند من يجعله عباره عن الكون فى مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا و إما لازم لذلك الأمر الوجودى فله عله وجوديه لا محاله و لا يكفى فيه عدم عله الحركه.

١- و ذلك لأن الطبيعه تقاوم القسر كما أنها فى الأحياء تقاوم المرض و توجه إلى الاستكمال و إلى ترتب الآثار على المجرى الطبيعى، س ره

٢- أشار بلفظ الإعداد إلى جواب قوله فذلك حال الحركه فإن المصادمه معده للسكون و لعدم القوه الغريبه فلا ضير لو لم يتحقق المعد له عند وجود المعد بل هذا شأن الإعداد و الفاعل المباشر المستجمع للشرائط فيهما نفس الطبيعه، س ره

٣- من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحركه إلا بعد تمام الرجعه أو المنعطفه و المطلوب حصول السكون فى الفوق، س ره

٤- كأنه قدس سره يردد عليه بأنه إن كان عدم استدعاء السكون عله لكونه عدما- و العدم نفى محض و الجواب هو الأول و كيف لا يكون مستدعيا للعله و العدم إمكاني- و إن كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث، س ره

الثانى قوله إذا زالت تلك الضروره عادت الطبيعه لا معنى له لأن الأمر الضرورى الواجب الحصول كيف زال بلا عله.

الثالث أن لوازم الماهيه ليست كما زعمه فإنها معلوله للماهيه بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض و معلوله للماهيه من حيث هى عند بعض آخر- و لعله الماهيه عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلوله بالعرض و على أى تقدير- لا- ينفك حصولها عن حصول عله الماهيه.

و من الإشكالات أن السكون زمانى قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافه و اللطافه- و الثقل و الخفه و غير ذلك فهى يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.

و مما تمسك به نفاه السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه فى مسلكه حبه مرميه إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبه عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاه الحبه الصاعده.

و أجيب فى المشهور بأن الخردله ترجع بمصادمه ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاه الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاه كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركه اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

قال الإمام الرازى هذا و إن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول و أى برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركه و حركه أخرى حقيقه لا حركه مجازيه فإن الحركه بالعرض كحركه جالس السفينه سكون بالذات فقد انتهت الحركه الأولى بالسكون و لا استحاله فى كون الجسم ساكنا فى بعض زمان لصوقه بشىء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهه حركته الطبيعيه لو خليت لبقاء القوه الغريبه معه بعد

## فصل (١٠) فى انقسام الحركه بانقسام فاعلها

لما تكلمنا فى ما هى كأحوال الحركه فلنتكلم فيما هى كأنواعها أما الحركه بالذات فتنقسم إلى طبيعیه و إرادیه و قسريه و أما مطلق الحركه فهى أربعه أقسام الثلاثه المذكوره و التى بالعرض (١) و إن لم يخرج العرضيه من الأقسام الثلاثه (٢) فنقول كل ما يوصف بالحركه فإما أن تكون الحركه موجوده فيها أو لا- بل فيما يقترنه فالثانى يسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركه قسريه و الذى ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركه نفسانيه و إلا- فطبيعيه و قد أشكل عليهم الأمر فى بعض الحركات- أنها من أى قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى أنها طبيعیه أو إراديه (٣) و على التقديرين فأينيه أو وضعيه أو كميّه و لكل من الفرق تمسكات مذكوره فى كتب الطب سيما فى شروح الكلبيات لكتاب القانون.

و قال بعض العلماء أما حركه النفس فإراديه باعتبار و طبيعیه باعتبار فهى تتعلق بالإراداه من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه و تأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإراداه من حيث الاحتياج الضرورى إليها و هذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إراديه يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعى

- 
- ١- و من الحركه العرضيه حركه الأفلاك الثمانيه بتبعيه الفلك الأطلس و ليست ذاتيه قسريه إذ لا قسر فى الأفلاك و الفلكيات، س ره
  - ٢- أى لا ينفك عنها فإن الموصوف بالعرضيه إما موصوف بإحدى الذاتيات الثلاث كما فى الأفلاك و إما موصوف بالسكون كجالس السفينه، س ره
  - ٣- كون حركه النبض إراديه لا- وجه له و لو كان لها وجه فى التنفس و اعلم أن فى كل انقباض و انبساط لآلات التنفس كالصدر و الرئه تنبض القلب و الشرائين خمس مرات- و يتروح بما يرد من الصدر و الرئه، س ره

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادته للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشىء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إراديه و لا يتذكر بشعور و أما حركه النمو فظاهر أنها طبيعیه إذ طبيعیه النامی تقتضى الزیاده فی الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإراده و لا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوه الحيوانيه و ميل الجمهور إلى أنها مكانيه و قيل بل وضعيه و قيل بل كميّه. (١) فإن قيل الحركه الطبيعیه لا تكون إلا إلى جهه واحده بل لا تكون إلا صاعده أو هابطه على ما صرحوا به.

قلنا هي إنما تكون كذلك فى البسائط العنصريه و أما فى غيرها كالطبيعیه النباتيه و الحيوانيه فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفه و طبيعیه القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركه فيها من المركز إلى المحيط (٢) و هي الانبساط - و أخرى من المحيط إلى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

١- فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم إلا أن يبنى على أن حركتها على سبيل التوتير و هو ليس بمرضى فى النفس و أما على التحقيق و هو الانقباض و الانبساط فالأصوب أنها كميّه بالتخلل و التكاثر و بينهما سکون و لو كانت وضعيه كانت من قبيل حركه القائم - من القيام إلى الانبطاح تدريجاً فيتوارد عليه أوضاع غير متناهيه على الاتصال حتى ينبطح فيتخلل سکون ثم يتوارد الأوضاع متعاكسه إلى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخارى و الشريان أوضاع من أعظم شهوق و أوسع انبساط إلى الأخفض و الأضيق و يتخلل السكون و يكون راجعاً فى الأوضاع ثم إن المراد بالجمهور غير المحققين من الأطباء فإنهم على أن حركتها وضعيه أو كميّه لا مكانيه، س ره

٢- ظاهره الجمع بين القولين من الأقوال التى فى النبض إذ كون حركه الانقباض و الانبساط بطبيعیه القلب و الشرائين قول و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى القلب قول آخر تحقيقى و قد مر فى قوله بل بما فى القلب إلخ و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى الشرائين أيضاً قول آخر و فيها أقوال أخرى ذكرتها فى المنظومه المسماه بغرر الفرائد و يمكن أن يقال إسناد إحداث الحركه إلى طبيعتهما من باب إسناده إلى القابل، س ره

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف و لا- من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء(١) المفسد لمزاجه و الاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظه فلحظه فيتعاقبه الآثار المتضاده عن القوه الواحده.

أقول الأولى تخميس الأقسام فى الحركة(٢) فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحرى أن يسمى تسخيريه و هى التى مبدأها النفس باستخدام الطبيعه استخداما بالذات لا- بالقصد الزائد و لأجل إضافه هذا القسم إما أن يجعل الطبيعه قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن يجعل النفسانيه قسمين ما يكون بالإراداه الزائده أو باستخدام الطبيعه و من هذا القسم ما ينسب إلى طبيعه الفلك من الحركة المستديره فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعه خامسه و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا فى تأويله وجهين(٣) أحدهما أن حركات الأفلاك و إن لم تكن طبيعه لكنها ليست مخالفه لمقتضى طبيعه أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعه.

و ثانيهما أن كل قوه فهى إنما تحرك بواسطه الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث فى ذلك الجسم ميلا بعد ميل و ذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعه لأنه ليس بنفس و لا إراداه و لا أمر حصل من خارج و لا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجبهه و لا أيضا مصاد لمقتضى طبيعه لذلك الجسم فإن

١- أى الدخان، س ره

٢- فيكون حركه النبض و حركه التنفس و حركه النمو فى الحيوان و أمثالها تسخيريه فهذا من فروع التخميس كما أن إدخال حركه الفلك فى الخامس أيضا من فروعها، س ره

٣- الحاجه إلى التأويل لدفع أمرين أحدهما توهم أن الصوره النوعيه الفلكيه طبيعه- كالبسائط الأربعة و الحال أنها نفس و ثانيهما توهم أن حركه الفلك طبيعه و خلاصه التأويلين أن حركه الفلك و إن كانت إراديه إلا أنها تشبه الطبيعه فى كونها على وتيره واحد، س ره

سميت هذا طبيعه (١) كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعه و على هذا قال بطليموس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم يكن بينه و بين الطبيعى فرق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعیه و لها طبائع متجدده مباشره للحركات الاستدارى و ليست طبائعها مباينه لنفوسها و عقولها و موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

### فصل (١١) فى أن المطلوب بالحركه الطبيعیه ما ذا

كل حاله طبيعیه يمكن زوالها بالقسر أو كونها فى وقت للطبيعه بالقوه و فى وقت بالفعل فيمكن للطبيعه الحركه إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعه إلى حالها- و كذا عند خروجها من القوه إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن فى الحركه الأينيه إشكال و هو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هى طالبه لنفس المركز و كذا الخفاف هل هى طالبه لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا- يمكن لها بكليتها نيل المركز و كذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسه مقعر الفلك- و المطلوب الطبيعى لا- يجوز أن يكون أمرا ممتنعا و لأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا و كذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه فى إناء تحت الماء و لا يجوز أيضا أن يكون (٢) مطلوب كل منهما المكان

١- أى بأن يكون هذا أحد إطلاقات الطبيعه كما مر أن لها معانى، س ره

٢- كما هو قول ثابت بن قره و لا يجوز أن يكون ذلك بدفع الفلك و لا تجذبه- كما هما قولان آخران فى عله استقرار الأرض فى الوسط لأن العالى لا يلتفت إلى السافل، س ره

مطلقا و هو ظاهر و لا- بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنه و لا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكليه و إلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر- و جب أن يلتصق بشفيره.

فقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال(١) أن مطلوب الطبيعه هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبه البروده و الاقتصاد في القوام للأرض و مناسبه الرطوبه و الميعان للهواء و هكذا قياس أحياز البواقي و لو لم يكن أحيازها الطبيعه على هذا الترتيب- لفسدت بمجاوره الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبه إلا- بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغايه و الهرب عن مقابلاتها و الدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا و الترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجره مرفوعه في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشده هرب الهواء من محيط غريب- فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجره لضروره عدم الخلاء.(٢)

١- و أيضا يمكن اختيار الشق الأول و هو أن مطلوب الأرض مثلا- نفس المركز- بمعنى أنها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن في نفس المركز و أما أجزاءها فلا جزء بالفعل ما لم ينفصل شىء منها بل الكل متصل واحد شخصى و الجزء المنفصل بالفعل إنما هو بالقسر و بعد رفع القسر يتصل و لا موضوعيه له ليحكم على الاستقلال ثم إنه يرد على القول بأن الثقال تطلب المركز و الخفاف تطلب المحيط و لو بالمعنى الذى اخترناه و وجهنا به القسر الدائم بالنسبه إلى الماء و الهواء فالتحقيق أن يقال كما قال المصنف قدس سره- إن المكان الطبيعى للماء حول الأرض و للنار جوف المحيط فلا يلزم القسر الدائم إن قيل على هذا لو حفرنا الأرض إلى المركز مما يلي مقعر الماء و جب أن لا يتحرك الماء إلى المركز- إذ ليس مطلوبه هو و كذا لو فرضنا عدم النار في طريق هواء لوجب أن لا يصعد إلى المحيط- لما ذكر و ليس كذلك قلت التحرك هذا أو ذاك لضروره دفع الخلاء لأنهما مطلوبان لهما و أما مجاوره الهواء هنا فبالقسر و الهرب كما يأتى في الأجره المعلقه، س ره

٢- إن قلت الضروره ترتفع بدخول هواء آخر قلت دفع الخلاء جلى للجميع أ لا ترى دخول الهواء و الدهن إلى موضع الفتيله المشتعله و دخول الدم و اللحم إلى فضاء قاروره الحجم دفعا للخلاء و كراهه عن العدم فطره و ليس هذا على سبيل الرويه حتى يسقط عن بعض بفعل بعض آخر فمتى صعدت نار من موضع الفتيله تخطى الدهن إليه كيلا يقع الخلاء- و إن سبقه نار أخرى بل هواء آخر و كذا إذا جذب الحجم هواء القاروره ارتقى إلى فضائها الدم و اللحم و غيرهما، س ره



فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي.

قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معانده بينهما و لا يجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحركة إلى أى جهة اتفقت إذ لا أولويه حينئذ و ذلك باطل قطعاً

### فصل (١٢) فى أن مبادئ الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع فى جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ المستديره الوضعيه و الكيفيه النفسانيه إذ استحيل فيها الأئنيه و الكميّه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثر و سائر الاستحالات كالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه و إلا لزم التعطيل فى الطبيعه و هو محال و أما الأجسام الكائنه سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد فى واحد منها مبادئ الحركات المختلفه لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركه مستقيمه و مبدأ حركه مستديره فى جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و فى طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامه إلى المطلوب و منصرفا بالاستداره عنه أيضا بالطبع و هو محال- اللهم إلا- أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه فى مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا و لا يمكن أيضا إسناد الاستداره إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعه و لأنه قد ثبت أن التحريك الخارجى مما لا يقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتى له. (١)

١- لعلك تقول الميل الذاتى موجود و هو الميل المستقيم لكننا نقول المراد أنه يقبل التدوير القسرى فيكون فيه التدوير الطبيعي،

لا يقال أليس أن الطبيعه تقتضى الحركه إذا كان الجسم فى غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضى الميل المستقيم فى جسم إذا لم يكن فى حيزه و المستدير إذا كان فيه.

لأننا نقول اقتضاء الطبيعه هناك لشيء واحد و هو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركه و بالجمله إفاده السكون فيه يتوقف على الحصول فيه و لا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهه

### فصل (١٣) فى تحقيق مبدأ الحركه القسريه

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعه التى فى المقسور بسبب تغييرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما الذى دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعه لا يكفى فى الحركه القسريه أما التى حصلت من القاسر فغير باقيه و أما التى تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعه فيرجع إلى أن المبدأ هى الطبيعه فالطبيعه فى إعطاء الميول القسريه الغير الملائمه كالطبيعه فى إعطاء الميول الطبيعه الملائمه و هذا كالمريض و الحراره الغريبه- التى يفيدها طبيعه المريض لخروجها عن مجراها الأصلية حتى يعود إلى حال الصحه- يفيد ما كان ملائماً لها و كالشكل المضرس يفيد الطبيعه الأرضيه لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستداره إلا- أنها لا- تعود إليها لوجود اليوسه الطبيعه التى شأنها حفظ الشكل مطلقاً(١) فلا- منافاه كما بين فى موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمى إلا بعد مصاكه سطح الفلك.

١- أى نوع التضريس باق لا شخصه و إلا لزم القسر الدائم فأشخاص التضريسات- و إن كانت كما فى الجبال لا تبقى بالزلازل بالتناثر من شدة البرد و يجىء إلى باب الأبواب- إذ لا ينقطع الفيض و هذا أحد وجوه قوله تعالى وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، س ره

أقول و فى كلامه إشكال و هو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعى حتى يخليه أن يشتد أخيرا و توهن الميل القسرى و يمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعى تفعل هذا الفعل(١) و الازدياد فى الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد فى الوهن حتى يفنى القوه بالكليه و يحدث القوه الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام(٢) و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقيه و هو أن الصوره المقسوره تتحول فى جوهرها و ذاتها إلى صوره غير الصوره التى كانت فالحديده المذابه مثلا فيها الصوره المسخنه الناريه مجتمعه مع حديديتها(٣) و الحجر المرمى إلى فوق فيه الصوره الموجهه للخفه و اجتمعت مع حجريتها- و أنه يجوز أن يجتمع فى وجود واحد صورى كثير من المعانى الذاتيه المتفرقه فى الموجودات المتباينه و بذلك الأصل يندفع ما قيل القوه المحركه إلى فوق صوره النار فلو وجدت فى الحجر لكانت عرضا فى الجوهر(٤) و قد كانت جوهرها و المذاهب الممكنه فى عله هذه الحركه أربعة لأن هذه العله إما أن تكون موجوده فى المقسور

- 
- ١- و مع مجاهده الطبيعه و التوجه الفطرى إلى الغايه و كون العارض الغريب- يزول بخلاف الميل الطبيعى فإنه ذاتى قوى لا يرفعه مصادمات الهواء، س ره
  - ٢- لأنه لو أودع فى الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل فى الصوره النوعيه أشكل بعدم السنخيه بين الأثر و مبدئه بخلاف ما إذا قيل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضروره المخففه كما قال، س ره
  - ٣- بأن يكون للحديد عرض عريض و للنار كذلك و ليس مقصوده التركيب منهما- بل كالبرزخ بينهما فلو قلت إن هذه الصوره صوره نوعيه حديديه صدقت و لو قلت إنها صوره نوعيه ناريه صدقت أيضا نظير المزاج فى كونه حراره و بروده و يوسه و رطوبه و الصوره التى هى مبدأ ذلك المزاج باقيه بنحو التوسط غير باقيه بنحو الصرافه إذ للصور النوعيه عرض عريض كل ذلك بناء على الحركه الجوهرية فالتفاوت فيما نحن فيه ليس فى الصفات خاصه كالميول الوارده على المتحرك بل يتبدل الذات أيضا، س ره
  - ٤- لأن الماده صارت غنيه فى التحقق و التنوع بالصوره الحجريه فالصوره المخففه حاله فى المحل المستغنى و كل حال فى المستغنى عرض، س ره

أم في الخارج عنه و على الأول إما أن تكون باقيه إلى آخر الحركة أم لا- فإن لم تكن باقيه فهو القول بالتوليد أى كل حركة تولد حركة أخرى و إن كانت باقيه فهو الذى يقال إن القاسر أفاد الجسم قوه بها يتحرك(١) و أما القسم الثانى من التقسيم الأول فالعله لا محاله جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثانى قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمى بقوه و الأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمى جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه و المذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم يكونا باقين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى عله غيرهما و الكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام فى احتياجهما إلى العله و أما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العله عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفيه بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسريه فقد تكون فى الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضيه أشبه و أما الوضعى فالتدوير القسرى مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما فى السكه المذابه فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنه المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركه مستديره لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدرجه

١- هذا متشابه يحتمل وجهين أحدهما أن القاسر أفاد ميلا غربيا قسريا باقيا إلى آخر الحركة كما نقل عن الشيخ و إطلاق القوه على العرض ليس بعزيز كما مر فى باب القوه و الفعل و ثانيهما أن يكون العله الباقية إلى آخر الحركة هى الطبيعه و إفاده القاسر إياها معناها إفادتها بوصف الحاله الغريبه أو باعتبار إبداع القوه المخففه فالأقسام خمس- فقله بقى الواحد حقا على ثانى الوجهين و لم يتعرض للوجه الأول منهما إشاره إلى إرجاعه إلى مذهب التحقيق كما مر، س ره

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكره تدرجت عن فوق الجبل و أما الكميه ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القاروره إذا مصت مصا شديدا و في النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخه فإنه بالقياس إلى طبيعه الكل حركه طبيعيه و بالقياس إلى طبيعه البدن الجزئي قسريه و أما الكيفيه ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال و الملكه كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجه عن مقتضى طباع الفطره الإنسانيه و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركه الجوهرية فهي قد تكون طبيعيه و قد تكون قسريه- فالطبيعيه منها كحصول الجنين من النطفه و النبات من البذر و أما القسريه فكأحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهباً و القلع فضه و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمى من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنه- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

### فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

#### اشاره

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركه فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركه من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضروره أن الشئ مع العائق لا يكون كمنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهايه السهوله فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا- مبدأ ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعه واحده و اللازم ضرورى البطلان و هو وجود حركه لا زمان لها فالملزوم كذلك

و قد علم بيان الملازمه فهذا القدر من البيان يكفى للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومه الباحث المناظر.

فزيدك إيضاحا فنقول إن كل قوه جسمانيه فإنها تتصف بالزيادة و النقصان- و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلق بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تنهيتها بحسب العده و المده و الشده بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهيا(١) و كذا زمانها في جانبى الازدياد و الانتقاص و ذلك لأن زمان الحركه مقدار- و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي و اللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما في جانب الازدياد و هو الاختلاف في المده أو العده أو في جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشده(٢) و توضيحه أن الشىء الذى تعلق به شىء- ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متواليه لها عدد- ففرض النهايه و اللانهايه قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذى بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحده العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته و بهذه الاعتبارات يصير

### القوى أصنافا ثلاثة.

#### الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنه مختلفه

كرماه يقطع سهامهم مسافه محدوده في أزمنه مختلفه و لا محاله يكون التى زمانها أقل أشد قوه من التى

- ١- قد ذكر أولا- العدد و المقدار و الزمان و اكتفى هنا بالعدد و الزمان لأن متعلق القوى و هو آثارها و أعمالها حركات و الحركات ليس لها مقادير مساحيه قاره و إنما مقدارها هو الزمان فلا منافاه، س ره
- ٢- فالاختلاف بحسب الشده مسبب عن اختلاف بحسب المده و لا غرو في عد السبب نوعا من الاختلاف و المسبب نوعا آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المده- الذى هو بحسب الازدياد ثم إن قوله إن الشىء الذى تعلق به شىء ذو مقدار أو عدد إلى قوله و لما كان امتناع اللاتناهي إلخ منقول من شرح الإشارات في مسأله تنهى التأثير للقوى الجسمانيه ذكر هاهنا مقدمه لإثبات مبدأ الميل و المقصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدى و العدى و الشدى، س ره

زمانها أكثر و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهي في الشده لا في زمان.

### و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنه مختلفه

كرماه يختلف أزمنه حركات سهامهم في الهواء و لا محاله يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه.

### و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد

كرماه يختلف عدد رميهم و لا محاله يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهي عدد غير متناه فلاختلاف الأول بالشده و الثاني بالمده و الثالث بالعدده و لما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشده (١) و هو أن يقع الأثر في الزمان الذى هو في غايه القصر بل في الآن ظاهرا ضروره امتناع أن يقع الحركه إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسرى - يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته و هى في الجسم الكبير أقوى و فى الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركه من أمور ثلاثه متناسبه زمان و مسافه و مرتبه من السرعه و البطء و كل حركتين اتفقتا فى أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما فى الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين فى واحد منها فلو اختلفتا فى أحد الباقيين على نسبه فلا بد من اختلافهما فى الآخر منهما على تلك النسبه فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركه القاسر بقوه معينه فى مسافه معينه فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا فى معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعى حركه القاسر بتلك القوه فى مثل تلك المسافه فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركه عديم الميل و إلا لكانت الحركه مر العائق كهى لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك

١- أى فى عمل من جنس الحركه فإن لم يكن من جنس الحركه و القوه غير جسمانيه فله امتناع كما يقال القوه الإلهيه غير متناهي الشده كما أن ذاته غير متناهي شده النوريه و معلوم أن فعله من عالم الإبداع خارج عن عالم الحركه و الزمان، س ره

القوه و له ميل طبيعى نسبه قوته إلى قوه ذى الميل الأول كنسبه زمان حركه عديم الميل إلى زمان حركه ذى الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل و زمان ذى الميل الثانى فيلزم أن لا يكون للميل الثانى أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضروره

**شكوك و إزاحات: قد أوردت فى هذا المقام شبه-**

**منها عدم التسليم لإمكان ذى ميل يكون نسبه ميله إلى**

ميل ذى الميل الأول كنسبه الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

**و منها عدم تسليم كونه معاقفا للميل القسرى**

و إن فرض وجوده على النسبه المذكوره مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوه بحيث لا يتعدها إلى ما دونها.

**و منها أن نسبه الزمانين مقداريه و نسبه المعاوقتين عدديه**

فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.

و الجواب عن الكل بأن مراتب الشده و الضعف فى القوى و الكيفيات (١) كمراتب الزيادة و النقصان فى المقادير لا تقف فى شىء من الجانبين (٢) عند حد لا يمكن

١- أى القوى الجسمانيه الساريه و الكيفيات الجسمانيه الحاله فى الأجسام حلولا سريانيا فهى تقبل الازدياد و التنقص بعين قبول الكم و المتكمم و ليست هى كالقوى المجرده و ككيفيات المجردات فكما أن امتداد العاج لا يقف فى النقص إلى حد كذلك بياضه مثلا- فعند ذلك فالنسبه محفوظه و كذا صمميته و الصمم فى المقادير أن يكون هنا مقداران أحدهما أزيد و الآخر أنقص فإذا نقص الأنقص من الأزيد بقى نقص من الأنقص الأول و هكذا إلى غير النهايه و لما كان المقدار قابلا للتقيص إلى غير النهايه جاز فيه ذلك بخلاف العدد- لانتهاؤه إلى الواحد، س ره

٢- أى الضعف و النقصان و الشده و الضعف إذ قد مر أن عدم النهايه الشديه فى القوه الجسمانيه محال، س ره



لها التجاوز بحسب الذات و كما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة و لا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسميه- فكذا لك الميول و الاعتمادات في تنقصها و ازديادها فالميل و إن بلغ غايه الضعف- فوجوده أثر في المعاوقه إذ الوجود مبدأ الأثر لا- محاله غايه ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفه غير محسوسه و إن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواه و المفاوته و العاديه و المعدوديه و التشارك و الصمم و غير ذلك- و الفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات و لما يتعلق به بالعرض.

### و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقه في زمان أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق القوى بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركه ذى المعاوق الضعيف على زمان حركه عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لابتناؤه على فرض أمور يكون بعضها محالاً فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير و لا- يلزم منه بطلان الاستدلال- و ذلك لأن حاصل البرهان أن وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال (١) إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنه التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوى زمانى حركه ذى المعاوق و حركه عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالاً- لكن كل حركه فهي لا- محاله في زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال و من هذا يلزم أن حركه عديم المعاوق مطلقاً محال و هو المطلوب.

١- ملخصه أنه لو كان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم الحركة و التالى باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالى بالمشاهده و أما بيان الملازمه فلأنه لو كان عديم الميل واجد الحركة- ففوقوع حركته إما في زمان و إما لا في زمان و الأول محال للتساوى المذكور و الثانى أيضا محال لأن الزمان من الأمور الستة التي لا تتحقق الحركة بدونها فحركه عديم الميل مطلقاً محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال، س ره

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضيه لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضيه له في الواقع (١) فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا- محاله و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو كانت فيه لزم (٢) تساوى عديم المعاوق و ذى المعاوق و أنه محال فلم يكن في زمان و هو أيضا محال- فوقع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلك الاعتراض مما أورده جماعه من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات و تبعه الإمام الرازى بوجه آخر و هو أن الحركة بنفسها تستدعى زمانا و بسبب المعاوقه زمانا آخر فتستجمعهما واجده المعاوقه و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفه في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقه بحسب قلتها و كثرتها و يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعى زمانا إن عني به أنها لا مع حد من السرعة و البطء تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما و ما لا ينفك عن شىء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشىء و إن لم يكن ذلك الشىء دخيلا فى الاقتضاء و إن عني به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطء تقتضى قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

- 
- ١- واقعيته على سبيل الشرطيه و صدقها غير مستلزم لتحقيق المقدم و قد أشار إليها بقوله لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان، س ره
- ٢- إن قلت لا نسلم لزوم التساوى للمنع الذى أبداه المعترض قلت قد مر أن استدعاء نفس الحركة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك المجرد لكانت حركته في زمان- و لا- يلزم منه أن يكون في الحركة النفس الأمريه قدر من الزمان بإزاء نفس الحركة و قدر منه بإزاء السرعة أو البطء أو المعاوقه التى هى محدودها لأن الحركة و السرعة مثلا- موجودتان بوجود واحد كما فى كل جنس و فصل و قد مر أن المتفقين فى واحد من الأمور الثلاثة السابقه لو اختلفا فى أحد الباقيين بنسبته لاختلفا فى الآخر بتلك النسبه، س ره

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطء كنسبه الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شىء منها و اعلم أن المحقق الطوسى فى شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمه هى أن الحركة إن كانت نفسانيه فللنفس إن تحدد حالها من السرعة و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمه و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركة السريعه و البطيئه و أما غير النفسانيه التي مبدأها طبيعه أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملائمه و غيرها فهى بحسب ذاتها تكاد أن تحصل فى غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعه لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا- يقع بسببه تفاوت و الميل فى ذاته مختلف(١) فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعة و البطء يكون بشىء آخر يسمى بالمعاقب إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و الماء بالرقه و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن فى الحركة الطبيعه لأن ذات الشىء لا يمكن أن يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذى يعاقب القسريه و هو الطبيعه أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى- فإذا نيلزم من ارتفاع هذين المعاقبين أعنى الخارجى و الداخلى ارتفاع السرعة و البطء و يلزم منه انتفاء الحركة و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تاره على امتناع عدم معاقب خارجى فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تاره على وجوب معاقب داخلى فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا و بعد تمهيد المقدمه أجب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

١- أى الميل الطبيعى الذى فى القابل و به يعاقب الميل الذى أودعه القاسر فيه و لا تفاوت فيه كما أن الطبيعه و القاسر لا تفاوت فيهما و الحاصل أن لا اختلاف فى الطبيعه المحركه و ميلها و فى القاسر و ميله و الميول الثلاثة و الحركات الثلاث المفروضه فى الدليل مختلفه فكيف يستند المختلف إلى الواحد و كيف يحدد الواحد هذه المختلفات، س ر ه

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئاً من الزمان- و بسبب السرعة و البطء شيئاً آخر لأننا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجوده(١) و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً.

و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا- محاله أسرع أو أبطأ من المفروضه و كانت مع حد من السرعة و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيه و القسريه و أكثر مقدماته في محل المنع و ادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهي أن قوله و كذا القاسر لا- تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضه في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهه القاسر سرعه و بطء في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعى أن الحركة القسريه مع قطع النظر عن المعاقق تقتضى قدراً من الزمان و حداً من السرعة و البطء و هو محفوظ في الصور الثلاث لا- تفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاقق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسريه أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسريه تفاوت إسرعا و إبطاء فذلك ظاهر البطلان و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا- تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاقق المحرك في تأثيره أيضاً ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

١- لا يخفى أنه على هذا لا حاجة إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق المنوع إليه أقل و يكون أخف مثونه و هو أنه لو انتفى المعاقق الداخلي في الحركة القسريه و هو مبدأ الميل الطبيعي لانتفى السرعة و البطء و لو انتفتا انتفت الحركة فلزم من وضعها رفعها، س ر ه

أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال فى شرح الإشارات إن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و البطء- و هو كيفية قابله للشده و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعه بالقياس إلى شىء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركة ممتعه الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعه التى هى مبداه الحركة شيئاً لا يقبل الشده و الضعف- كانت نسبه جميع الحركات المختلفه بالشده و الضعف إليها واحده و كان صدور حركة معينه منها ممتعا لعدم الأولويه فاقترضت أولاً أمراً يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم أعنى الكبر و الصغر أو الكيف أعنى التكاثر و التخلخل و الوضع أعنى اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل و هذا الكلام صريح فى أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقاً للمحرك فى تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلى أو قوام ما فى المسافه من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوه الجاذبه للمغناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعه من المغناطيس مع قطعه من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه فى الحركة قوه المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعه قوله لأن ذات الشىء لا تقتضى شيئاً و تقتضى عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيع و النفس فأحدهما يقتضى الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعه على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فى التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسريه على امتناع عدم المعاوق الخارجى أعنى الخلاء لأن المعاوق الداخلى كاف فى التحديد لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفاً و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسريه- على وجود المعاوق الداخلى أعنى مبدأ الميل الطبيعى لأن المعاوق الخارجى أعنى القوام المذكور كاف فى تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعه إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاوق لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيه و القسريه فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانيه(١) هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخياليه من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفله عن سوق كلامه(٢) فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة و البطء لا بد و أن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضى حدا معيناً منها و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعيه لا- يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبيعه ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعه إليها بالآخره كما يطول شرحه و لنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

١- و أيضا النفس في تخيلها و إرادتها و إن فرضت على أتم ما يمكن أن يكون- أن لا- يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضه على نهج التساوى و لا أقل من تطرق المنع إن قلت هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على أتم ما يمكن أن يكون- إذ يقتحم هنا أيضا التخيل و الإراده قلت المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الرويه بل القسر إما ينتهي إلى الإراده و إما إلى الطبيعه و الثانى هو المراد و معلوم أن الطبيعه فعلها على وتيره واحده، س ره

٢- فإن سوق الكلام لبيان المقدمه الكليه مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل أو غيره و لا شك في تماميتها و مانعها مكابر و لا يخفى أن قول المورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق و الوقاحه فإنه إذا لم يكن الطبيعه و القاسر و هو المفروض طبيعه كما أشرنا في الحاشيه السابقه متفاوتين و الحركات الثلاث متفاوتة و التحديد لا يمكن إلا بالمعاوقه ثبت مبدأ الميل و امتناع الخلاء و هو مطلوب المعترض، س ره

له و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذى فهمه المعترض و أما إرادته بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل (١) و انضمامه إلى الطبيعه أو القاسر لا يكفى فى تحديد مرتبه معينه من الحركة إذ يتصور مع قوه واحده مياله درجات متفاوتة للحركه فى السرعة و البطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوه واحده يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافه رقه و غلظه فكلما كانت مسافه حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافه لا- قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافه قوام فبطل الخلاء و أما قوله لم لا- يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاقين محددًا كالقوه المقناطيسيه فمندفع بأننا نفرض جسمًا متحركًا لا يوجد معه شىء مما ذكره من الأمور الخارجيه إلا ما يكون من لوازم الحركة و أما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعه إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانيه و الذى ذكر فى بيانه من أن الشىء لا يقتضى شيئًا و يقتضى ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالى بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجيه عن هذه الطبائع العنصريه فحالها إلى طبيعه البدن كحال القوه المقناطيسيه و قد مر أن الطبيعه يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف فعلم دفعه بما مر (٢) و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركه القسريه

١- قد يقال ما المحدد لنفس الميل و الطبيعه لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن أن يكون محددًا لحال الحركة أقول حق الدفع ما ذكره المصنف س لا ما ذكره هذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشده و الضعف عندهم و لذا كان الميل برزخا- و واسطه بين الطبيعه و الحركة عندهم و به يرتبط المتجدد الذى هو الحركة بالثابت- الذى هو الطبيعه فهو حقيقه مقوله بالتشكيك و أسباب حدوثه الأمور الخارجيه، س ره

٢- أى فى أمر الميل فإن هذا نظير ذاك إذ يتصور مع معاوق واحد داخلى أو خارجى- درجات متفاوتة للحركه بالسرعه و البطء فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضه فى إثبات مبدأ الميل مع اتحاد القوام فيها و جعله محددًا دون المعاق الداخلى و قس عليه منع امتناع الخلاء و جعل الداخلى محددًا دون الخارج، س ره

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعه (١) فإن القاسر لا محاله قوه جسمانيه ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفاده قوه مسخنه أو مبرده أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل الجسم المتحرك عن شىء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعه فإن الماده لا- تصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعيه.

### تتمه

و اعلم أنك (٢) قد سمعت منا مرارا أن المباشر القريب لكل حركة (٣)

١- أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر و هو أنه إن كان في العالم قسر ما متحققا فمبدأ الميل و هو الطبيعه متحقق لكن المقدم حق فكذا التالي و بيان الملازمه ما ذكره س من أن الفاعل في القسر قوه جسمانيه و هى الطبيعه و القابل جسم ذو طبيعه- إذ المستعد في جميع المواضع و إن كان هو الماده إلا- أن ما به الاستعداد هو الصورة النوعيه المخصوصه فالمستعد في أطوار الخلقه الإنسانيه هو العناصر إلا أن الصورة المنويه- ما به الاستعداد للمضغه و هى للجنين و ليست الصور مستعده للتعاند بينها فصوره إلى صورته لا- تنقلب و هو س أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لا يوافق آداب المناظره بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعاً بالسرعه و البطء في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد إلا المعاوq الداخلي و هو مبدأ الميل و لم يكف الخارجى و يمكن أن يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضى إن كان لضعف الدليل و أما أن كان للإشارة إلى دليل آخر فلا، س ره

٢- معذره لما عسى أن يتوهم و يستبعد الإذعان بالمطلبين المهمين أعنى إثبات القوى و الطبائع و امتناع الخلاء بهذا الدليل الكثير المنوع فذكر أن المسالك إلى الإثبات كثيره منها ما ذكره هنا و منها ما ذكره في أول المبحث و أنه يكفى للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطاً من كلامه من أنه إن كان في العالم قسر ما إلخ و منها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن كان في العالم قسر تحقق طبع لكن المقدم حق فكذا التالي بيان الملازمه أن القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع و منها ما مر أنه لو انتفى لزم من وضع الحركة رفعها، س ره

٣- يعنى لو لم يوجد الطبيعه لم يتحقق الحركة إذ المجرى أجل من أن يستند الحركة إليه، س ره



سواء كانت نفسانيه أو قسريه أو طبيعیه هي الطبيعیه لا محاله فلا يحتاج هذا المطلب أى إثبات المعاقب الداخلي في الحركات القسريه إلى زياده خوض.

و أيضا إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرًا صوريًا هو محصل جسميته و مكمل مادته (١) و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات و الميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعیه كما يسمى صورته باعتبار آخر و قوه باعتبار و كمالات باعتبار

### فصل (١٥) في أن القوه المحركه الجسمانيه متناهيه التحريك

#### قدم أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التي هي فيها أو عليها

أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهيه المقدار و العدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال (٢) بانقسام محله و أما الثاني فهو أن المقوى عليه بإزاء القوه فلو كان غير متناه كانت القوه غير متناهيه و قد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثه الشده و العده و المده و عرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثه فنقول أما أنه يمتنع وجود قوه جسمانيه غير متناهيه في الشده

١- إنما كانت الصوره النوعيه المسماه في البسائط طبيعیه محصله لجسميته لأن الجسم و إن كان نوعا متحققا في الترتيب الطولي في الخارج إلا أنه لا يكون نوعا متكافئا في السلسله العرضيه إلا بواحد من الصور النوعيه و إنما كانت مكمله للماده لأن الماده و إن استغنت في التحصل بالصور الجسميه إلا أنها احتاجت في التنوع إلى الصور النوعيه- فتكملت الماده المجسمه بها و هي مبدأ الآثار المختلفه لا شراك الصوره الجسميه و هي الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي و هي مبدأ الحركات و الميول بحيث عرفت الطبيعیه بذلك حيث قيل هي المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيين، س ره

٢- متعلق بقوله فيها أي كانت القوى حاله فيها من حيث ذاتها المنقسمه و امتدادها و تقدرها فيكون حلول القوى فيها حلولا سريانيا لا طريانيا، س ره

فلأذن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا- في زمان و الأول محال و إلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا- يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة و الثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوه مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة (١) و أما أنه يمتنع وجود قوه غير متناهية بحسب العده و المده فلأنها (٢) أما أن تكون طبيعیه أو قسريه فإن

١- فبطل قول من يسند هذه الحركات إلى الله تعالى بلا توسط القوى و الطبائع- مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت،

س ره

٢- تلخيص الدليل على وجه أبين و أوضح إن القوه إن كانت قسريه فإذا حركت من مبدأ مفروض تحريكا غير متناه جسمًا كبيرًا ثم جسمًا صغيرًا و معلوم أن الصغير أطوع لقله المعاقه وقع الزيادة و النقصان في الجانب الذي فرضنا اللانهايه فيه و كان تحريك القاسر للكبير منقطعًا قبل الصغير و إلا لتساوى تحريك قليل المعاق و كثيره و إن كانت طبيعیه و معلوم أن القوه في الكبير أكثر من التي في الصغير و كذا التي في كل الجسم من التي في بعضه لو انفرد لكون حلولها سريانيا و كونها متجزيه بتجزى الجسم و أن الجسم الكبير و الصغير متساويان في قبول التحريك الطبيعي عن ذلك المبدأ الداخلى إذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأيد و أن التفاوت في التحريك هنا من قبل الفاعل كما كان في القسريه من قبل القابل فإذا حركت تحريكا غير متناه من مبدأ مفروض جسمًا كبيرًا هو محلها و صغيرًا هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعًا قبل الكبير و إلا لتساوى الجزء و الكل و كانت نسبة القوتين نسبة المقدارين- و هي نسبة المتناهي إلى المتناهي و قد فرض التحريك غير متناه هذا خلف و أما شرح كلام المصنف قدس سره فقله و جب أن يكون قبول الجسم الأعظم إلخ مقدمه للدليل المأخوذ من الحركة الطبيعيه مفادها أن قيود الجسم للأثر لا يتفاوت بحسب الكبر و الصغر و أما في القسر فتفاوته بحسبها يرجع إلى تفاوت القوتين المعاوقتين لا إلى تفاوت بحسب نفسها و فائده هذه المقدمه أنه إذا ألزم التفاوت بين أثرى القوتين اللتين في الكبير و الصغير و دفع التساوى لا يقول أحد إن أعظميه قوه الكبير يقاومها كبر محلها و أصغريه قوه الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبة المتحركتين و المحركين واحده فلا يلزم التناهي في الجانب الآخر و قوله لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير إلى قوله و إن كانت قسريه مقدمه أخرى مفادها أنه و إن لم يكن اختلاف بحسب القابل في القبول لكن الاختلاف يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الفاعل أعنى القوتين الطبيعيين لا- باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلها لكون حلولها سريانيا فتكبر القوه بكبر محلها و تصغر بصغره، س ره

كانت طبيعیه وجب أن يكون الجسم الأعمم للتحريك عنها كقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسميه لاشتراكها للكل و لا- بأمر طبيعى- لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعیه هذا خلف و لا بأمر قسرى لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير فى قبول الحركة عن القوه المحركه محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوه- بل لأجل مقدارها فتكون فى الأكبر أكبر مما فى الأصغر الذى هو جزء فهى فى الأكبر موجوده و زياده مقدره

### و إن كانت قسريه فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير

### إشاره

لا- لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاوق فى العظيم أعظم منه فى الصغير- فإذا تقررت هذه القاعده فنقول يستحيل وجود قوه جسمانيه طبيعیه تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوه جسمانيه فالتى منها فى كل الجسم أعظم من التى فى جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهايه- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل و هو ممتنع و إن حرك الأصغر تحريكا متناهيها كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهيه هى نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل (١) فكان كل القوه متناهيه و هو المطلوب و هكذا الكلام فى تحريك القوه القسريه (٢)

### و اعترضوا عليه من وجوه

### الأول أن هذا مبنى على أن كل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحده و الوجود و النقطه و الإضافات.

أقول أما الوحده و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شىء واحد و هما فى كل شىء بحسبه بل هما نفس ذلك الشىء بالذات (٣) و هما من العوارض التحليليه

١- و نسبة المقدارين نسبة المتناهي إلى المتناهي فكذا نسبة الحركتين، س ره

٢- إلا أن هنا تحريك العظيم يتناهي أو لا بعكس الطبيعیه، س ره

٣- فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر، س ره

للماهيه فى ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطه و الإضاافه فليست كل واحده منهما حاله فى ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثه أخرى كالتناهى للنقطه و مثل ذلك فى الإضاافه و لو فرضت إضاافه عارضه لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمه بانقسامه كالمساواه مثلا و المحاذاه و نحوهما.

### الثانى أن كون الجزء للقوه مؤثرا فى شىء من أثر الكل

(١) منقوض بأن عشره من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافه ما فى زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافه أو تلك المسافه فى عشره أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوه الجزء نسبه فى التأثير و إن فرض أن لها نسبه فى الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول فى جوابه إنه لا- معنى لكون جزء القوه موجوده و لا- تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجى لأن كون القوه مؤثره هو من لوازمها الذاتيه و كلامنا فى جزء يبقى على طبيعه الكل من غير عروض حاله فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهى عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوه على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا- يكون هى أجزاء لصوره القوه بل أجزاء لماده القوه و القوه هى الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشره المشتغلين بحمل ثقيل (٢) فالتوزيع يقتضى أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفه التى له عند الجزئيه و لا الماده القابله على صفتها و مع ذلك فللواحد تأثير فى ذلك

١- لا يخفى عدم وروده على ما قرناه من الدليل إذ لا جزء و لا كل حينئذ و تأثير الصغير معلوم كالكبير، س ره

٢- قد مر فى مسأله صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع، س ره

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوه الثانيه و الرابعه إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشره إلى الآثار التسعه لوقع الحمل و النقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشره بلا تفاوت لكن فى التفرقه حصول أسباب لزوال الأثر و غلبه أصداد لوجود الفعل فلا- يبقى انفعال ماده بحالها كمثال النار القليله فى عدم تأثيرها على نسبه تأثير العظيمه فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثره على نسبتها و لا يمكن القدح فى البرهان الكلى بمثل هذه الأمور الجزئيه التى قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

### الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهه من أثبت للزمان بدايه زمانيه (١) فكيف حكموا هاهنا للأمور التى يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان و هى غير موجوده- و سبيلها سبيل الأعداد التى لم توجد.

أقول فى الجواب إن المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجوده بالقوه و على الإجمال (٢) فإن نسبه وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلى- نسبه قويه أكيدته ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبه أشد

---

١- شبهتهم إجراء التطبيق فى الحوادث الماضيه بفرض سلسلتين بإسقاط عشر دورات مثلا و حل الحكيم أنه لا وجود للمتعاقيات فى سلسله الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان و يطبق و الموجه تستدعى وجود الموضوع فهكذا يقال هنا فى المقوى عليه للقوى الجسمانيه فإن الغير المتناهى المدى و العدى سبيلها سبيل الزمان التعاقبى- و العدد اللايقفى، س ره

٢- المراد بالقوه الشده و بالإجمال البساطه و الانطواء لا الاستعداد و اللحاظ الإجمالى و ذلك بناء على المقدمه البديهيه التى هى أن معطى الشىء ليس فاقدا له بل واجدا إياه فكان المقوى عليها لها وجودان أحدهما النحو الأعلى الذى هو اندماجها فى القوه و ثانيهما وجودها الفرقى و التعاقبى و المصحح لوجود موضوع الموجه هو الأول- و مراده بالاستحقاق أيضا ليس المعنى المصدرى و الإضافى بل المعنى الذى ذكرناه فى القوه و الإجمال، س ره

و أكد فإن جزء القوه يستحق من ذاته أن يكون له قوه على أمر و كل القوه كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما فى الحقيقه على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوه قوه على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده فى القوه ضرب من الوجود و وجوده بعد القوه ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا و نحن إنما فرضنا كون القوه غير متناهيه أو متناهيه لا- حال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوه و استحقاقها و حكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل و من هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيًا فإذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوه.

### الرابع أن الأرض لو بقيت دائمه فى حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق فى جوابه أن يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعى واحد بالعدد فى مقامه و فعله و حاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله فى الحكم بعدم بقاء شىء من الأجسام دائما (١) سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافه المبادئ إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشىء لا يلحقه إلا بواسطه وجود ذاته فإذا امتنع كون قوه ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطًا و الذى أجاب به الشيخ فى المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس (٢) مما لا ينقسم بالزمان

١- أى جوهرًا و ذاتا فضلا عن تجدد صفاتها فكل قوه قوى متعاقبه و هى متناهيه- و كذا آثارها إذ لكل واحد أثر واحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما فى الحركات العرضيه بل على وجه الشخصيه ما دام الاتصال محفوظا بعلاوه و الشخصيه المستفادتين من وجودها و وجهها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بعلاوه وحده الهولى و القابل المصححه لأن يقال هذا ذاك، س ره

٢- أى السكون زمانى و الغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانيا، س ره

و ذلك الزمان قد وجد عن قوه أخرى هي فاعله للحركه فليس يصدر عن قوه الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوه بل بسبب قوه أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذى به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمى لكن حصول الأرض فى حيزه- من مقوله الأين و هو عرض من الأعراض و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التى بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلوله للطبيعه الأرضيه بوجه و استفاده عنها بالمعنى الذى أشرنا إليه من قبل.

### الخامس المعارضه بدورات الأفلاك

الخامس المعارضه (١) بدورات الأفلاك فإنها مختلفه بالزياده و النقصان و هي غير متناهيه فإن القوه المحركه لكره القمر قويه على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوه المحركه لكره زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين و إن لم يلزم من ذلك تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوه و جزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكره القمر و لكره زحل بالماهيه و النوع لا بالجزئيه و الكليه فذلك خارج عن مبحثنا فإننا بينا أن جزء القوه استحقاؤه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهى الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار و أما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفه الحقائق و حركاتها أيضا متخالفه الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكميّه و هذا كما أن الخط المستقيم و الدائره لا نسبه

١- الأولى المناقضه بدل المعارضه لأنها نقض تفصيلى متوجه إلى مقدمه من مقدمات الدليل و هي المقدمه القائله بأن المقوى عليهما مختلفان بالزياده و النقصان فيتناهيان و فى المعارضه يؤخذ نقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح فى دليل المطلوب- لأنها المقابله على سبيل الممانعه و يمكن التوجيه و جعلها معارضه اصطلاحيه بأخذ نقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلاً عليه كما لا يخفى تقريره، س ره

مقداريه و عدديه بينهما و قد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما (١) فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا- يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان- فلا يمكن أن يقال قوه بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوه الآخر إذ ليس شىء منهما جزأ لغيره.

### السادس المعارضه بالنفوس الفلكيه

السادس المعارضه (٢) بالنفوس الفلكيه فإنها قوى جسمانيه أو هي تفعل أفعالا غير متناهيه من الإرادات و التحريكات و قول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقليه ضعيف لأن القوه العقليه إذا حركت فإما أن تفيده الحركه فقط أو تفيده قوه بها الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هي جسمانيه فالقوه الفاعليه للأفاعيل الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقليه مفيده للحركه لم يكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا يكون الحركه حركه (٣) لما مر أن الفاعل القريب للحركه

١- أى لا تستبعدن فيما ذكرناه من أن الكلام فى القوتين المتشابهتين طبعاً بحيث لا تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أنه لا نسبة بين المتخالفتين بالنوع حتى لا بالأزيديه و الأنقصيه إذ لا سنخيه بينهما و سنخيه المقدار و الصوره الجسميه لا تضر لأنها شىء و القوه شىء آخر لأن الكلام فى تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالأزيديه و الأنقصيه لتحقيق السنخيه بين عددى آثارهما و زمانى حركاتهما بما هما عدد و زمان أو يقال إنا نعلم بالضروره أن آثار كره زحل جزء آثار كره القمر إذ نقول المستحقان غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع و المراد حقيقه الاستحقاق و مبدؤه لا المعنى المصدرى كما مر، س ره

٢- و إن جعلناها نقضا إجمالياً قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحاً لزم تنهى حركه الفلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم أن كل فلك له أجزاء متشابهه فى الحد و الاسم و متشابهه للكل فيهما و قوه الجزء جزء قوه الكل و تحريك الجزء ينتهى- و كذا تحريك الكل و لو خصصت القاعده العقليه لم تجز، س ره

٣- و أيضاً المجرى الشديده القوه فى الغايه يفعل الحركه لا فى زمان و الزمان من لوازم الحركه و قد مر، س ره



لا بد له من تغير حال و سنوح أمر و المفارق لا يكون كذلك. (١) و أيضا الأجسام متشاركه فى الجسميه و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوه جسمانيه فيه (٢) فالمحرك لا محاله قوه جسمانيه.

و أجب بأن المؤثر فى وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق (٣) و لكن بواسطه تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر فى وجود تلك الحركات- لا على الواسطه.

أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوه جسمانيه مدته غير متناهيه- و كونها واسطه فى صدور أفعال غير متناهيه عن المفارق فقد لزم جواز كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفعال غير متناهيه فإن الواسطه إما بمعنى الواسطه فى الثبوت (٤)

١- كانضمام إرادات فى الشوقيه و قربات من الغايه فى الطبيعه، س ره

٢- و إلا لزم التخصيص بلا مخصص فى الفاعل و التخصص بلا مخصص فى القابل، س ره

٣- المجيب هو الشيخ فى الإشارات بل أثبت به العقول المحركه الغائيه و إن كانت الحركه الدائمه الفلكيه بالنفوس المنطبعه مستقله لزم انقطاعها إن قلت إذا جاز و ساطه القوه الجسمانيه فى صدور أفعال غير متناهيه فليجز فى العنصریات قلت لا يجوز هنا لأن القابل هنا أما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و أما مركب فكل مركب ينحل- و أيضا لا مبادى مجردة عقليه كليه فى البسائط و المركبات الجماديه و النباتيه و الحيوانيه عندهم بل لا مبادى شاعره فيما دون الحيوانات و أما عند أهل حكمه الإشراق فلكل مع عقل مجرد مبدأ للآثار و الشيخ الرئيس لا يقول به، س ره

٤- الواسطه فى المعروض ما يتصف بالحقيقه بما يتوسط فيه و يتصف ذو الواسطه به بالمعروض كما فى السفينه و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركه بوجه و لكن يصح سلب الحركه منه بالحقيقه و الواسطه بالثبوت المقابل لها ما يتصف لأجله ذو الواسطه- بما يتوسط فيه بالحقيقه سواء اتصف نفس الواسطه به كالنار فى و ساطه سخونه الماء أم لا- كالشمس فيها لأن الشمس لا حاره و لا بارده و كذا كل فلك و فلكى و إذا عرفت ذلك علمت ما فى الكلام المصنف قدس سره، س ره

أو الواسطه فى العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطه بصدور الأفعال الغير المتناهيه قال الإمام الرازى قول من قال بأن القوه الجسمانيه غير مؤثره بل معده- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانيه لا تفعل أفعالاً غير متناهيه أنها لا تكون مؤثره فى أفعال غير متناهيه فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم فى باب آخر أن القوه الجسمانيه يستحيل أن تكون مؤثره فى الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر فى أفعال غير متناهيه لأن هذا قد دخل فى الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثره فى أفعال متناهيه مع أنكم لا تقولون بذلك و إن عنيتم به أن القوه الجسمانيه لا تتوسط بين العقل المفارق و بين الآثار الغير المتناهيه فذلك قد بطل فى النفس الفلكيه فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطه فى مده غير متناهيه فناقضتم أنفسكم فى سلب شىء تاره و تجوزيه أخرى.

أقول قد أجاد و أصاب فى هذا البحث و لا مدفع له (١) إلا بالرجوع إلى (٢).

١- أقول بل فى المدفع مندوحه فإن التأثير للقوى ثابت فى مقام فإن الوجود شىء و الموجودات شىء و قد قالوا لا مؤثر فى الوجود إلا- الله و هذا لا- ينافى أن يكون الحراره أثر طبيعه النار مثلاً- بما هو حراره و نار و إن كانت الحراره بما هى وجود أثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الإلهى المفيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل إلى الفاعل بالطباع و الفاعل بالعادة و الفاعل بالصناعه و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و إذا سألتهم العله الفاعليه للسريير يقولون هى النجار و أن الماديه كذا و المعد للسريير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بما هو وجود من الله تعالى و من مشرب آخر بالنظر القضائى لا مؤثر و لا فاعل إلا هو- و بالنظر القدرى فالقوى الفعليه مؤثرات و فاعلات بحول الله و قوته فكأنه خمر و لا قدح و كأنها قدح و لا خمر و بهذا النظر احتاجوا إلى أن يعقدوا فصلاً لتناهى تأثير القوى و أما المدفع الذى ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى فى الأفلاك فهو أيضاً حق متين لا غبار عليه كما مر غير مره، س ر ه

٢- لا يخفى أن هذا الجواب لو تم لأبطل فائده البحث عن أصل امتناع كون القوه الجسمانيه غير متناهيه، ط مد

إلى تحقيقنا فى تجديد وجود القوى الجسمانيه فإن النفس من جهه كونها متعلقه بالجسم حكمها حكم الطبيعه فى تجديدها و  
دورها و من جهه كونها عاقله و معقوله- حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوه  
الاستعداديه بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجدده الوجود و الهويه(١) و لها أيضا حركه نحو البارى جل ذكره حركه معنويه و توجهها غريزيا  
إليه لأنه الوجهه الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهيه و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و  
الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجدده حادثه دائره- و ما سواها باقيه ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليك ذلك  
من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوه إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهيه من  
الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكنى التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنه البقاء أبدا- فكيف  
يمكن أن يقال إن القوه ممتنع البقاء أبدا و متى كانت باقيه كانت مؤثره- فإذا ن القوه التى تفعل أفعالا غير متناهيه فى المده غير  
ممتنع الوجود.

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهيه بالقياس إلى مطلق الوجود(٢) فماهيه القوه الجسمانيه يحتمل الوجود و البقاء  
نظرا إلى نفس تلك الماهيه و هذا لا- ينافى كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجوديه لقصورها و تضمينها  
لشوائب

- 
- ١- فكونها متناهيه التأثير و التأثر على هذه الطريقه الأنيقه خفيف المثونه سهل الإثبات إذ كل قوه قوى متعاقبه و كل منها متناهيه  
الوجود و التأثير إن قلت ما تقولون فى عدم تناهى القوه بهذا النحو أى الاستمرار التجددى قلنا هذا داخل فى عدم انقطاع الفيض  
الذى هو مبرهن و تجويز الانقطاع خروج عن سنه العقل و مسلك الديانه، س ره
  - ٢- أى لا- الوجود المطلق و قد مر أيضا أن معيار الإمكان مطلق الوجود أى وجود كان من باب تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و  
معيار الامتناع عدم قبول مطلقه من باب رفع الطبيعه برفع جميع الأفراد، س ره

العدم و الدثور و أما ما ذكره بعض العلماء فى الجواب من أن القوه الجسمانيه إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجه لتلك القوه المبطله لها فإن القوه و إن كانت من حيث هى غير واجبه الزوال لكن الأسباب الكليه و مصادمات مسيبتها الجزئيه قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشىء - لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

## المرحلة التاسعة فى القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

### فصل (١) فى بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين (١) أحدهما بالقياس و الثانى لا بالقياس فالأول كما يقال فى الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

١- لا شك أن الأبحاث الفلسفيه عن موضوعاتها العامه إنما تنعقد باقتناصها عن المفاهيم العرفيه بإلغاء جهاتها الاعتباريه بنوع من التجريد و التعميم كالوجود و العدم و الذهن و الخارج و الوحده و الكثره و غير ذلك فمن جملةتها الحدوث و القدم فالناس يأخذون أحيانا مبدأ زمانيا مما مضى ثم ينسبون إليه موجودين زمانيين كإنسانين مثلا- مختلفى النسبه إليه بالقرب و البعد فيسمون ما هو أقرب من المبدأ المذكور و هو الذى كان ما مضى من زمان وجوده أكثر قديما و ما هو أبعد و هو الذى كان ما مضى من زمان وجوده أقل حادثا فعمر و الأب قديم بالنسبه إلى زيد الابن و هو حادث و نوح قديم بالنسبه إلى موسى ع و هو حادث و لازم هذا الاعتبار أن يكون الحادث مسبق الوجود بالقديم من غير عكس و إن شئت فقل الحادث مسبق الوجود بأنه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم إذا أخذناه وصفا حقيقيا و نسبناه إلى الموجود العام كان الموجود العام منقسما إلى قسمى القديم و الحادث و صح أن الوجود إما مسبق الوجود بغيره و إن شئت فقل مسبق الوجود بالعدم و هو الحادث أو ليس كذلك و هو القديم ثم إنهم وجدوا أن هذا الوجود الذى يبحث عن وصفى الحدوث و القدم فيه ينقسم إلى ثابت و سيال و أن حكم الحدوث و القدم يختلف فيهما حيث إن السبق و اللحق و القبليه و البعديه إذا تحققا فى وجود سيال لم يجمع القبل فيه العبد و جودا بخلاف ما فى الوجود الثابت كتقدم العله على المعلول و هى يجمعها وجودا و تقدم العدم الذاتى لماهيه المعلول و هو يجمعها وجودا و لذلك قسموا الحدوث و القدم إلى قسمين الزمانى و الذاتى كما ذكر فى المتن، ط مد

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أى ما مضى من زمان وجود شىء أكثر مما مضى من زمان وجود شىء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان و أما الثانى فهو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانيين و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزمانى حصول الشىء بعد أن لم يكن بعديه لا تجماع القبليه أى بعد أن لم يكن فى زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل و لا يتقرر- إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لذلك قال المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم فى مباحث الزمان أن الموصوف بالقبليه و البعديه- إنما يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتيه لماهيه الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبليه باعتبارين- بالقياس إلى ما سيأتى منه و نفس البعد و البعديه باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدوث و التجدد عين ذات الزمان و الحركه و الزمان ليس بأمر زائد على الحركه فى الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليليه لماهيه الحركه و معنى القدم الزمانى- هو كون الشىء بحيث لا أول لزمان وجوده(١) و الزمان بهذا المعنى ليس

١- كان لازم تعريفه الحدوث الزمانى بحصول الشىء بعد أن لم يكن بعديه لا تجماع القبليه أن يعرف القدم الزمانى بعدم كون الشىء بعد عدم زمانى لأن القدم سلبى بالنسبه إلى الحدوث و لو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديما زمانيا و كذا المفارقات عن المادة بالكلية غير أن هاهنا نكته و هى أن الحدوث و القدم متقومان فى ذاتيهما بمعنى السبق و اللحق و إنما يتحقق السبق و اللحق إذا كان هناك مبدأ ثابت يتحقق القبل و البعد بحسب نسبه القرب و البعد إليه ثم يترتب على ذلك تحقق الحدوث و القدم كنسبه الواجب و الممكن إلى مطلق الوجود أو الوجود و نسبه العدم و الوجود إلى الماهيه و على هذا يمكن أن يتحقق القسمان الحادث و القديم جميعا فى الحدوث و القديم لإمكان فرض مبدأ كمطلق الوجود أو الوجود للواجب و الممكن جميعا نسبه إليه و أما الحدوث و القدم الزمانيان فإنما يمكن فيه الحادث الزمانى لصحه فرض مبدأ زمانى للحادث إليه نسبه و معه ما هو أقرب نسبه إلى ذلك المبدأ كجميع الحوادث الزمانيه و أجزاء الأزمنه- و أما القديم الزمانى فغير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شىء له نسبه إلى مبدأ زمانى لا يسبقه إليه شىء غيره و لا شىء فى الوجود على هذا النعت أما الزمانيات و أجزاء الأزمنه فظاهر و أما نفس حقيقه الزمان و كذا المفارقات عن المادة بالكلية فلا نسبه لوجودها إلى مبدأ زمانى البتة و من هنا يظهر وجه عدول المصنف ره فى تعريف القديم الزمانى من مثل قولنا كون الشىء بحيث لا يسبقه زمان إلى مثل قوله كون الشىء بحيث لا- أول لزمان وجوده ثم نفىه بذلك القدم الزمانى عن نفس الزمان و عن المفارقات عن المادة بالكلية فافهم ذلك، ط مد

بقديم (١) لأن الزمان ليس له زمان آخر و كذا المفارقات عن المادة بالكليه ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شىء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى فى الوجود و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتى و القدم الذاتى - فالحدوث الذاتى هو أن لا يكون وجود الشىء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره - سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا فى كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحركه و هذا هو الحدوث الذاتى

## فصل (٢) فى إثبات الحدوث الذاتى و المذكور فيه وجهان

### إشاره

فصل (٢) فى إثبات الحدوث الذاتى و المذكور فيه وجهان (٢)

### الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم فى حقه أقدم من الوجود تقديما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

١- إذا قيل هو كون الشىء بحيث لا- أول زمانيا لوجوده لصدق على الزمان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا، س ره

٢- الوجهان يشتركان فى إثبات أن كل ذى ماهيه و إن شئت قلت كل ممكن أو كل معلول فإنه حادث ذاتى و يلزمه أن الواجب قديم ذاتا لعدم مسبقه وجوده بعدم و إنما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدوث الذاتى فالوجه الأول مبنى على تفسير الحدوث الذاتى بكون وجود الشىء مسبقا بعدمه لذاته و الثانى على تفسيره بكونه مسبقا بغيره لذاته و إنما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر و دقيقه فإن النظر الدقيق يقضى أن العدم لا- تقرر له فى الأعيان إلا فى طرف انتزاع العقل عدم كل ماهيه موجوده من غيره من الموجودات - فمسبقه وجود الشىء بعدمه بحسب الدقه هى مسبقته بوجود علته، ط مد

و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا- يصدق عليه أنه من حيث هو موجود و لا- يصدق عليه أنه من حيث هو ليس بموجود و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات ماهيه لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذا لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجج المذكوره (١) أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقه الوجود و العدم (٢) و هذه الاستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهيه (٣)

- 
- ١- يمكن أن يناقش فيه بأن لازمه كون استحقاق الماهيه للوجود مسبقا بلا استحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و إنما المطلوب كون وجودها مسبقا بعدمها لذاتها لكن يدفعه أن المراد بذلك كله أن الماهيه موضوعه للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود محمول عليها و المحمول متأخر بالضروره فالوجود مسبق بحسبه بحال للماهيه يناقضه و هو العدم، ط مد
  - ٢- الأولى أن الممكن في ذاته لا يستحق الوجود و العدم لأن السلب لا يقتضى وجود الموضوع بخلاف الإيجاب و المرتبه خاليه عن الوجود و إذا أضرب الشيخ في كلامه- الذى ينقل بكلمه أو الإضراييه عن قوله يستحق العدم لو انفرد إلى قوله أو لا يكون له وجود لو انفرد، س ره
  - ٣- أى لا مطلقا فإن اعتبار الوجود متقدم في نفس الأمر على كل الاعتبارات، س ره



عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أى مغايره للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات فى شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهيه المجرده عن الاعتبار لا ثبوت لها فى الخارج فهى و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا- تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفردا هو لا كونها- وهذا معنى استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود و العدم معا و لفظه لا- يكون له وجود فى قول الشيخ أو لا- يكون له وجود لو انفرد- ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى(١) و اعلم أنك بعد الإحاطه بما سبق منا فى كيفية اتصاف الماهيه بالوجود و تصحيح قاعده الفرعيه هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتى(٢) و تقدم الماهيه على وجوده إذ مناط صحه تقدم الشئ على شئ بضره من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتى إذا كان عبارته عن تقدم الماهيه على وجودها فلا محاله لا بد أن يعتبر للماهيه حال وجودى(٣) سابق لها على حال

١- يريد به عطف قوله لا يكون له وجود لو انفرد على العدم من قوله- يستحق العدم لو انفرد، ط مد

٢- يعنى أن يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الآن من أخذ اللااستحقاقيه بنحو السلب و السلب نفي محض و موضوعه ليس بشئ إذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فأين التقدم للعدم فاستشعر ما سبق فى أوائل الكتاب من كيفية الاتصاف و حاصله أن تجريد الماهيه عن كافه الوجودات و تخليتها تحليه و احتفاف بالوجود بالحمل الشائع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم أعنى هذا التجريد و لكنه الحمل الأول تجريد عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح أن المتقدم عدم فتصدق أن الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم، س ره

٣- إنما قال هذا لأن التقدم بالتجوهر عنده باطل لا اعتبار الماهيه و أما عند القائل بأصالتها فالمايه متقدمه بالتجوهر مع لااستحقاقيتها على استنارتها بنور الوجود و لا يؤخذ الوجود هنا ملاكا و يقال له التقدم بالثبوت و التقدم بالمعنى و القائل بتقدم الماهيه على الوجود المحقق الدوانى و السيد المحقق الداماد و تابعوه، س ره

وجودها و كل اعتبار أو حيثه سواء كان وجوديا أو عدما إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمه على ثبوتها- ليثبت الحدوث الذاتى هناك لكن بقى شىء واحد هو الذى أشرنا إليه و هو أن للعقل أن يجرد الماهيه عن وجودها و عن كاهه الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتى- و الانفراد الذاتى لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثه كمثال فعليه القوه فى الهيولى فمن جهه كونها معدومه بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حيث إن لها فى هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهى متصفه بالتقدم على الوجود بالوجود.

### و أما الوجه الثانى

و أما الوجه الثانى (١) فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايره لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا- لكانت الماهيه موجوده قبل كونها موجوده فإذن لا بد و أن يكون وجوده مستفادا من غيره و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوqa بغيره بالذات و كل ما كان كذلك كان محدثا بالذات و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهيه له و شكوك الإمام الرازى قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان فى نفس الوجودات المجعوله التى هى بذاتها آثار الواجب تعالى و قد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر

١- يستخرج من هذا الوجه أن الحدوث الذاتى مسبوقيه الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الأول أن الحدوث الذاتى مسبوقيه الوجود بالعدم و السبق فيهما بالذات أى القدر المشترك بين السبق العلى و السبق بالتجوهر و التعريف الأول أعم من الثانى بتعميم الغير حتى يشمل العدم و يشمل العله، س ره

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتى(١) أعنى كون الشىء متعلق الذات بجاعله و بعبارته أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- و الماهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل و ليست هي أيضا بما هي هي موجوده- فلا حدوث لها بهذا المعنى و لا قدم و لا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب و لا بأس- بأن يصطلح فى القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم

### فصل (٣) فى أن الحدوث الزمانى هل هو كيفية زائده على وجود الحادث

فصل (٣) فى أن الحدوث الزمانى هل هو كيفية زائده على وجود الحادث(٢) قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فى الحال و إلا- لكان كل موجود حادثا و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدثا بل الحدوث مسبقه الشىء بالعدم و هي كيفية زائده على وجوده و عدمه.(٣) ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أهي حادثه أم لا فإن كانت حادثه فحدثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم تكن حادثه و جب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائده- على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجه تحت مقوله الكيف

- 
- ١- فيه إشاره إلى أن الحدوث يتنوع بتنوع أقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أوأنا إليه فى صدر البحث، ط مد
  - ٢- كونه مؤخر كيفية زائده عينيه قول سخييف غايه السخافه كما أشار إليه المصنف قدس سره و المحققون على أنه من المعقولات الثانيه التى اتصاف المعروضات بها فى العين لكن عروضها لها فى العقل و بعبارته أخرى وجودها الرابط فى العين و لا وجود نفسى لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتى إنه حال عند مثبتى الحال فعروضه للوجودات الحادثه عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود، س ره
  - ٣- فى الكبرى مغلطه فإن المسبقه إضافه لا كيف، س ره

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها.(١) و أيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا- يمكن أن يكون عرض هو هيئه قاره غير مقتضيه لنسبه و لا قسمه تعرض لجميع المقولات الحادته و لا- يتغير معناه في المواضع المتخالفه إلا- بالإضافه إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبيه و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذى قدمنا لكنه ليس صفه زائده فى الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كفيه وجوديه زائده عليه عارضه له على اعترافه فالحق فى هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادته التى للأشياء الجزئيه الكائنه الفاسده فإنها بنفس

١- فبطل قوله إن الحدوث حادث بذاته إذ معناه أن ذاته الحدوث كما أن معنى كون الوجود موجودا بذاته أن ذاته الوجود و إذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفا و بالجمله المصنف قدس سره استدل على مغايره الحدوث للكيف بوجوه أولها انفكاكهما تعقلا فقوله لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتمل معنيين أحدهما أن ما هو الحدوث بالحمل الأولى غير ما هو الكيف به برهانا و إن لم يسلمه القائل الذى يقول إن الحدوث كفيه و ثانيهما أن ما هو الحدوث بالحمل الشائع غير ما هو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطرأ نفس الحدوث بالحمل الأولى فهو زائد عليه و ثانيهما أن الحدوث فى كل مقوله بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث و الماهية الكيفية معنى واحد- لا- يختلف إلا- بالإضافه بينهما أنه إضافه المسبوقيه و غير المختلف غير المختلف و قوله قدس سره و الوجود و إن كان مختلفا إلخ إشاره إلى حدوث المختلف و إن لم يمكن أن يكون تلك الماهية المتواطئه أمكن أن يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادته كما يقوله قدس سره إلا أن الوجود غير زائد عليها فى الخارج و هذا الفاضل يقول بالزيادة فيه و ثالثها قوله و أيضا يلزم إلخ، س ره

هوياتها الشخصيه حادثه و ليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المجعول بالذات لا- وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتيه له و الذاتى ليس معلله فالحدوث كالتشخيص المطلق و الوجود المطلق- مفهوم كلى عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهوله الأسمى يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت فى بحث الوجود

### **فصل (٤) فى أن الحدوث ليس عله الحاجه إلى العله المفيده بل هو منشأ الحاجه إلى العله المعده و العله المعده هي عله بالعرض لا بالذات**

أما أنه ليس الحدوث إلى العله بالذات فلأنه لو كان كذلك- لم يكن ماهيه المبدعات معلوله و ليس كذلك لأنها لإمكانها و لا ضروره طرفيها- يحتاج فى وجودها إلى مؤثر لا محاله لاستحاله رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبقوه وجود الشئ ء بالعدم و هي صفة لاحقه لوجود الشئ ء و وجوده متأخر عن تأثير العله فيه و تأثير العله فيه متأخر- عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث عله للحاجه أو شرطاً أو جزءاً للعله و إلا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلك ممتنع.

أقول و فى قولهم إن الحدوث صفة لاحقه للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقه للوجود الحادث و قد مر أيضا أن كل وجود فى مرتبه من المراتب كونه فى تلك المرتبه من المقومات له لكن هذا لا- يقدر فى المقصود فالحاصل أن لا شك فى احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه (١) لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقى الشئ ء واجبا قديما و هذا

١- أى استقلالاً أو شرطاً أو شرطاً فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتى إما و أو فيكون قوله واجبا قديما على سبيل التوزيع و كون الممكن القديم غير محتاج إلى السبب إنما هو على قول أكثر المتكلمين و يحتمل أن يراد بالوجه الشرطيه و الشرطيه فيكون المراد بارتفاعهما ارتفاع جميعها و قولهم إلى قوله على وجودها أى الوجود بما هو مضاف إلى الماهيه و هذا مجمل يفصله قوله قدس سره و نحن لا ننكر إلخ، س ره

الشيء لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث - وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقى الآخر وهو كون الإمكان محوجا لا غير - أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه و قولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا و الوجود أيضا كما مر عين التشخيص و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون عله الشيء و هي الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعنى الوجود نفسه و الذى ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه - هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية عله لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها - أى اتصافها بالوجود (١) لأن هذا الاتصاف أيضا فى الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجى كما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العله بالعرض (٢) فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود و هذا الإمكان صفة وجوديه ليس مجرد اعتبار عقلى فقط (٣) بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا و القريب استعداد

١- و بعبارة أخرى إمكانها قبل الوجود الرابطة للوجود بالنسبة إلى الماهية بمعنى أن الإمكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن إذ الوجود مضاف إليه بالمجاز و الأولى أن يقال مرادهم بكون الإمكان عله الحاجة أنه واسطه فى الإثبات للحاجة لأنه واسطه فى الثبوت لها، س ره

٢- هذا إنما يجرى فى الحدوث الزمانى و هو ظاهر، ط مد

٣- فقط تأكيد للفظ المجرد و الحاصل أن هذه العله بالعرض هى الإمكان الاستعدادى - و منشئيه الحدوث له عبارة عن وساطته له فى الإثبات لا فى الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم و هو العدم الذى من الأسباب، س ره

و البعيد قوه فلا- يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ولا يجوز أن يكون جوهرًا يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شىء (١) و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره (٢) فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورته فى مادته أو عرضًا فى موضوع و على أى الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده (٣) لكن لا- يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرًا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانًا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانًا لغيره فحامل قوه الحادث و إمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه (٤) فإمكان الحادث و إن كان فى ذاته أمرًا وجوديًا لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوه عليه لا بد و أن لا يجامع وجوده و فعليته و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشىء الحادث (٥) فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- و الفاعل و الغايه و الماده و الصوره و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتيه بل عله

- 
- ١- أى بحيث لا حلول له أصلاً كالجسم و كالهولى فبقى الحلول فى الموضوع و الحلول فى الماده و لذا احتمل بعد نفى القيام بالنفس كونه صورته فى مادته ثم لم يتعرض لإبطال كونه صورته بظهور بطلانه، س ره
  - ٢- لأن نسبه المنفصل إلى الجميع على السواء، س ره
  - ٣- تحقيقاً لمعنى المعد السابق ذكره، س ره
  - ٤- الأولى كموضوع العرض و الثانى حامل الصوره و هو الماده و الثالث البدن بالنسبه إلى النفس الناطقه، س ره
  - ٥- و هو أحد الرؤوس الثلاثه فى كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد قدس سره ٢٥٤ عنه أنه قال إنشاء الخليقه لا من موجودات و إحداثها لا- من متقدمات خلق الرؤوس الأوائل كيف شاء دبر الطبائع الكليه من تلك الرؤوس على ما شاء و الرؤوس أول الخلقه و ابتداء ما أنشأ البارى عز و جل و الطبائع و ما كان من اختلاف خلق الطبائع- تفرع من تلك الرؤوس فالرؤوس ثلاثه لا محاله أولها و أكرمها الصوره و الثانى الهولى- و الثالث العدم لا بزمان و لا بمكان إلى آخر ما نقل، س ره

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحامله له هي من الأسباب الذاتيه.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن عدم من الأسباب الذاتيه لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقه هو أجزاء الحركه و الزمان و هما من الأمور الضعيفه الوجود- الذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها(١) فعلى هذا صح أن عدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه

## فصل (٥) فى ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

### اشاره

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبته و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العليه و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

### أما الذى بالمرتبته

فكلما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفه و هذا على ضريين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذى يوجد فى الأحياء و الأمكنه فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثانى كتقدم الصف الذى يلي الإمام على الذى يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح فى التقدم بالمرتبته أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلك إن جعلت

---

١- أى الحركه العرضيه التى فى المقولات الأربع المشهوره منها هذا فى تفسير كلام القوم و أما عند المصنف قدس سره فالطبيعه الساياله متشابهه الوجود بالعدم- فكون عدم من الأسباب الذاتيه يسرى إلى الطبيعه الساريه و قد فصلنا المقام فى شرح الأسماء، س ره



الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا فى المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعى من هذا التقدم يوجد فى كل ترتيب فى سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت فى الآخر إلى العلة الأعلى(١) و إذا أخذت فى النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس فى جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك و على هذه السلاسل- يبنى برهان النهايه عند القوم إذا اجتمعت آحادها(٢).

### و أما الذى بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار فى هذا التقدم هو ما فى إمكان الوجود لا فى وجوبه.

### و أما الذى بالعليه

و هو أن يكون وجود المتقدم عله لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذى بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمداً ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

### و أما الذى بالزمان

فهو معروف و لا- ينافى هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزمانى يقتضى أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما فى الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب(٣)

١- فاعتبار التقدم بالرتبه يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعليه فإن التقدم بالعليه فى سلسله العلل و المعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالرتبه فيها، س ره

٢- أى على الترتيب فيها إذ كل لا- نهايه ليست بمحال بل لا- نهايه فى مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل، س ره

٣- إلى قوله بل باعتبار نفس الماهيه بل من لم يقل بهما أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدم و هو التقدم بالماهيه الذى يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتى الجنس و الفصل متقدمتان على ماهيه النوع هذا التقدم و كذا الماهيه عن لازمها من حيث هى لأن التقدم فى الموضوعين ثابت فى المرتبه مع قطع النظر عن الوجود، س ره

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهيه الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهيه الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهيه و كذا من جعل ماهيه الممكن مقدا على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهيه.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

### التقدم بالحقيقه

كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به فإن الوجود هو الأصل عندنا فى الموجوديه و التحقق و الماهيه موجوده به بالعرض و بالقصد الثانى و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشىء كالحركه أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض - فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شىء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العليه أيضا لأن المتأخر فى كل منهما يتصف بشىء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبه.

فإن قلت لا- بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر فى كل قسم من أقسامهما- موجودا فى كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذى هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقه أو بالمجاز.

### و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا- يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات فى الإلهيه- كما (١) إن له شئونا ذاتيه أيضا لا يتلهم بها أحديته الخاصه و بالجمله وجود كل عله موجه يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

١- حتى إن المبادئ المقارنه فضلا عن المفارقة شئونه تعالى الذاتيه و فاعليتها درجات فاعليته و بالجمله المعيار فى كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم و المتأخر فيه فى حكم شىء واحد بخلافهما فى الضروب الباقية، س ره

## و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعليه إذ ليس بينهما تأثير و تأثير و لا فاعليه و لا مفعوليه بل حكمها حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم فى هذا القسم هو الشأن الإلهى - و إذا عرفت معنى التقدم فى كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التى بإزائهما بحسب المفهوم

## فصل (٦) فى كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام

## إشاره

قد وقع للناس اختلاف فى أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعه على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شىء ليس للمتأخر - و لا شىء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان - الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان ثم الذى للمتأخر

١- أى تقدم ذات كل فاعل على كل منفعل بالعليه و أما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذ الوجود الحقيقى ليس له حقائق متباينه و لا جزئيات و لا أجزاء بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك و هى الشئون الذاتيه للحق الواحد الأحد إن قلت كيف يقول المصنف قدس سره ليس فى الوجود تأثير و تأثير و كتبه مشحونه من أن المجمعول بالذات و هو الوجود كالجاعل قلت إنه لا تأثير و لا تأثير باعتبار الأصل المحفوظ و السنخ الواحد و أيضا المجمعول و إن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس إلا بالماهييه فالماهييه واسطه فى الإثبات لمجعوليه الوجود، س ره

من (١) الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له (٢) كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم - كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره.

وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني أما بالنسبة إلى زمان

١- فيه أنهما يشتركان في النسبة إلى المبدأ المتعين في الزمان يتعلق به وجودهما معا ويختلفان بالقرب والبعد منه والمبدأ المذكور هو قوتها معا والمتقدم منهما أقرب إليه بالنسبة إلى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح، ط مد

٢- أقول الملاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو المتى وهو لا يقبل القسمة والزمان كم قابل القسمة أو النسبة إلى مبدأ محدود كالآن هو الملاك وهذا كما أن المكان ليس ما فيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة إلى المبدأ المحدود وقول الشيخ فيما سيأتي فما كان له منه ما ليس للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول يشير إلى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ ٢٥٩ فإنه قال في إلهيات الشفاء إن التقدم والتأخر وإن كان مقولا على وجوه كثيرة فإنها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو أن يكون للمتقدم من حيث ما هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم لكن المصنف قدس سره لما كان بصدد الاعتراض - وهو ملازم لطريقه التأديب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقائل والشيخ للإشارة إلى ما ذكرناه من الملاك في الزمان قال بعد ذكر المبدأ المحدود في المكاني وفي الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ فكان ينبغي أن يقيد إلخ لا حاجة إليه لتعليق الحكم على وصف التأخر وقد اشتهر أيضا أن قيد الحيثية معتبر في التعاريف، س ره

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولويه و لا يمكن أن يقال إن هذه الأولويه بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجر أن يحكم بأن السابقيه (١) بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبه إلى الثانى - متقدم من جميع الوجوه و الثانى بالنسبه إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ فى هذا النظر ليس المتقدم إلا - أحدهما و أما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففى ذلك النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أن فى كل من التفسيرين (٢) قد أخذ مطلق التقدم الذى قد خفى معناه المشترك بين أقسامه فى تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظى .

و الظاهر من كلام الشيخ فى الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك و مع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلى أو التجوز (٣) و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

- 
- ١- إن قلت قد فهم من قوله بحسب التقدم سببيه التقدم و من قوله هذا إن التقدم متعلق الأولويه فكيف التوفيق قلت لما كان سببيه التقدم للأولويه مستلزمه لأن يكون المتقدم أولى بالتقدم حتى تكون التقدم سببا لأولويه المتقدم بالملاك تعرض أولا لإبطال السببيه بقوله فإن المطلوب معنى التقدم و ثانيا لإبطال أولويه المتقدم بالتقدم، س ره
  - ٢- هذا ليس ما مر من قوله فإن المطلوب معنى التقدم لأن المقصود هناك إبداء المصادر و هاهنا إبداء التفسير بالأخفى، س ره
  - ٣- أى المعنى فى الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الأقسام إلا - أنه كأنهم تفتنوا بالأقسام تدريجا من الأظهر إلى الأخفى فاستعملوا لفظ التقدم فى كل معنى خفى أول ما تفتنوا له على سبيل النقل أو التجوز حتى بلغ إلى حد الحقيقة العرفيه الخاصه و بالجملة على اصطلاح أرباب العلوم الجزئيه إما وضع للثانى و ما بعده وضعاً تخصيصياً أو تخصيصياً، س ره

هو المتقدم و المتأخر فى المكان و الزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود و قد يكون هذا الرتبى فى أمور بالطبع و قد يكون فى أمور لا- بالطبع بل إما بصناعه و إما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء آخر- فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضا و لو فى غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدا و من هذا القبيل ما جعل المخدم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثره موجوده و من شرط وجود الكثره أن يكون الواحد موجودا و ليس فى هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثره أو لا- يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثره وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهه أخرى فإنه إذا كان شيئا و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شىء ثالث لكن وجود الثانى من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثانى كحركة اليد بالنسبه إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراف فى المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبه إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقى فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا فى تقدم ذات الشىء على ذات الآخر فإن العله سواء كانت تامه أو ناقصه يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن فى هذا الكتاب خاصه قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازى و أما الرتبى الوضعى و إن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيزيه و المكان بل بالنسبه إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أى زمان وصوله إليه (١) قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبى الطبيعى يوجد فيه أحد طرفى السلسله مقدا لا فى ذاته (٢) بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زمانى فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدأ زمانى فى هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيله ربما يقدم فى المجالس أو فى الشروع فى الأمور و يرجع حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع فى الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا (٣) فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

١- إن هنا تقدمين لا يصادم أحدهما الآخر فإن الوصولين أحدهما مقدم على الآخر بالزمان و أما البلدتان فإحدهما مقدمه على الأخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان- فقله لا بذاتها و لا باعتبار الحيز و المكان قلنا باعتبار النسبه إلى مبدأ محدود و هى الملاك فى التقدم الربطى وضعيا كان أو طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه فى الأغلب على تقليل الأقسام كإرجاعه القضايا إلى القضية البتانه فى المنطقيات و كان الشيخ قصد فرعا شامخا هو أن الحدوث الحقيقى لمجموع العالم ليس إلا الحدوث الذاتى و أنه ليس إلا- مسبوقيه الحقيقيه بالذات بذات علتة سابقه حقيقه و أما الحدوث الزمانى له بمعنى مسبوقيه بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الأشاعره أو بالعدم المجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده إذ ليسا سبقا حقيقيا لأنه حصره فى السبق بالذات، س ره

٢- لأن الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و هذا يختلف بأخذ الآخذ و فرض الفارض- حيث يغير المبدأ المحدود فيتعاكس الأمر و قوله و ظاهر إلخ معناه أنه لا تقدم و لا تأخر بالحقيقه و بعد ما فرضهما الفارض كانا زمانيين لا قسما آخر هو الرتب و الجواب بمثل ما مر، س ره

٣- أى تقدم فى المجالس أو شروع لا فى نفس ذلك المتقدم و لا فى مثله كتقدم العقل الأول على الثانى بالشرف فهناك عنده إطلاق التقدم من حيث الشرف بمحض اشتراك اللفظ، س ره

غيره باشتراك الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكوره بالاشتراك لما سبق(١) و إذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقه غير التقدم بالعليه سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

### أقول فيما ذكره موضع أنظار

### الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح

(٢) لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

١- فإن إطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ و على البعض بالتجاوز و على البعض بالحقيقه، س ره  
 ٢- لا ريب أن فى الزمان عاملين يتقوم بهما هذا التقدم و التأخر المشهودان بين أجزاء أحدهما مقارنة فعلية كل حد من حدوده بقوه ذلك الحد فى الحد السابق عليه بما هناك من التوقف الوجودى الخاص من الفعلية على القوه بحيث لا يجتمعان وجودا فإن القوه بحدها لا- تجامع الفعل بحده كما أن أجزاء الحركه الاشتداديه لا يجامع الضعيف منها الشديد مع توقف منها من الشديد على الضعيف و الثانى اجتماع الجزئين المشتملين على القوه و الفعل تحت وجود واحد متصل سيال فالزمان من جهة اتصاله يقبل الانقسام إلى حدود بالقوه و من جهة سيلانه و عدم قراره لا يوجد جزء منه إلا و باقى أجزاء معدومه من غير أن تجتمع أصلا و من جهة توقف فعلية كل حد على قوته فى الحد السابق نوعا من التوقف الوجودى يتقدم الجزء المشتمل على القوه على الجزء المشتمل على الفعلية لقربه من المبدإ المتعين هناك وجودا و هو مطلق فالتقدم و التأخر بين أجزاء الزمان كما ترى راجعان إلى جهة الوجود و هى توقف وجود الفعلية فى كل جزء على وجود القوه فى الجزء السابق عليه لا- إلى جهة الماهيه- و هذا يؤيد ما ذهب إليه شيخ الإشراق من رجوع التقدم و التأخر الزمانين إلى ما بالطبع- غايه ما فى الباب أن يقسم التقدم و التأخر بالطبع إلى قسمين أحدهما ما يستحيل فيه اجتماع المتقدم و المتأخر وجودا كما فى الزمان و ثانيهما ما لا يقتضى ذلك كما فى غير مورد الوجود السيلال فإن قلت لانزم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم و التأخر بالزمان- فإن الحركه مثل الزمان فيما ذكر من خصيصه الوجود الواحد المتصل السيلال المؤلف من أجزاء بالقوه كل سابق منها قوه للاحق الذى هو فعليته ليجرى فيها ما يجرى فيه بل الحركه هى الأصل فى ذلك لكون الزمان عرضا قائما به قلت نسبه الحركه إلى الزمان- كنسبه الجسم الطبيعى إلى الجسم التعليمى فإنما الزمان هو الحركه مأخوذه بسرعه معينه- فالحركه مبهمه تعينها هو الزمان و لا يمكن اعتبار المقدم و المؤخر فيها إلا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذلك إلى الحركه إلا بالعرض، ط مد



لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غايه الأمر أن يجتمع فى بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال فى العله المعده فإنها من حيث لا- يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش فى أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق(١).

### الثانى أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

(٢) لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجدده بذاتها(٣) لا بسبب أمر عارض

- ١- كأنه يشير إلى أن الزمان متصل واحد لا- تحقق و لا تميز لأجزائه إلا بالقوه و لا معنى حينئذ للتوقف الوجودى بين أجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و إن كان بينها على تقدير الانقسام ترتب بالطبع أى إن لكل جزء منها موقعا لا يتعداه و فيه أن الكلام فى التقدم و التأخر على فرض الانقسام و توقف الفعلية على القوه وجودا مما لا مساغ لنفيه، ط مد
- ٢- و كان الشيخ أوجب أن المتقدم و المتأخر غير ما فيه التقدم و التأخر كما أن ما به التفاوت فى الماهيات هو الماهيات و ما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف قدس سره إذ فى الوجود ما فيه التفاوت و ما به واحد فالزمان من هذا القبيل، س ره
- ٣- لا ريب أن التجدد إنما هو من أوصاف الوجود دون الماهيه فالتقدم و التأخر ذاتيان لأجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غير واسطه لا بمعنى كونهما من أجزاء ماهيته أو من لوازمها و لما كان هذا الترتيب الوجودى مرتببا إلى ما عرفت من حديث الفعل و القوه كان التقدم و التأخر راجعا إلى ما بالطبع نهايه الأمر أن يقسم ما بالطبع إلى ما لا يقتضى الانفكاك بين المتقدم و المتأخر كأجزاء العله مع المعلول و إلى ما يقتضيه كما بين أجزاء الزمان، ط مد

له و غيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهيه به موجوده و لهذا نظائر و أمثله كثيره كالمقداريه في المقدار و الكثره في العدد و الأبيضييه في البياض.

### الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الوجود بالطبع و في الوجود بالعليه واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهه واحده كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذى فيه التفاوت بالتقدم و التأخر فى كل واحد من الأقسام مختلف فى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لا- يمكن وجوده إلا- و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذى حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل لست أقول من حيث وصف الجزئيه و الكليه فإنهما متفقان فى نيل الوجود من جهه الإضافه و لذلك قال الشيخ و قد حد بأنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود و أما فى التقدم بالعليه- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا- باعتبار أصله فإن العله لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك فى الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثانى من وجوب الأول و فى الأول التفاوت- كان فى الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتى و هو التفاوت فى الوجود فى الجملة سواء كان فى أصله أو فى تأكده و من زعم الجاعليه و المجعوليه بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهييه و ملاكه تجوهر الماهيه مع قطع النظر عن الوجود فماهييه الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهيه المجعول و ما تجوهرت هذه إلا- و تلك متجوهره فله أن يجمع الثلاثه مع اختلاف فى معنى واحد هو التقدم الذاتى و هو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه (١) و الحاصل أن ملاك التقدم أى الأمر الذى فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفه لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبيه الانتزاعيه و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

#### **الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح**

لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان فى هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيله و الخير و الشر و نظائرها- مما يقبل الزيادة و النقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا فى كونه أبيض- و الأكثر رذيله له تقدم على الأقل رذيله فى باب الرذيله و ملاك هذا التقدم و التأخر- شىء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعهما قسما آخر من التقدم و التأخر فى غايه الاستحسان

#### **فصل (٧) فى دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت**

و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك فى معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا أمر ضرورى معلوم و أما أن ذلك يوجد فى كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبه و لهذا لم يتعرضوا له و ليس أيضا من المهمات

١- فىكون إطلاق الوجود على شئيه الماهيه الغير الآبيه عن الوجود و العدم و على شئيه الوجود الآبيه عن العدم من باب ما يسمى فى العلوم الجزئيه بعموم المجاز و عموم الاشتراك و قد أشير سابقا إلى أن الملاك فى التقدم بالتجوهر نفس تشيؤ الماهيه و تقرها، س ره

كثيرا و الذى ذكروا هو أن التقدم بالعليه قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدّمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان.

و قال بهمنيار فى التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع و العليه ليس بتقدم حقيقى إذ التقدم بالزمان أمر فى الوهم و الفرض كما عرفته و أما التقدم الحقيقى فهو ما يكون التقدم ذاتيا و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى و ليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد فى الخارج (١) ليس له أجزاء إلا- بحسب القسمة الوهميه و ما لا- ينقسم لا- يكون لأجزاءه تقدم و تأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقى بمعنى أنه ليس بموجود فى الخارج لا أنه ليس قسما آخر من التقدم و هكذا الحال فى كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق إلا فى الوهم و الحق أن التفاوت بين الأجزاء الزمانيه للهويه المتجدده المتقضية أمر خارجى مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنى أن ما فى الخارج- بحيث (٢) للعقل أن يحكم بالتقدم و التأخر بين أجزائها المقداريه الموجوده لا- بالفعل بوصف الجزئيه بل بالقوه القريبه منه كما فى سائر الاتصافات التى تكون فى الذهن- بحسب الخارج كزوجيه الأربعة و فوقيه السماء و هذا لا ينافى أيضا كون الأجزاء

١- أقول على هذا البيان يكون الدليل أخص من المدعى إذ لا يشتمل الزمانى بزمان زائد على ذاته فإن تقدم المتقدم و تأخر المتأخر كنوح و نبيناع ليس بحسب القسمة الوهميه فالأولى أن يقال مراد بهمنيار بقوله إذ التقدم بالزمان أمر فى الوهم- أن المتقدم قد عدم فى الخارج فلا بد فى الحكم بالتقدم من إحضاره فى الذهن و هذا البيان يشمل الزمان و الزمانى كما ترى، س  
ره

٢- فإن ذات الأجزاء بنحو الترتيب السيلانى فى الخارج و إن لم يكن بوصف الجزئيه و الافتراق فيه و موضوع الموجه لا يقتضى أزيد من ذلك بل وجود منشأ الانتزاع قد يصحح وجود موضوع الموجه، س ره

متشابهه الحقيقه لأن ما به التشابه و التماثل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما فى أصل الوجود.

و بهذا يندفع ما قيل إن التقدم و التأخر متضايقان و المتضايقان يجب أن يحصلوا معا فى الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان.

و ذلك لأننا نقول هذا النحو من الهويه المتجدده يوجد المتقدم منه و المتأخر معا فى هذا الوجود لاتصاله فىكون جمعيتة عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

### فصل (٨) فى أقسام المعيه

و اعلم أن أقسام المعيه بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعيه لهما ليس تقابل التضاييف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنيه(١) إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا فى زمان و لا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

١- لعلك تقول إنا نقطع بأن المعيه ليست مجرد رفع التقدم و التأخر بل أمر وجودى يلزمه هذا الرفع كما أن السواد ليس مجرد رفع البياض مثلا- بل كيفيه ملزومه للرفع- قلنا الاثنان إما مثالن و إما خلاfan و إما مقابلان و التقابل أربعة مشهوره لا مجال للتماثل- بين المعيه و بين التقدم و التأخر و هو واضح و لا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعيه معهما فى المحل و لا للتضاييف كما ذكره قدس سره و لا- للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد إذ لا يجوز ورود المعيه بالذات على العقل الأول و الثانى اللذين هما موضوعا التقدم و التأخر بالذات و قد أبطل السلب و الإيجاب بقوله إذ ليس كل شيئين ليس بينهما إلخ- فبقى أن يكون المعيه هى رفعهما عما من شأنه الانصاف بهما بأحد المعانى فظهر أن ادعاء القطع من الوهم لا العقل نعم المعيه فى نفسها من الإضافات المتشابهه الأطراف، س ره

و تأخر بالطبع لا- بد و أن يكونا معا فى الطبع فإن المفارقات بالكليه لا يوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معيه أيضا بينها بحسب الزمان و كذا نسبه المفارق بالكليه إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى و تأخر و لا أيضا بالمعيه فى الزمان فاللذان هما معا فى الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما فى الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصف بشىء من التقدم و التأخر الزمانيين و لا- أيضا بالمعيه الزمانيه و كذا المعيه الذاتيه بين الشئيين لا بد و أن يكونا معلولى عله واحده فاللذان لا علاقته بينهما من جهه استنادهما بالذات إلى عله واحده و لا من جهه استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معيه بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايقان من حيث تضايقهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى عله واحده كما حقق فى موضعه (١) فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن عله واحده (٢) أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين فى تكافؤ الوجود كالأخوين (٣) و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا فى الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر فى طباعهما و قد يكونان معا فى الرتبة (٤) أيضا إذا اشتركا فى التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

- 
- ١- من أنه لا بد أن يذكر تلك العله الواحده و هى موقعه الارتباط بينهما فى حدهما- و الحاصل أن التدوير خارج المركز مثلا معان بالطبع بالنسبه إلى فلكهما المتقدمين عليه- و وصفاهما أعنى الحاوى و المحوى أيضا معان بالذات و متأخران بالذات بالنسبه إلى موقع الارتباط و الماء و النار فى المواليده معان بالطبع و كذا إضافاتهما كالجزيئه و المغايره و المقابله، س ره
  - ٢- كالهولى و الصوره الصادرتين عن العقل الفعال و هما أيضا مثال المتلازمين، س ره
  - ٣- الكاف للتشبيه لا للتمثيل كما لا يخفى، س ره
  - ٤- كالحساس و المتحرك بالإراداه بالنسبه إلى الحيوان و قد لا يكون المعيه فى الرتبة مع المعيه بالطبع كالجوهر و قابل الأبعاد و النامى و الحساس فيه، س ره

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه و لا يمكن أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوى نسبتها إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين و اليسار و لا- يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان و ربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكلييات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

و اعلم أن العله يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايقان و ليست هذه المعية بضاره للتقدم و التأخر بين ذاتيهما و ليسا إذا كانا من حيث هما متضايقان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمه للعله و المعلول من حيث هما عله و معلول(١) و يتقدم العله بهذا التقدم.

و اعلم أن عله الشىء لا- يصح أن توجد إلا- و يوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايقين بل لا بد أن يكون وجوداهما معا و ذلك لأن شرط كون العله عله إن كان ذاتها فما دامت موجوده تكون عله و يكون المعلول موجودا و إن كان لها شرط زائد على ذاته فعليه ذاته بالإمكان و القوه و ما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شىء آخر عله فالعله بالحقيقه هى ذلك المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء كان إرادته أو شهوه أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط و جب عنه وجود المعلول فهما معا فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك- و ليسا معا فى حصول الهويه الوجوديه لأن وجود المعلول متقوم بوجود العله و

١- أى متأخره حتى إن إضافه العليه متأخره عن المعلول و يتقدم العله أى الخصوصيه التى بها يكون العله عله ثم إنه قدس سره أبدى بقوله و اعلم إلخ المعية بين الوجودين- فلا يكون بينهما حينئذ تقدم و تأخر لامتناع التخلف و أجاب بأن المعية بحسب الزمان و الدهر- لا بحسب حصول الهويه فإنه فى أحدهما من الآخر دونه، س ره

ليس وجود العله متقوما بوجود المعلول و يجب مما ذكر أن يكون رفع العله يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العله بل يكون العله قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العله و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العله و إثباتها و المعلول وجوده مع العله و بالعله و أما العله فوجودها مع المعلول

## فصل (٩) فى تحقيق الحدوث الذاتى

### هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محاله فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهويه بشىء مأخوذ فى هويته و لا يؤخذ هويته فى ذلك الشىء لغناء ذلك الشىء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعديه و إن كانا معا فى الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهيه فمعناه ليس كون تلك الماهيه متعلقه بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعانى و الماهيات معراه عن الوجود و لا أنها من حيث هي تستدعى ارتباطها بشىء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عباره عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجوده ليسيه بسيطه لا أنها يثبت لها فى تلك المرتبه هذه الليسيه و السلب البسيط لشيء عن شىء لا- يستدعى ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهيه فى تلك المرتبه أعنى من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطه كلها صادقه إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبه إلا إثبات نفسها إذ الماهيه من حيث هي هي ليست إلا هي و ليس فى ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شىء فى تلك المرتبه سلب



ذلك الوجود فيها أى سلب الوجود الكائن فى تلك المرتبه بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعى هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود و أنه الحقيقه و المجعول و الكائن لا الماهيه إلا بالقصد الثانى أى بالعرض فهى خاليه عن كل شىء و عن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهيه أن يكون ليست بالمعنى المذكور و لها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها فى حد جوهرها و الأيس بالفعل حالها من جهه الوجود و جاعل الوجود فحالها فى ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محاله سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقيه هى الحدوث الذاتى لها- و سيأتى بيان أن هذه السابقيه و المسبوقيه ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم (١) بالطبع (٢).

و ذكر العلامة الدوانى فى توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له فى نفسه أن يكون معدوما كما ليس له فى نفسه أن يكون موجودا ضروره احتياجه فى كلا الطرفين إلى العله كلاما بهذه العبارة و هو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العله فلا يكون له فى مرتبه وجود العله إلا العدم و إلا لم يكن متأخرا عنها و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العله إنما يقتضى أن لا يكون له فى مرتبه وجود العله الوجود لا أن يكون له فى تلك المرتبه العدم.

١- هذا بالنظر إلى تفسير الحدوث بمسبوقيه الشىء بعدمه و أما لو فسر بمسبوقيته بغيره فمن الممكن إرجاعه إلى التقدم بالعليه و خاصه لو اعتبر الحدوث فى الوجود، ط مد

٢- و هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج و ملا- كه الوجود و الوجود و أن ليس فى المرتبه إلا- أنه على سبيل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم و ليس التقدم بالتجوهر لاعتباريه الماهيه فليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر بأصالة الماهيه أنسب، س ره

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أوردته عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة و هي جهة فعليته و تحصله و مبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا- يكون للمعلول في تلك المرتبه إلا العدم حتى يكون مرتبه وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصه و القصور و الإمكان لا يتحقق في العلة و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود و الفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة و جهة العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهه مسلوبه عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبه الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطه و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبه يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده في تلك المرتبه سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبه أعنى النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبه كما في الأمور التي ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهيه في تلك المرتبه (١) كان الوجود مسلوبا

١- أى لا- نقول في المرتبه العدم أو ليس لها الوجود على نحو العدول أو على نحو إيجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبه نفس العدم و الليس بل نقول ليس لها الوجود- على نحو السالبه البسيطة و هي كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود و لا معدوم و حينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبه نفس السلب إذ لا موضوع هنا و لا ارتفاع النقيضين لصدق السلب و الصدق أعم من الصدق الذاتى، س ره

عنها فى تلك المرتبه فصدقت السالبه البسيطه كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذى فى قوه إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و كما أن عقود السوالب فى الموضوعات المعدومه كلها صادقه و إيجاباتها كلها كاذبه فهكذا فى الماهيه إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطه و يكذب الإيجابات كلها فلا- يلزم من ذلك كذب النقيضين و ارتفاعهما- و أما الأشياء التى ليست بينها علاقه عليه أو المعلوليه (١) فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لا محاله و هكذا حال الماهيه بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقى الكلام فى أن عدم حصول شىء فى مرتبه شىء لا يكفى فى كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت فى تلك المرتبه و الماهيه لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكننا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهيه عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلى ضرب من الوجود لها فى نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذى لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها فى تلك المرتبه بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهيه بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبه و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبه ضرب من الكون و الوجود

---

١- المقصود أن العموم غير مسلم فلا- يدخل الماهيه و الوجود و العدم فيه و المسلم إنما هو فى الأمور التى لا- علاقه عليه و معلوليه بينها و لا- علاقه الاتصاف كنطق الإنسان و نهق الحمار و أما الماهيه و وجودها فعلاقه الاتصاف بينهما موجوده و إن كانت علاقه عليه و المعلوليه منتفيه فإن الماهيه ليست عله لوجودها كما حقق مرارا و الوجود أيضا ليس عله للماهيه لأنها دون المجعوليه لا أنها فوقها، س ره

كما أن كونها هي هي لا غير و كونها ليست بموجوده و لا معدومه ضرب من التقرر- و السبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شىء و ما لم يكن وجود لم يكن ماهيه أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى و ماهيه فللعقل أن ينظر إليها- و يعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها و كل ما هو عرضي لشىء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبه سابقه على وجود عارضه و على الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهيه و وجود و إن لم يكن فى الخارج إلا شىء واحد- فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهيه إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود فى الواقع متقدم على الماهيه ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقه كما مر.

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له فى المرتبه السابقه- إلا إمكان الوجود و العدم فله فى هذه المرتبه العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له فى تلك المرتبه إمكانهما و الإمكان أمر سلبى إذ معناه سلب ضرورتى الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهيه فى ذاتها و هذا لا محاله يستدعى ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر فى التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم فى مقام و عدم المتأخر فيه فالماهيه لها ثبوت فى تلك المرتبه و لوجودها عدم فيها كيف و الماهيه من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتها تابعا للوجود فى الواقع كما علمت.

### عقده و حل -

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهيه على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتى منحصر عندهم فى ما بالعليه و ما بالطبع و لا مجال للعليه هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

العله البسيطة (١) و هو خلاف مذهبهم (٢) قالوا و يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعله ما يحتاج إليه المعلول في وجوده (٣) فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبار اللازمه له خارجه عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر (٤) و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتى فى العله.

أقول هذا الجواب ركيك جدا (٥) فإن أجزاء الماهيه كالجنس و الفصل بل كالماده و الصوره و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب (٦) لكنها مع ذلك معدوده من جملة أسباب وجود الماهيه فكذلك الحال فى المراتب السابقه على وجود الماهيه و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و تخلل كلمه الفاء يشعر بالعليه و صرحوا أيضا بأن الإمكان عله لحاجه الممكن إلى السبب كما أن القوه الانفعاليه عله لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب فى العله بلا ريب- فالحق الحرى بالتحقيق (٧) هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود فى نفسه عن العله

- 
- ١- فى العبارة قصور و الأولى أن لا يتحقق العله التامه البسيطة فإن العله البسيطة على أى تقدير يتحقق و قد صرح المصنف قدس سره فيما بعد بقوله بل علتة التامه مركبه، س ره
  - ٢- فى واجب الوجود بالذات و معلوله الأول، س ره
  - ٣- هذا التخصيص لا وجه له بل العله ما يحتاج إليه الشىء سواء كان فى وجوده أو فى قوامه فإن اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشىء فهى التامه و إلا فهى الناقصه، س ره
  - ٤- فإنها من ناحيه المعلول لا من ناحيه العله حتى يلزم التركيب فكما أن نفس المعلول خارجه محتاجه لا محتاج إليها كذلك الإمكان و نحوه فالعله التامه للمعلول الأول بسيطه، س ره
  - ٥- فإنه تخصيص فى القاعده العقليه كما قلنا فكيف لا و تجوهر الماهيه و ائتلاف قوامها محتاجه إلى الجنس و الفصل بل هما محتاج إليهما لوجود الماهيه كما صرح به فإن وجود الماهيه محتاج إلى قوامها و قوامها محتاج إليهما و المحتاج إلى المحتاج إلى الشىء - محتاج إلى ذلك الشىء، س ره
  - ٦- أى السبب الفاعلى، س ره
  - ٧- فعلى تحقيق المصنف قدس سره لا تخصيص للتامه البسيطة بعله العقل الأول بل العله بكل وجود تامه بسيطه و لكل ماهيه موجوده مركبه كما قال من ذات الفاعل و ماهيه المقبول و مراده بماهيه المقبول نفس الماهيه من حيث هى و أما المعلول فهو الماهيه الموجوده و معلوم أن المعلول مفروغ عنه لا يعد من ناحيه الموقوف عليه إلا أن يقال هذا حكم سنخ الوجود و أصله و أما باعتبار المراتب فيختص ذلك بالعقل الأول فإن وجود زيد مثلا علتة بعلاوه العلل الأرضيه مجموع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركه جزئيه سماويه، س ره

شىء و صيروره الماهيه موجوده شىء و قد مر أن الأصل فى الموجوديه هو الوجود و الماهيه بسببه تكون موجوده فصدور الوجود عن الجاعل فى نفسه لا يحتاج إلى ماهيه- و لا إلى إمكان أو حاجه زائده بل الذى يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشىء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات عله بسيطه هى نفس وجود فاعله- من غير شرط من ماده أو صوره أو ماهيه أو قوه أو إمكان و أما جعل الماهيه موجوده- فلا بد من تركيب فى عله هذه المجعوليه لأن الوجود المجعول إليه حال للماهيه- و لا محاله حال الشىء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوه قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك عله بسيطه بل علتة التامه مركبه من ذات الفاعل و ماهيه المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثه.

على أن هذه القوه الإمكانيه يتصور أيضا لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهيه إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العله فهى قوه بعيدة و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهى قوه قريبه من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعنى تقيدها بالوجود كالهولى التى تصورت بالصوره و صارت معها شيئا واحدا

## المرحلة العاشره فى العقل و المعقول

### اشاره

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً- متخصص الاستعداد طبيعياً أو تعليمياً هو كونه عالماً أو علماً أو معلوماً فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حرى بأن يذكر فى الفلسفه الأولى التى يبحث فيها عن الأحوال الكليه العارضه للموجود بما هو موجود و الكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثه

### الطرف الأول فى ماهيه العلم و عوارضه الذاتيه و فيه فصول

#### فصل (١) فى تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التى إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبه من أجناس و فصول و هى أمور كليه و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف و لا شىء أعرف من العلم- لأنه حاله وجدانيه نفسانيه يجدها الحى العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى و أظهر و لأن كل شىء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشىء غير العلم(١) نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليه إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفاً و وضوحاً كما فى الوجود الذى هو أعرف الأشياء و أما ما استدل

١- و الحاصل أنه يلزم الدور و دفعه بأن ظهور غير العلم إنما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره، س ره

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء ء من غير برهان و نظر(١) و العلم بكونه عالما عبارته عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعنى الموصوف و الصفه فلو كان العلم بحقيقه العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقه العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء ء- لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما لا غير(٢) كما بين في علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبه كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكترون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

١- لو استدلل بأن علم الإنسان بعالميته بديهى وجدانى و العلم المطلق جزء هذا المقيد و جزء البديهى بديهى لكان أولى كما لا يخفى، س ره

٢- و لو كان من الوجوه العامه فضلا عن الوجوه الخاصه فضلا عن التصور بالحد و اكتناه، س ره



## فصل (٢) فى أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا

فصل (٢) فى أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا(١) قد مر فى مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة فى الذهن(٢) لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتيه صادقه كالحكم بأن شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال و الجبل من الذهب و البحر من الزبيق جوهر جسمانى معدنى لا وجود له فى العين و صدق الحكم بثبوت شىء لشىء يستدعى وجود المثبت له فى ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود فى نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشىء موصوفاً فى الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود فى الخارج لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوماً فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا فى العلم دون العين.

و أما الشبهه بأن الحكم على الشىء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون- لكانت الصور العلميه للأشياء الممكنه و هى عين ماهياتها أيضاً ممتنعه لاستحاله حصولها

١- ما ذكره قدس سره من البراهين على إثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصوليه التى لنا أعنى العلم بالأشياء الخارجيه وجوداتها عنا و أما الأعم من هذا العنوان أعنى كون كل علم بالشىء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثل الصورة فيمكن البرهنه عليه بالأخذ من هذه البراهين بالتعميم و هو ظاهر و اعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر و ذلك بإرجاع العلم الحصولى إلى العلم الحضورى فينتج أن المعلوم بالعلم الحصولى سواء كان كلياً أو جزئياً جوهر مجرد عقلى أو مثالى يتحد به العالم نوعاً من الاتحاد و سيجىء الإشارة إليه، ط مد

٢- لما فرغ من بيان الغنى عن مطلب ما الحقيقه للعلم شرع فى مطلب هل البسيطه له و أن أدله الوجود الذهنى دليل هليته قوله سيما الخصوصيه لأجل حصر وجودهما فيه- دون وجود غيرهما، س ره

بعينها فى الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات فى استحاله الوجود فى الخارج لهما جميعا بذاتها.

فمندفعه بأن اعتبار الماهيه فى نفسها غير اعتبارها موجوده فالماهيه مع كونها ذهنيه يستحيل أن تكون خارجيه سواء كانت مأخوذه عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجى يستحيل أن تكون ذهنيه و بالجمله كل من الوجود الذهني و الخارجى يمتنع أن ينقلب إلى الآخر و ذلك لا يقتضى أن تكون الماهيه من حيث هي هي ممتنع الاتصاف بهما (١) فالمحكوم عليه فى العقل بالامتناع أو بالإمكان لا- بد أن يكون موجودا فى العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهيه من حيث هي هي و يقرب من هذا فى الدلاله على ظرف الشهود العلمى و الظهور الكشفى (٢) إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك و العموم و النوعيه و الجنسيه و ما يجرى مجراها و ليس لها فى الخارج شىء من هذه الأوصاف الصادقه عليها فلا- بد للأشياء من نشأه أخرى- و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها و من الشواهد القويه على وجود نشأه علميه أن المحسوسات كالحراره و البروده إذا تكيفت بها الآلات كاللامسه مثلا ليست الصور الحاصله منها فى الآله من جنس الكيفيه المحسوسه (٣)

١- أى لا بشرط و إن كان خصص الماهيه، س ره

٢- و يقرب من هذا أن كثيرا من الأشياء فى عالم الطبيعه تختلط بالأجانب و الغرائب- كالبياض يختلط بالموضوعات و الأزمنه و الجهات و غير ذلك و العقل يأخذه صرفا محذوفا عنه جميع ما هو من غرائبه و إذ هو مشار إليه للعقل لا بد له من وجود إذ لا إشاره إلى المعدوم- و حيث لا- وجود له فى الخارج إلا- بنحو الاختلاط و الكثره فى الذهن و إنما قال كثيرا لمكان حقيقه الوجود، س ره

٣- محسوسات اللامسه إذا كانت غير ما فى العضو اللامس كان لها نحو مجرد إذ لو كانت فى ماده اللامسه لانطبع مثلان فى محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور المبصره و المسموعه بالنفس و هو لا يتحاشى عن ذلك بل هذا مذهبه و سيصرح بأنها كفيات نفسانيه و صور ذهنيه و لكن كلامه فى المبدأ و المعاد ينادى بخلاف ذلك فإنه صرح هناك أن نفس تفرق الاتصال الحاصل فى ماده اللامسيه معلوم بالعلم الحضورى و من شاء فليرجع إليه- ثم اعلم أنه يتفرع على ما ذكر من أن جميع مدركاتك الذاتيه من المحسوسات الظاهره و الباطنه فى عالمك لا غير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه فى تحريراتنا- من الحدوث الذاتى و الدهرى و الزمانى أى التجدد الذاتى الجوهرى و هو أن وجود العالم الذى لنا حادث زمانى و كما أنه حادث زمانى فهو بئد دائر. ٢٨٢ آدمى چون نهاد سر در خواب خيمه او شود گسسته طناب فحدوث العالم متعلق بحدوث الإنسان الطبيعى و بواره بواره، س ره

بل من جنس آخر من جمله الأجناس الأربعة التى هى تحت مقوله الكيف فإن صورته الحراره القويه الموجوده فى آله اللمس ليست ملموسه و إلا-لأ-حس بما فى آله لمسه غير هذا اللمس(١) و كذا صورته الطعم كالحلاوه الشديده التى أدركها الإنسان بآله الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجيه الموجوده فى جرم اللسان و إلا لكانت مذوقه كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورته شىء من هذه الأمور التى هى حاضره عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانيه التى هى من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحراره الذهنيه ليست من جنس الحراره الخارجيه و إلا لكانت محرقه بل هى كيفيه نفسانيه و كذا البروده الذهنيه و اللون الذهني و الحروف و الأصوات الذهنيه كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعه- لما وجدت إلا قائمه بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

---

١- المراد أن الحراره الموجوده فى آله اللمس صورتها العلميه فى النفس دون آله اللمس و الطعم الموجود فى آله الذوق صورته العلميه فى النفس دون آله الذوق و إلا-لأ-حس من اتصل حسه بهذا الحاس عين ما يدركه المحس الأول و كانت الصوره الإدراكيه قابله للإشاره الحسيه و لم يمكننا إعادته عين هذه الصوره العلميه بعد زوال الصوره عن آله الحس هذا و أما ما يفيدته ظاهر العبارة و هو خلو آله الحس عن الصوره الماديه للكيفيات المحسوسه فمما لا يمكن الالتزام به البتة، ط مد

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأه أخرى غير نشأه الأجسام و لواحقها و أما متشبهات المنكرين لهذا الحضور العلمى المبين للوجود الخارجى مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجيه وجود فى نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت فى العقل فهى من حيث إنها صورته جزئيه حاصله فى ذات شخصيه تكون لا- محاله موجوده فى الخارج(١) فإن كانت متحده مع الأفراد الخارجيه فى الماهيه و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجيه فكانت الحراره محرقه و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحده معها فى الماهيه لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عباره عن وجودها فى أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركه- ساكنه حاره بارده فقد عرفت فى أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمى وجود آخر و الماهيه إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبه عليها فى الوجود المادى من التضاد و التفساد و التزاحم و غير ذلك.

و أما ما تفصلى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشئ ء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحراره متى خلت بالماده الجسمانيه يعرض لها عوارض مخصوصه و متى حلت النفس المجرده عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شئ ء من

---

١- كأنه تفتن المنكر بأن المثبت يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجى- تصدى أولا لإثبات الوجود الخارجى كما هو المحقق فإن الوجود الذهنى بالنسبه إلى الوجود الخارجى للماهيه ذهنى لكنه فى نفسه خارجى و لا- فرق بين صور الموضوع الخارجى المادى و صور الموضوع الخارجى المجرد فى كون كليهما خارجيين لكنه أثبت الخارجيه برفع المانع الذى هو إبهام الماهيه و مع ذلك جوابه أنا سلمنا أن الموجود الذهنى خارجى- و لكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجى أثر لا يطلب من الآخر، س ره

هذه الآثار و تكون الماهيه فى الحالين واحده.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال فى نفس تلك الآثار كالسخونه و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذى ذكره (١) فيجب المصير إلى ما مهدناه فى مباحث الوجود الذهنى

### فصل (٣) فى حال التفاسير المذكوره فى باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

#### زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربه فى باب العقل و المعقول غايه الاضطراب

#### فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تاره إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- و ذلك عند ما بين أن كون البارى عاقلا و معقولا لا يقتضى كثره فى ذاته و لا- فى صفاته لأن معنى عاقلية و معقولية تجرده عن الماده و هو أمر عدمى (٢) و تاره يجعله عبارته عن الصور المرتسمه فى الجوهر العاقل المطابقه لماهيه المعقول و ذلك عند ما بين أن تعقل الشىء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته (٣) و أيضا نص على ذلك فى النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشىء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك

١- أى فى الأصل المحفوظ من الماهيه إذ يلزم اتصاف النفس بأصل السخونه- و إن لم يلزم اتصافها بلوازم السخونه اللاتى هى من خصوصيه القابل الخارجى كالنضج و التعديل و التصعيد و نحوها فإن نفس ماهيه المقبول و هى السخونه فى جميع القوابل محفوظه، س ره

٢- هذا لا يدل على ما نسبوا إليه إذ المراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمى باللازم، س ره

٣- المراد بالصوره ما به الشىء بالفعل لا- الصوره المطابقه كما فى العلم الحصىلى- إلا أن يراد العلم الصورى الحصىلى من النفس سوى الحصىلى كما هو شأن المتكلمين فى تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتيه أو عرضيه مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكليات- حادث بحدوث البدن أو له كينونه سابقه و غير ذلك، س ره

و تاره يجعله مجرد إضافى و ذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيره فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه (١) حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصله و كذا العقل البسيط الإجمالى إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانيه و تاره يجعله عباره عن كيفية ذات إضافه إلى الأمر الخارجى (٢) و ذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانيه- داخل فى مقوله الكيف بالذات و فى مقوله المضاف بالعرض و أيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذى هو كيفية ذات إضافه.

### و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمه الإشراق -

فذهب إلى أن العلم عباره عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه (٣) و قد يكون

- ١- ليس المراد بالفيضان إضافه مقوليه بل المراد مبدأ الصفه الإضافيه فإن الصور المرتسمه الفائضه من ذاته لا محاله ذاته واجده إياها بنحو أعلى بل ذاته النحو الأعلى من وجودها بل الصور أنفسها من صقع ذاته و لا وجود لها على حده بل موجوده بوجود الذات- و لا فيضان بهذا اللحاظ كيف و الفعل الإبداعى كالعقل من صقع الذات و الصفه أشد استهلاكا و أتم ربطا و بالجمله من فهم الإضافه من هذا الكلام زل قدمه عن المقام و لم يضر على المرام، س ره
- ٢- الفرق بينه و بين ما سبق من قوله و تاره يجعله عباره عن الصور المرتسمه مع أن العلم على ذلك التقدير أيضا صفه حقيقيه ذات إضافه أن العلم على هذا كيف و على ذلك من مقوله المعلوم إن جوهرها فجوه و إن كما فكهم و إن كيفا فكيف و ليس كيفا بقول مطلق كما قال بعضهم إن إطلاق الكيف على العلم من باب المسامحه و التشبيه، س ره
- ٣- قد خرج من التقسيم أن العلم كون الشىء نورا لنفسه و كونه نورا لغيره الذى هو نور لنفسه أما أمثله الأقسام فالنور لنفسه كنور الأنوار و كالنور القاهر و كالنور المدبر- و النور لغيره الذى هو نور لنفسه كالعلوم الحصيليه و المظلم فى نفسه و الغسق لنفسه الأجسام الطبيعيه و النور لغيره الأشعه الشمسيه و القمرية و السراجيه و أنها أخيره مدلولات النور عند الإشراقين و الغسق لغيره باقى الأعراض الجسمانيه فإنها كلها عندهم هيئات غاسقه، س ره

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثانى فهو إما أن يكون مظلما فى نفسه أو لا و على الثانى فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له و على التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشىء بذاته عنده عبارته عن كونه نورا لنفسه و علم الشىء بغيره عنده عبارته عن إضافته نوريه بين شيئين نوريين (١) و هذه الأقوال ظواهرها متناقضه لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارته عن وجود شىء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشى سواء كان علما لنفسه أو لشىء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشى وجودا لنفسه كان عقلا- لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكوره فى تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان

### فتقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإننا إذا رجعنا إلى

١- هاهنا كلام على المصنف قدس سره و كلام على الشيخ المقتول أما الكلام مع الشيخ فهو أن علم الله تعالى بالأجسام و هيئاتها الغاسقه و النوريه إشراقى حضورى- و لا يشمل التعريف الذى ذكره لأنه النور للغير الذى ليس نورا لنفسه و أما الكلام مع المصنف قدس سره فهو أن علمه الإشراقى بالأجسام و هيئاتها الغاسقه ليس إضافته نوريه بين نوريين و الجواب أن نورا للغير الذى هو المستتير القابل ليس علما لنفسه و لا لذلك الغير و لا ينافى أن يكون هذا علما من حيث إنه نور للغير الذى هو المنير الفاعل فإنه من هذه الحيثيه نور للغير الذى هو نور لنفسه و المراد بالإضافه النوريه بين النورين فى كلام المصنف قدس سره الإضافه الإشراقيه بين النورين أعنى نورا لغيره و نورا لنفسه، س ر ه

وجداننا عند تعقل شىء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شىء لا أنه زال عنا شىء .

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أى سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل و الجهل قد يكون بسيطا و قد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذى هو عبارته عن عدم العلم بشىء فعدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا و إن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشىء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذى هو سلبه سلبا لجزئه الذى هو العلم يلزم سلب الشىء لنفسه و لو كان سلبا لجزئه الذى هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارته عن سلب الجهل بل سلب المادة و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.

أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو(١) و لو كان العلم بالشىء عبارته عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.

و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشىء مجردا عن الوضع و الإشارة علما بكون ذلك الشىء علما بشىء و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

---

١- التفصيل أن يقال إن العلم لو كان هو التجرد عن المادة فأما بمعنى المعلوميه- فإذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم أن يكون الشمس مجردة بالنسبة إلى زيد دون عمرو و أما بمعنى العالميه فيلزم أن يكون زيد مجردا بالنسبة إلى الشمس دون عمرو- و أما كون صورته الشمس مجردة فلا يلزم هنا إذ على هذا القول سلب لا صورته مع أنه على القول بالصوره التجرد لازم للعلم لا نفسه، س ره



ما علمنا تجرد شىء علمنا كونه علما بشىء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشىء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد فى كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره إلا- بعد البرهان و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما فى زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا- من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حاله ثبوتيه متميزه عن سائر أحوال النفس كالإراداه و قدره و الخوف و الشهوه و الغضب و غير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشىء ليس مجرد العدم.

### و أما المذهب الثانى و هو كون العلم عباره عن صورته منطبقه عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثه.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورته فى العاقل لكننا لا نعقل ذواتنا و التالى باطل بالضروره الوجدانيه فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورته أخرى من ذاتنا فى ذاتنا و كلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان (١) نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا و كذا من عقل الأشياء التى هى عاقله لذاتها لزمه أن عقلها عاقله لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلك و أما الثانى فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصوره لا بد و أن تكون مساويه لذواتنا فيلزم اجتماع المثليين أو كون أحدهما حالا و الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحاليه و

١- يلزم الخلف إذ المفروض أن العلم صورته فكيف يجوز أن يكون علمنا بذواتنا نفس ذاتنا و التفصيل أن هاهنا إشكاليين أحدهما أنه مع فرض أن التعقل بصوره كيف يتمشى احتمال أنه بنفس ذاتنا و ثانيهما أن هذا المحذور يرد على كل من يقول إن علم المجرد بذاته عين ذاته و الجواب أن المراد بالصوره المزيفه ماهيه الشىء التى هو بها هو فكون علمنا بذواتنا نفس ذاتنا لا ينافى الصوره إذ المراد بها ماهيتنا و حيثئذ فالملازمه فى قوله من من عقل المجرد عقله عاقلا- لذاته ظاهره إذ الماهيه ممكنه التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه و ما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقى ليس ممكن التعقل و أما على المختار فمندفع إذ الصوره وجود نورى لا يعلم إلا بالحضور، س ره

الآخر بالمحليه و أما ثانيا فلاستلزام كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا لأن صورته ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضًا و أما ثالثًا فلأن كل صورته ذهنيه فهى كليه و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكليه و احتمال الاشتراك بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هويه شخصيه غير قابله للاشتراك و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأننا فلو كان علمنا بذاتنا بصوره زائده علينا لكننا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالى باطل بالضروره فكذا المقدم الوجه الثانى أنه لو كان الإدراك عبارته عن حصول صورته المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنه للأجسام الجماديه مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف فى الحالين فإن من يدرك شيئًا أمكنه أن يدرك ذلك الشىء مع ما يقارنه فإن مقارنه صورته السواد و الأين و الكم لشىء لا يمنع عن كون ذلك الشىء مدركًا و إلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها و نحن ندررك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلك و لو قالوا إن الإدراك حصول صورته- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيرًا للشىء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عبارته عن الصورة الحاصله.

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارته عن حضور صورته مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حاله ثبوتيه و التجرد عن المادة مفهوم سلبى فيستحيل أن يكون المعنى السلبى داخلا فى حقيقته الأمر الثبوتى الذى هو التعقل لأن الأمر الثبوتى لا يتقوم بالسلبى فبقى أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشىء و ثبوتيه أو حاله أخرى و لكن لا يتحقق تلك حاله الثبوتيه إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك حاله وحدها هى الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلك حاله هى الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

و أما الثانى فهو كلام غامض سرجع إلى كفيه صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه(١) و بالجمله فهو يوجب الاعتراف فى ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة

### و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافه ما بين العالم و المعلوم

من غير أن يكون هناك حاله أخرى وراءها.

فهو أيضا باطل لما بين فى باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها فى الوجود- و لا يتحصل إلا عند وجود المتضايقين و نحن كثيرا ما ندرك أشياء لا- وجود لها فى الأعيان و ندرك ذواتنا و لا إضافه بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو كان علمنا بذاتنا عباره عن إضافه ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار و المقايسه و ليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بكون العلم إضافه عارضه للمدرك إلى المدرك أعنى الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك المورده على كون الإدراك صورته و غفل عن استدعاء الإضافه ثبوت المتضايقين فلزمه أن ما لا يكون موجودا فى الخارج يستحيل أن يكون معلوما و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البته لأن الجهل هو كون الصورة العلميه للحقيقه الخارجيه غير مطابقه إياها.

### و أما المذهب الرابع و هو الذى اختاره صاحب الملخص

(٢) و هو أن العلم عباره عن كفيه ذات إضافه.

- ١- عند تحقيق ما هو المختار أن تلك الحاله هى الوجود النورى للماهيه، س ره
- ٢- إن قلت لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بأن العلم من الكيفيات بل هو قدس سره ينادى فى كتبه بأنه كيف بالحمل الشائع و كونه ذا إضافه واضح. قلت المنسوب إلى صاحب الملخص عنده قدس سره أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح و ما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفيه و الصورة بمعنى ماهيه الشىء التى هو بها هو و هو الذى أشار قدس سره إليه بقوله فى آخر كلامه و إن زعم أنه فى هذا العلم لا يكفى إلخ و قد مر و سيأتى أيضا إشكال محفوظيه الماهيات فى الذهن و كونه كيفيات فتذكر و انتظر، س ره

فهو أيضا فى سخافه شديده أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم البارى بذاته- و بغير ذاته عباره عن كيفيه زائده عارضه لذاته القيوم الأحدى تعالى أن يكون صفاته الكماليه من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفيه مضافه كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفيه- لاستحاله أن يكون تلك الكيفيه أيضا واجبه الوجود لذاته لاستحاله تعدد البارى- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفيه عالما بشىء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفاده عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطى لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفيه و قد ثبت أنها من مقوله الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد فى خيالنا جبالا- شاهقه و صحارى واسعة و سماء و أرضا و هى كلها جواهر فثبت فى العلم وجود صور الأشياء التى نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطه لا يلتفت إليها و إن زعم أن فى العلم لا يكفى وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفيه زائده غير تلك الصور فعليه إثبات ذلك بالبرهان.

### و أما مذهب شيخ أتباع الرواقين

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله فى علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عباره عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشىء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح (١) لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلى و الجزئى و الإضافه ليست كذلك و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئيه و مذهبه

١- يشبه أن يكون مراده بالإضافه الإشرافه الإشرافيه فنفس الوجود المجرد الصورى إضافه و إشراق فلا يرد عليه ما أورده قدس

أن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نوراً لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل - فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضاً من مذهبه أن الأجسام و المقادير - مدركه بالعلم الإشراقى الحضورى و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضورى إضافى و عندنا أن الأجسام الماديه من حيث وجودها المادى المنقسم فى الجهات لا يتعلق بها إدراك و لا شعور لا التعقل و لا غيره (١)

**و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارته عن الوجود المجرد عن المادة الوضعيه. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيره**

### إشاره

فى ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعه عند إمعان النظر.

**منها أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا**

و إن كانت مطابقه فلا بد له من أمر فى الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حاله نسيبه بين المدرك و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسى ره فى شرحه لها أن من الصوره ما هى مطابقه للخارج و هى العلم - و منها ما هى غير مطابقه للخارج و هى الجهل و أما الإضافه فلا يوجد فيها المطابقه و عدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافه علما و لا جهلا (٢).

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه

- 
- ١- الألتصق الألتزم أن يقال و عندكم أنها غواسق لذاتها أو لغيرها و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره لكن الجواب أنها و إن كانت غواسق إلا أنها باعتبار إشراق نور الأنوار عليها أنوار لغيرها الذى هو نور لنفسه أعنى الغير الفاعل لا القابلى، س ره
  - ٢- بل فى الذهن إلا بنحو الوجود الرابط لأن الإضافه معنى حرفى غير مستقل بالمفهوميه فلا تصير موضوعا للمطابقه و عدمها كما مر أنها ليست تصورا و لا تصديقا و نحوهما، س ره

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنيه (١) لا- بالمعنى الوجودى المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطه باشتراك كل من لفظى العلم و الجهل بين المعنيين (٢) و إلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقه لما فى الخارج إذا تحققت فى الذهن فلا شبهه لأحد فى أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافه متحققه إلى شىء من الأشياء الخارجيه فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافه فعلم أن طبيعه العلم أمر غير الإضافه (٣).

### و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا فى الخارج

و أما الأمور الموجوده فى الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافه إليها.

و الجواب أن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته فى بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافه علم قطعا أنه ليس من مقوله المضاف أينما كان.

١- إن قلت كيف يحمل على البسيط و المردد فيه هو الصورة. قلت لثلاثه أوجه الأول ما ذكره بقوله و إلا لم يكن إلخ. و الثانى أن المركب علم و قد حمل على الصورة. و الثالث أن مقتضى النظم الطبيعى أن يقول المورد إن فى موضع الجهل البسيط- لا شىء و جودى فى الطرفين فلا- إضافه و فى موضع تحقق العلم فى ضمن أى أقسامه و لو كان جهلا مركبا فهناك تحقق الإضافه فلم لا يجوز أن يكون إضافه، س ره

٢- فإنه توهم أنه إذا تطرق فى هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعنى البسيط، س ره

٣- أى هذا لنا لا علينا فكما أن علم المجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافه فكذا هذا، س ره

## و منها أن إدراك السواد لو كان عبارته عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا

(١).

و الجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركيه بل حصول صورته مجردة عن المادة الوضعيه (٢).

## و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورته مجردة

لكننا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجه إلى برهان مستأنف و لكننا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورته السواد قطعنا بكونه عالما به و ما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم و لا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارته عن نفس مفهوم الصورته المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارته عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصورته بالكنه إلا بنفس هويته الموجوده (٣) لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا يحتاج حينئذ إلى برهان.

## و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا (٤) فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

- 
- ١- لا يخفى أنه بعد جعل العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعيه لا يتوجه عليه هذا و لا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورته المنطبعة فالأولى حذفه، س ره
  - ٢- الصورته متشابهه فليرد إلى المحكم إذ الصورته إما ماهيه و قد مر تزييفه و إما ماهيه موجوده بوجود نوري و هو المراد، س ره
  - ٣- أي إلا بالعلم الحضورى و هو لا يمكن إلا في علم الشيء بذاته و في علم الشيء بمعلوله فالعلم بحقيقه الوجود للإنسان يمكن أن يكون من قبيل الأول بالفناء فيه، س ره
  - ٤- أي إذا كان العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعيه و نفوسنا وجودات مجردة عن المادة فكانت علوما فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلى آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب، س ره

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه (١) و هلم جرا فى التركيبات الغير المتناهيه (٢) و أما أن لا- يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا- يكون (٣) أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و هذا ال-اعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات و ذكر أنه من اعتراضات المسعودى و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار (٤) و الشىء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنيه لا ينقطع ما دام المعبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم (٥) لماده الشبهه فالأولى (٦) أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورته ذهنيه زائده علينا ليست هى بعينها هويتنا الشخصيه و لها هويه ذهنيه أخرى (٧)

١- لأن المتحد مع المتحد مع الشىء متحد مع ذلك الشىء، س ره

٢- فيلزم محذوران أحدهما اجتماع البساطه مع التركيبات الكثيره و ثانيهما التسلسل و لزومهما على أصاله الماهيه أوضح إذ كثره المفاهيم حينئذ كثيره حقيقه، س ره

٣- لأنه إذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناء على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا المبنى، س ره

٤- فعلمنا بعلمنا و هكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار و كذا كل من العلوم غير الآخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل، س ره

٥- لأنه و إن كان حاسما للتسلسل لكن لا يحسم شبهه اجتماع الوحده و البساطه- مع كثره ما و تركيب ما، س ره

٦- الظاهر أن مراد المحقق الطوسى ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات أى بالوجود الشخصى لكونه علما حضوريا و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فيعود إلى ما استحسسه المصنف ره من الجواب، ط مد

٧- يعنى أن علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا و إن كان وجودا ذاتيا إلا أن علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحضورى بأن نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نحوها و إنما قال فالأولى لأن كلام المحقق تام فى العلم الحضورى، س ره



و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورته زائده على هويته العلمين الأولين و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور و لا يلزم من ذلك اجتماع المثليين في مرتبه لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا- مثل له و لا صورته علميه يطابقه بعينه و بهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصيه الوجوديه بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا و كذلك الحال في العلم بكل علم(١) لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا- يمكن نيته إلا بنفسه لا بصوره أخرى- فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

### و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج و القول بأنه مثاله و شبهه يقتضى الشك في الأوليات.

و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك و لا نزاع فيه و أما الإبصار فهو حصول مثاله في آله المدرك و عدم التميز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا(٢) إن ما به الإبصار و المبصر بالحقيقه هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآله البصريه كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم و ما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه و نشيد قاعدته

- 
- ١- أي العلم الحصولي بأنه كيف نفساني و كذا و كذا و بالجمله بماهيته، س ره
  - ٢- نظره قدس سره إلى قول المحقق الطوسي في آله المدرك و لا خلاف بينهما- في حصول الشخص المثالي إنما الخلاف بينهما بل بينه و بين القائلين بأن الرؤيه بالانطباع في موضعين أحدهما أن المبصر بالذات عندهم له قيام حلولي بآله الإبصار و عند المصنف قدس سره له قيام صدوري بالنفس الناطقه في مقام النازل و ثانيهما أن المبصر بالذات- صورته فائضه من المبدأ الفياض عندهم و عنده س صورته فائضه من النفس كما حققه في مقامه، س ره

## فصل (٤) فى تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوه و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شده كونه علما و بيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم فى ذاته و هى غير موجوده بالفعل و إنما يتحصل و يتقوم ذاتا- متحققه بالجسم و لواحقه كالحركه و ما ينشأ منها(١) و الجسم بما هو جسم لا- يكون له وجود خالص عن العدم الخارجى فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضى عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عين الوحده أو ملازم لها فما لا وحده له لا وجود له و كذا الحمل و الهوهويه من لوازم الوحده فما لا هوهويه له فلا وجود

١- محصل ما أفاده ره أن الجواهر الجسمانيه يغيب بعض أجزائها عن بعض ففى وجودها قوه عدمها و ما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للآخر و المجموع للمجموع الكل و من شرط إدراك المدرك بالكسر أن ينال تمام المدرك بالفتح فالجواهر المادى و كذا أعراضه لا يتعلق بها علم و بعبارة أخرى الصوره الماديه لا تكون صوره علميه هذا أقول و لو بنى البيان على حركه الجواهر المادى- لكان أوضح فى البيان و سلم من بعض المناقشات اللفظيه و تقريره أن الصوره العلميه- حاصله لنا نوعا من الحصول بالضروره لكن مجرد حصول شىء لشىء لا يوجب العلم لأن الحاصل لو لم يجتمع جميع أجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض و المجموع عن المجموع- كما فى الحركه و الغيبه تنافى العلم لكن الجواهر الماديه و عوارضها متحركه غير حاضره الوجود فالصوره العلميه سواء كانت صوره جوهر أو عرض حاضره للعالم و لو لم تكن حاضره فى نفسها استحالة حضورها لغيرها فالصوره العلميه يجب أن تكون مجردة فى نفسها حاصله للعالم نوعا من الحصول، ط مد

له لشيء (١) و شيء من أجزاء الجسم المتصل و لو بحسب الوهم لا- يحمل على الجسم- و لا- الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهويه من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزياده ذلك الاتصال في تماديه و ما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا و بالجمله الجسم حقيقه افتراقيه في وجودها قوه عدمها (٢) و في عدمها قوه وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوه زوال نفسه و هذا غايه ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثره في ضعف الوحده فإن وحده الكثره عين كثرتها لشيء و الفرق بين الهولي الأولى و بين الجسم في نقص الوجود أن الهولي بعينها- قوه صرفه لوجود الأشياء الكثيره و أما الجسم ففي وجوده قوه عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر و النيل و الدرر من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقه إلا بصوره غير صورتها الوضعيه الماديه التي في الخارج لأن تلك الصوره بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها و حكم الجميع كحكم الصوره الجسميه الخارجيه في أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهايه الشيء خارجة عن ذاته و الإدراك يتعلق بذوات الأشياء و أجزاءها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا و منالاً لشيء يدركه و يناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقوله فالوجود

- 
- ١- أي ما لا اتحاد فيه فلا وحده له فلا وجود له إن قلت الاتصال الوجداني مساوق للوحده الشخصيه عندهم فكيف لا يتحقق الحمل و الهويه بين الأجزاء و بينها و بين الكل- و الكل متحد في الوجود قلت الاتحاد في الوجود المعبر في الحمل اتحاد في الأجزاء- لا يكون بينها مباينه في الوضع و اتحاد أجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك، س ره
  - ٢- و لا سيما إذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركة الجوهرية و حرركاتها العرضيه- فيكون القوه فيه أكثر و العدم أوفر، س ره

القوى الذى لا يصحبه هذه الشوائب العدميه هو عبارته عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشئ ء و حاله أخرى له لو كان أراد بتلك الحاله استقلال الوجود و تأكده فى الجملة بأن يكون منقسما و لا- ذا وضع حسى واقع فى جهه من جهات العالم الوضعى و هذا حال كل صورته إدراكيه فإنها غير قابله للإشاره الوضعيه فإن الصوره التى ينالها الحس ليست بالحقيقه هى التى تسمى بالكيفيات المحسوسه و لا التى تسمى بأوائل الملموسات و هى الحراره الخارجيه و البروده الخارجيه القابله للإشاره الحسيه الوضعيه فإنها محسوسه بالقصد الثانى و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده فى نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- و هذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقل بعينه شئ ء واحد فالصوره المحسوسه بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشاره إليها و إن كان من شرائط الإدراك الحسى حصول نسبه وضعيه بين آله الإدراك و الشئ ء الذى يؤخذ منه تلك الصوره- و هذه النسبه غير ثابتة بين تلك الصوره و ما يطابقه و تؤخذ منه و ذلك الشرط غير محتاج إليه فى غير الإدراك الحسى من الإدراكات الخياليه و الوهميه و العقليه و ليس أيضا حصول الصوره الإدراكيه للمشاعر و المشاهد الإدراكيه كحصول الصور الكائنه فى محالها الخارجيه كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

## فصل (٥) فى الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها فى المادة و ذلك من ثمانية أوجه-

### أولها أن الصورة المادية متزاحمه متمانعه

أولها أن الصورة المادية متزاحمه متمانعه (١) فإن المشكل بشكل مخصوص - أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول - و لا- أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول و كذا الحال فى الطعوم - و الروائح و الأصوات المتخالفه المتضاده و أما صورها الإدراكية فلا- تزاحم لها فى الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع (٢) و يحضرها عنده و كل حس من هذه الحواس الخمسه يمكنه إدراك أنواع مختلفه من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضاده و الذوق للطعوم المتضاده و كذا الكلام فى غيرها فعلم أن الوجود الصورى الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

### و ثانيا أن الصور المادية لا يحصل العظیم منها فى المادة الصغيره

فلا يحصل الجبل فى خردله و لا يسع البحر فى حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

- ١- أى فى المحل بخلاف صورته النفس فلا تمنع بينها فى المحل فإن النفس مع وحدتها و بساطتها و عدم تقدرها تكون محلا للكل و أما نفس مفاهيم الصور ففيها تمنع فى أى موطن كانت، س ره
- ٢- بناء على تجرده و على تجرده يبتنى المعاد الجسماني فلا- مقدار له حتى تكون صورته فى جزء منه و صورته أخرى فى جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفه تكون فيه فى آن واحد فيرى و يسمع و يلمس حر الهواء أو برده و يفرض فى هذه الحال فى ذائقته مذوق و فى شامته رائحه فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسه شىء فى آن واحد فهو أيضا آيه من لا يشغله شأن عن شأن مثل مستعمله و هو النفس بل فيه فى آن واحد بعلاوه الصور الخمس صور متضاده من كل نوع فإن البصر الذى هو جاسوسه و السمع و غيرهما- تقع على المتضادات دفعه كالبياض و السواد و الجهر و الهمس و غيرهما، س ره

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر فى خيالها صوره جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعه واحده من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامى حكايه عن نفسه لو كان العرش و ما حواه فى زاويه من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس به و السبب فى ذلك أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها(١) و إلا لكانت محدوده بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقى منه شىء غير مدرك لها أو بقى من النفس شىء غير مدرك له فيكون شىء واحد معلوما و غير معلوم أو عالما و غير عالم فى آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإننا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

### و ثالثاً أن الكيفيه الضعيفه تنمحي عند حصول الكيفيه القويه فى الماده

بخلاف الصور النفسانيه فإن القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما فى التخيل و التعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوى و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

### و رابعاً أن الكيفيات الماديه يشار إليها بالحواس و هى واقع فى جهه من جهات هذا العالم

و ليس كذلك الصور الإدراكيه إذ لا إشاره إليها و لا وضع لها- بمعنى المقوله و لا جزء منها.

### و خامساً أن صورته واحده ماديه

يمكن أن تكون مدركه بإدراكات كثيره- لأشخاص كثيره بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابه واحده يقع عليها أبصار كثيره أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيره و ليس كذلك وجود الصوره الإدراكيه

١- بمعنى المقوله و لا جزء منها إن قلت الوضع بمعنى جزء المقوله هو الهيئه العارضه للشىء من نسبه بعض أجزائه إلى بعض و لصوره زيد الخيالى أعضاء و فيها ترتيب فلاجزائه نسبه قلت لا وضع فيه إنما له العلم بالوضع و قد مر أن الامتداد الذهني لا يقبل القسمه- حتى إن الخط الذراعى المنصف فى الخيال إيجاد لنصفين آخرين ابتداء فلا جزء له، س ره

فما فى خيالى لا- يمكن أن يطلع عليه غيرى (١) و ما فى قوه ذوقى لا- يمكن أن يذوقه غيرى و لذلك قيل النار النفسانيه لا تحرق (٢) و حرقه قلب العاشق لا- تسخن- و ثلجه صدره لا- تبرد و العقل إذا حكم بأن النار محرقه و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون فى النفس محرقه أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت فى الخارج كانت محرقه أو مبرده و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورته شىء وجوده لا يقوم بغيره و لا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقه له بغيرها.

### و سادسها أن الصور الكونيه إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد (٣) و تأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانيه فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج فى استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

### و سابعها أن الصور الكونيه إذا كانت ناقصه الوجود لا يمكن استكمالها

إلا- بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التثنيه و الحيوان إذا بلغ إلى غايه كماله- و كذا الصور الجماديه الطبيعيه أو الصناعيه إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصله عنها بخلاف الصور النفسانيه كصور النفوس القدسيه (٤) التي تكون

١- إلى الصوره العقليه فإن المعقول من الشىء صرفه و لا ميز فى صرف الشىء- فالمعقول من الفرس واحد و لو كان فى ألف عقل، س ره

٢- و أيضاً و لذلك فكل واحد من أفراد الإنسان عالم تام لا يحتاج فى شىء من أجزاء عالمه إلى ما فى عالم آخر و لكل مؤمن جنة عرضها السموات و الأرض فضلاً عن طولها، س ره

٣- إذا كانت من الطوارى لا من الطبيعيات، ره

٤- هذا الفرق مثل بعض الفروق الأخرى من باب تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما- فالمراد أن النفس القدسيه المؤيده صورته علميه فى علم ذاتها و مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى استكمالها كالنفوس الفلكيه، س ره

فى أول الأمر غير كامله لكننها مستكفيه بذاتها فى بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجه لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.

### و ثامنها أن الصور الكونيه لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها

فالنار الخارجيه لا يصدق عليها اللانار و السواد الخارجى لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانيه فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعى و الجسم الموجود فى النفس ليس بجسم و كذا حال الكيفيات المحسوسه كالألوان(١) و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتى و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعى فالحيوان النفسانى حيوان و ليس بحيوان و السر(٢) فى ذلك(٣) أن ذلك النحو من الوجود الصورى المسلوب عنه النقائض الماديه

١- أى كالكليات منها و أما الجزئيات منها فيحمل طبائعها عليها بالحمل الشائع- بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات فى ذلك كما سبق منا فى مبحث الوجود الذهنى، س ره

٢- و هذا السر أحق بتحقيق المطلب المذكور فى الوجود الذهنى من هذا الكتاب- بل فى جميع كتبه من أن الجوهر مثلاً فى العقل جوهر بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع- بل هو به كيف فيلوح من ظاهره أن الجوهر الجنسى و النوعى فى العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم شريك البارى و مفهوم الممتنع من الشركه و الامتناع و ليس فيه حقيقه الجوهريه و الآن حصحص الحق و سيؤكدده عند قوله بل الحق أن الصور العقليه للجواهر إلخ من أن الجواهر العقليه فوق الجوهريه لا- أنها دون الجوهريه كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لا ماهيه لها لأنها فوق الجوهريه لا لأنها دونها فتكون عرضاً بل هذا المطلب يستمد من ذاك بناء على اتحاد العاقل و المعقول أو يستمد من مطلب آخر بناء على أن درك الكليات- بمشاهده أرباب الأنواع و هى العقول العرضيه فى الطبقة المتكافئه و العقول لا ماهيه لها عنده- وفاقاً للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى، س ره

٣- إشاره إلى الفرق بين الوجود الإدراكى و الوجود المادى بحسب حقيقه الأمر- فإن الوجود الإدراكى للماهيه بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنياً بحيث لا- يترتب عليها آثار وجودها المادى الخارجى فيحمل ما فى الذهن على ما فى الخارج بالحمل الأولى و يسلب عنه بالحمل الشائع لكن الصوره الإدراكيه بحسب دقيق النظر صورته مجردة خياليه أو عقليه هى أعلى و أشرف وجوداً من هذا الوجود المادى و لها آثارها المناسبه لمرتبه وجودها و إن لم يكن لها هذه الآثار الخاصه التى للوجود المادى و لذا يتوهم أنها وجود- لا يترتب عليه الآثار فيثول إلى انتزاع المفاهيم و الماهيات و السلب و الإيجاب و إن صحا على هذا النظر أيضاً لكن الحمل من قبل حمل الحقيقه و الرقيقه الذى بين مراتب الشده و الضعف عند كل تشكيك و سلب الحمل إنما هو بالشائع الصناعى و هو ظاهر، س ره



وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعانى الجسميه الماديه لها من جهه تحقق مبدإها و أصلها فيها فإن هذه الصور الماديه أصنام و قوالب لتلك الصور المجرده و أما سلب هذه عنها فلأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنيه فهذا الحيوان اللحمى المركب من الأضداد و الصور الدائره المستحيله مثال و ظل لذلك الحيوان النفسانى البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه و هو الحيوان العقلى البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص - و الأصناف الماديه و النفسانيه التى تحته من نوعه و هو مثالها الكلى النوعى و هو الفرس العقلى و هكذا فى كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر فى مباحث الماهيه و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجرده المطابقه لهذه الصور الماديه كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسأله الأشد و الأضعف و أن وجود الشىء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع(1) آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا فى نوعه الذى كان فيه- و فى المثل المشهور إن الشىء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده و من هذا القبيل استكمالات ماده الواحده كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعیه تصير صورته نفسانيه ثم عقليه فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

---

١- مراده ره بالنوع هو مرتبه الوجود و إلا فالصوره الخياليه و العقليه عنده ره- يشاركان الفرد المادى فى الماهيه النوعيه، ط مد

## فصل (٦) فى قولهم أن العلم عرض

## أما العلوم الخياليه و الحسيه

فهى عندنا غير حاله فى آله التخيل و آله الحس - بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائى و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمه بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالبارى جل ذكره.

## و أما العلوم العقليه

فالمشهور أن علومنا العقليه بالأشياء عباره عن ارتسام صورها فى نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هى صور جواهر و صور أعراض.

و يرد عليهم فى ذلك شك قوى ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمه بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له و داخلا فى نوعه و الداخلى فى نوع الشىء لا بد و إن يكون مندرجا معه - تحت جنسه مشاكلا له فى ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصوره العقليه للجوهر لا بد أن يكون جوهر أيضا مع أن العلم به - من الكيفيات النفسانيه القائمه بالنفس فشىء واحد يكون جوهرًا و عرضًا و لا شىء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفيه دفعه فيما مر سابقا و لاحقًا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع و هذه الصفه موجوده لماهيه الجوهر المعقوله فإنها ماهيه - شأنها أن تكون موجوده فى الأعيان لا فى موضوع (١) أى هى معقوله عن أمر وجوده

١- يعنى أن الجوهرية إنما هى بالفعل و يستقيم بسلب الموضوع و لو بالقوه و هذا كما أن الجسم ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثه متقاطعه على زوايا قوائم أى يكون من شأنه ذلك و يكون فيه المصحح لقبول الخطوط و إن يكن فيه الخطوط بالفعل كما فى الكره، س ره

فى الأعيان أن لا- يكون فى موضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر و الحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوه و ليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال ما بالقوه من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركه للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أى معنى لها- بأى وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادى الدائر فكما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذى ذكره لا يجرى فيه و لو ذكر مثل ما ذكره فى جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شىء فى الذهن فإن الذى نجعله صوره الحيوان مثلا- فى الذهن- إذا لم يكن جوهرًا و لا- جسما و لا- ناميا و لا- حساسا و لا متحركا و لا- متحيزا و لا- شيئا من مقومات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبه و لم يثبت فيه شىء من الحيوانيه- بما ذا يكون حيوانا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسمانى نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد فى الخارج لكان حيوانا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنيه بحسب شخصيتها فى الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود فى الذهن الذى عرض له الكليه و الاشتراك لا يمكن خروجه من العقل و صيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع و إشاره لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- و تضييع للحثيات فإن الشخص العقلى شخصيته لا ينافى العموم و الاشتراك بين كثيرين و الشخص الخارجى ممتنع فيه ذلك و إن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجوده بذلك الوجود العقلى بحيث إذا وجدت فى الخارج كانت جوهرًا كذلك- فهى عندهم من مقوله الكيف فلو وجدت فى الخارج لكانت أيضا كيفيه نفسانيه لا جوهرًا و لا كما و لا كيفا آخر و لو كان المراد منه أن هذه الماهيه الموجوده فى

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجوده فى الخارج بوجود ماهيه أخرى لكنت تلك الماهيه جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائده إذ كل ماهيه فى أى نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهيه فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده فى موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل فى كل ما له من الكمالات و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكنت الصور الموجوده فى النفس كالصور المنقوشه فى الجدران فى كونها إنسانا و فرسا و فيلا و أشجارا و أنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجوده فى الأعيان لكنت هى تلك الأمور و لكن موجوديتها خارجه عن تلك السطوح ممتنع بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجوده فى الأعيان هى بعينها معانى تلك الحقائق و ذواتها(١)

١- المراد بالمعانى مثل ما فى قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الربوبيه و عالم العقول ٣٠٧ و مثل ما فى قول المولوى -مرئىها برقرنها رفت اى همام و آن معانى برقرار و بردوام . و توضيح مطلبه قدس سره أن لكل حقيقه من الحقائق معنى و صورته أى حقيقه و رقيقه- و بعبارة أخرى أصلا و فرعا فمعناه و حقيقته و أصله ما هو فى النفس فإن النفس بسيطه الحقيقه بعد الحق تعالى و العقول المفارقة المحضه و كل بسيط الحقيقه جامع لوجودات ما دونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الأنواع بنحو أعلى و أبسط فإذا أرادت أن تعرف حقيقه من الحقائق ترجع إلى صفحه ذاتها و ذاتها متصوره بصوره كل حقيقه فتعرفها من ذاتها و مرادى بالصوره ما به الشىء بالفعل و قد سبق أن كل حقيقه فى النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها فإلغى باعتبار انتفاء حدودها و نقصاناتها و موجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لا- ماهيه للنفس عند هؤلاء و الإثبات باعتبار أن ذلك النحو الأعلى من وجودها أصلها و مبدؤها و حقيقتها فقولها و كذا الحيوان المعقول عبارته عن الجسم المعقول إلخ المراد به جامعيه النفس وجوداتها بنحو أعلى و أبسط المصداق لمفاهيمها كما أشار إليه بقوله على ذات عقلية كان أولى و كما قال إن المراد بالجوهريه المعقوله من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومه لها علما حضوريا لا حصوليا و مدار الإشكال على العلم الحصولى فإن الصوره كيف تكون قائمه بالذات و كيف تكون ناميه حساسه و نحوها و أما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلا- إشكال حتى فى التجسم لكونها جامعته واحده لوجود الجسم كالماهيه و لا لنقصه و لنعم ما قيل - ٣٠٨ أى نسخه تامه إلهى كه توئى وى آئينه جمال شاهى كه توئى بيرون ز تو نيست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهى كه توئى ، س ره

المتأصله فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صورته محسوسه و صورته المحسوسه هي الجوهر الحسى و صورته المعقوله هي معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذى يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا فى موضوع من غير أن يحتاج فى تعقله إلى صورته قائمه بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارته عن الجسم المعقول و النامى المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفه الوجودات(١) و لا- معنى تقوم وجوده فى موضوع مستغن عنه فى ذلك النحو من الوجود الكمالى العقلى بل كما يصدق هذه المعانى بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو و ذلك الجسم الذى هو مصداق هذه المعانى موجود ذو وضع و إشاره و ليس شىء من هذه المعقولات ذا وضع و إشاره فبأن تحمل هذه المعانى العقلية- على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به فى الوجود العقلى- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به فى الوجود الحسى و العجب من أن الشيخ قد أثبت فى أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

١- فلا صحه لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل و هي الوحده الحقه الظليه- فإن الوجود الطبيعى منها مع أنه مناط الغيبه و التفرقه تجتمع فيه الحقائق كالإنسان الطبيعى ففيه كمالات الجماد و النبات و الحيوان و غير ذلك و وجود الشىء لا يلزم أن يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثه الإباء عن العدم مفاهيم الوجود و الوحده- و الهويه و النور و غير ذلك بل الماهيه و مقوماتها فالكل متحققه بتحقيق واحد و الكلى الطبيعى موجود و لو بالواسطه فى العروض فكيف لا يصدق على هذا الوجود الواسع- العقلى مفاهيمها أم كيف لا يجتمع معقولاتها المجرده، س ره

أن للحيوان المعقول (١) وجودا في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا- شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا- بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسى بل هو أولى بالجوهريه و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنيه المستحيله الكائنه الفاسده فكذا الحال فى سائر الصور المعقوله لسائر الأنواع الجوهريه و غيرها و الناس إنما وقعوا فى مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقوله فى النفس كوجود الأعراض فى محالها و أنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمكنهم التفصى عن إشكال كون الشىء جوهرًا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غايه ما قالوا فى دفعه أن مفهوم العرض عرضى لما تحته و لا- منافاه بين الجوهر و العرض فى الوجود الذهنى إنما المنافاه بينهما بحسب الوجود الخارجى- و ماهيه الجوهر محفوظه حال احتياجه فى وجوده الذهنى إلى الموضوع الذى هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا- يحتاج إليه فى الوجود الخارجى نعم لا- يجوز أن يكون شىء واحد جوهرًا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلك لم يلزم من حصول ماهيه الجوهر فى الذهن بل غايه ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهيه الجوهر- كما عرض لسائر المقولات و أفرادها فى الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه (٢) أولا أن العرضيه ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

١- المراد بالحيوان الحيوان النوعى فإن الشيخ ذكر الإنسان و المراد بالمعقول فى كلام الشيخ غير المعقول فى كلام المصنف قدس سره قبل ذلك إذا أراد الشيخ الكلى الطبيعى و المصنف قدس سره الكلى العقلى و قد حمل المحقق الطوسى قدس سره كلام الشيخ على الكلى الطبيعى و هذا ظاهر لمن نظر فى أول النمط الرابع و العقلى لا يخلو عن الطبيعى، س ره

٢- حاصله أن العرض المطلق من العروض و العروض هو الوجود الرابطة للأعراض المتحصلة التى هى معروضات العرض المطلق و الوجود نفس كون الماهيه و تحققها و حصولها لا- ما به يتحصل و لا تفاوت فى هذا بين القول بأصالة الوجود و بين القول باعتباريته فكما يقول القائل بالاعتباريه أن الوجود تحقق الماهيه و كونها بمعنى أنه ليس أمرا ينضم إلى الماهيه و إلا لم يكن وجودا لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذى به استتم كونها منضمًا إليها و يكون ما فرضت وجودا كالعوارض التى تطرأ عليها بعد شيئيتها الوجوديه كذلك يقول القائل بأصالة الوجود الوجود نفس تحقق الماهيه و لا تحقق لهما بدونه و لا كون و التركيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادى من باب اتحاد المتحصل و اللامتحصل إذ لو كان لها كون و شيئيه وجوديه بغير الوجود كان التركيب اقترانيا فلما لم يكن لها كون و مصداق سوى مصداق الوجود و هى فانيه فيه كان التركيب اتحاديا و عند هذا ظهر صحه ما ذكره المصنف قدس سره من أن العرضيه ليست من طوارى كون الماهيه و تحققها و الأوضح أن يقال إن الوجود و الماهيه كل منهما لا- بد أن يليق بالآخر- و كل وجود خاص لا- بد أن لا يطرد ماهيته و لا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتى يليق الماهيه العرضيه و الوجود المنعوتى يليق الماهيه الجوهريه فالجوهريه تساوق القيام بالذات بالفعل، س ره

معناها كون الشئ ء فى موضوع و الكون فى الموضوع عبارته عن نحو وجود الماهيات العرضيه كماهيه السواد و الحراره و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلى فعرضيتها ليست كعرضيه العوارض الوجوديه التى يمكن تبديلها مع انحفاظ الماهيه فالماهيه الجوهريه كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبديلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- و بالجمله قياس عروض الوجود للماهيه إلى عروض سائر اللواحق العرضيه لازمه كانت أو مفارقه قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقه للماهيه بل وجود الماهيه ليس إلا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شئ ء واحد جوهرًا بحسب الماهيه عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حيثئذ- فى أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقوله من تلك المقوله كما هم معترفون به

مع أن العلم مطلقا كيفيه نفسانيه عندهم (١) ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شىء واحد جوهرًا و عرضًا كذلك يلزم لصدق مقوله الكيف عليه كون شىء واحد جوهرًا و كيفًا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ فى الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم فى كون الشىء جوهرًا بحسب الوجود الخارجى عرضًا بحسب الوجود الذهنى غير جار هاهنا لأن الأجناس العاليه ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات فى أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتى ذاتيا و لم يكن للماهيه الواحده نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء فى ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا و كيفًا فإن منشأ المنافاه بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض فى أحدهما و اللاعروض فى الآخر و أما عدم اقتضاء القسمه و النسبه فمشارك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضيه ماهيه الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا.

ثم لو أجب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهيه شرطها فى وجودها الخارجى أن يكون عرضًا غير قابل للقسمه و النسبه- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معانى الماهيات

---

١- و الحق كما حققناه فى موضع آخر أن العلم ليس كيفًا كما عليه المحقق الدوانى- لأنه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التى فى العقل و الوهم و الخيال و الحس المشترك و هو إشراق النفس على الماهيات المستشرقه بإزاء الوجود المنبسط- على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و هو فيض الله تعالى و إضافته الإشراقيه- فكما أن فيض الله المقدس فى كل بحسبه و فى ذاته لا- جوهر و لا- عرض كذلك إشراق النفس بذاته لا جوهر و لا عرض إلا بتبعيه الماهيات المعلومه لكنه مشرب أعذب من مشرب المحقق الدوانى لأن العلم عنده ليس كيفًا لأنه من مقوله المعلوم حقيقه، س ره



و مفهوماتها شىء محفوظ فى الوجودين.

و يرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء فى العقل أن تلك الصوره الجوهرية التى فى النفس صوره موجوده فى نفس جزئيه و الموجود فى نفس جزئيه- لا- يكون إلا- موجودا جزئيا واقعا فى الأعيان فإذن الصوره العلميه التى لماهيه الجوهر- من حيث إنها موجوده فى الذهن له وجود فى العين فهى عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجى فقد لزم كون الشىء الواحد باعتبار وجوده الخارجى جوهرًا و كيفًا و هو ضرورى البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهيه من حيث إنها موجوده فى نفس جزئيه من الموجودات العينيه- و لكننا نعى بالوجود العينى أن يكون الماهيه بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا فى العين كان من شأنه قبض البصر و الحراره العينيه من شأنها التسخين و لكن متى حصلت فى النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا و الثانى وجودا ذهنيا و الإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أوأنا إليه و لناخذ فى تشييده

### فصل (٧) فى بيان أن التعقل عباره عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسأله كون النفس عاقله لصور الأشياء المعقوله من أغمض المسائل الحكيمه التى لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا و نحن لما رأينا صعوبه هذه المسأله و تأملنا فى إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا و عرضًا و لم نر فى كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبى على كالشفاء و النجاه و الإشارات و عيون الحكمه و غيرها ما يشفى العليل و يروى الغليل بل وجدناه و كل من فى طبقتة و أشباحه- و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ أتباع الرواقيين و المحقق الطوسى نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشىء يمكن التعويل عليه و إذا كان هذا حال

هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجهها جبليا إلى مسبب الأسباب- وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مهمل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيره سيما في باب إعلام الخيرات العلميه وإلهام الحقائق الإلهيه- لمستحقه و محتاجه إن عادته الإحسان والإنعام و سجيته الكرم والإعلام و شيمته رفع أعلام الهدايه و بسط أنوار الإفاضه فأفاض علينا في ساعه تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مينا- و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول امثالا لقوله تعالى وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صوره ماديه قوام وجودها بالماده و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلك الصوره لا- يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقوله بالفعل بل و لا محسوسه أيضا كذلك إلا بالعرض- و الأخرى صوره مجردة عن الماده و الوضع و المكان تجريدا أما تاما فهي صوره معقوله (١) بالفعل أو ناقصا فهي متخيله أو محسوسه بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء- أن الصوره المعقوله بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهه واحده بلا اختلاف (٢) و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

١- سيجىء البرهان عليه في مسأله كون العقل في نفسه معقولا و عاقلا لنفسه، ط مد

٢- قولهم هذا متفرع على مسأله أن ما وجوده لشىء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشىء فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها- و الصور المنطبعه بالنسبه إلى الماده و كذا العله المجرده بالنسبه إلى معلولها و بالعكس بناء على تحقق العلم الحضورى بين العله و المعلول و لانزم البيان أن لا- يخلو فرض ما وجوده لغيره مع قطع النظر عن غيره عن فرض ذلك الشىء الذى وجوده له لأنه يملكه فإن كان هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه كان المالك و المملوك المفروضان شيئا واحدا ذا مرتبه واحده كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجرده بنفسها و إلا- كان الوجود الذى لنفسه موجودا في مرتبه ما فرض أنه لغيره لتقويمه إياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود الرابط بالنسبه إلى المستقل الذى يقومه و يتبين بهذا البيان أن العرض من مراتب وجود الجوهر و أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى و أن المعلول مرتبه ذاتيه لوجود العله و أن العله مرتبه عاليه لوجود المعلول و أما اتحاد العاقل و المعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل و الوجود المنسوب إلى المعقول وجودا واحدا ذا مرتبه واحده فلا ينتجه هذا البيان. فقله ره أن الصوره المعقوله معقوله بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فإن الصوره إذا فرضت معقوله لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبه هي أعلى من مرتبه وجودها كما لا- يمكن ذلك فيما وجوده لغيره أو وجوده في غيره هذا و أما ما ذكره قدس سره من حديث التضاييف بين العاقل و المعقول- فقد قدمنا في مباحث الوحده و الكثره أن التضاييف من أقسام التقابل الذى هو غيريه ذاتيه و ما هذا شأنه لا يتحقق في شىء واحد من حيث هو واحد و لعلنا سنعود إلى حديث التضاييف في قولهم إن العقل بالذات عاقل و معقول من غير اختلاف جهه و لو اعتبارا، ط مد

الحاس شىء واحد بلا اختلاف جهه فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هويته مغايره للأخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليه و المحليه كالسواد و الجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنييه بين شيئين اثنين - أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه و إن قطع النظر عن قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر و كون الشىء معقولاً لا يتصور (1) إلا بكون شىء

١- تلخيصه أن المعقول بالذات و بالفعل لا- شأن و لا- حيثيه له إلا- المعقوليه و المعقوليه عين ذاته الوجوديه و أنه معقول و إن فرض عدم جميع أغياره لأنه وجود نوري- و علمت أن الوجود النورى علم و معلوم بالذات و أن مصحح انتزاع مفهوم المعقوليه- تحقق العاقله لا تتصور بدونها و حينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول- فعاقله لا بد أن يكون موجوداً بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته و بقاء وجوده حتى يكون شيئاً و معقولاً لا- معقولاً- فقط- و يلزم الخلف كما فى صورته كون عاقله مغايراً بالوجود له و أيضاً فرضنا أنه معقول و إن انتفى أغياره و العاقل المغاير من الأغيار المفروض الانتفاء إن قلت هذا منقوض بالمعلول- فإن المجعول بالذات لا شأن له إلا المعلوليه فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت و هو باطل. قلت معنى كون المعلوليه ذاتيه للمجعول بالذات أنه فى استحقاق حمل المعلوليه لا يحتاج إلى حيثيه تقييده لا- أنه لا- يحتاج إلى حيثيه التعليليه أيضاً فالمعلول معلول بالعله لا بذاته- لا يمكن فرضه بلا عله مغايره بخلاف المعقول فإنه يعقل بلا عاقل مغاير و بلا عله كما فى الواجب لذاته، س ره

عاقلا- له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى و هو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقوله من الشىء المجرده عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطره فهى معقوله بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هذه المعقوليه كحكم متحركه الجسم الذى إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسخنيه الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونه و لا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون فى نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهويه بالفعل من غير حاجه إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قد مر فى مباحث المضاف أن المتضايين متكافئان فى الوجود(١)

١- ليس المراد أن العاقل و المعقول لما كانا مضافين و متكافئين فى درجه الوجود كان أحدهما صادقا فى أيه مرتبه يصدق الآخر و من جمله ذلك صدق أحدهما فى مرتبه ذات الآخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لأن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى- و كما أن مفهوم أحدهما لا من حيث التحقق ليس فى مرتبه مفهوم الآخر كذلك من حيث التحقق- أى التحقق الذى هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس فى درجه تحقق الآخر-خر بمعنى أن يكون عينه أو جزأه و إن اتفق عينيه كما فى تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فإن التكافؤ الذى هو مقتضى التضاييف أن يكون بينهما المعيه بالذات لا التقدم و التأخر كما قالوا لا عليه بين المتضاييفين بل مراده قدس سره أنه لا يمكن أن يكون العاقل الذى بإزاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التى عندهم مغايره له و كالظرف له و لها وجود خال عنه لا بالقوه و هو بالفعل و المتضاييفان متكافئان قوه و فعلا فالعاقل بالفعل الذى يساوقه و هو نفس المعقول- و لو كان النفس مع المعقول عاقله كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولا من المعقول بالفعل لا وجود له إلا الوجود العقلى النورى فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته إن قلت فى البرهان الأول إذا لم نتمسك بقاعده التكافؤ فكيف نثبت تحقق العاقل قلنا بقاعده أن وجود المعقول فى نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هذا غير قاعده التضاييف المقولى كما أن إثبات المعقوليه بالذات للمعقول بالذات و بالفعل لم يكن إثبات الإضافه المقوليه نعم لا- مضايقه فى الإضافه الإشراقية لأن المعقول إشراق النفس متقوم الوجود بها و هى مقومه وجودا لها، س ره

و فى درجه الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوه كان الآخر بالقوه و إن كان أحدهما ثابتا فى مرتبه من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها و إذا علمت الحال فى الصوره المعقوله هكذا و هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال فى الصوره المحسوسه أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوه و إلى ما هو محسوس بالفعل - و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس يجرّد صورّه المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحاله انتقال المنطبعات بهوياتها من ماده إلى غيرها.

و لا- أيضا معنى الإحساس حركه القوه الحاسه نحو صورّه المحسوس الموجوده فى مادته كما زعمه قوم فى باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلى تلك الصور

الماديه كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافه الوضعيه إلى الأجسام- ليست إدراكا لها و الإضافه العلميه لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع الماديه بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورته نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهى الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوه و أما وجود صورته فى ماده مخصوصه فهى من المعدلات لفيضان تلك الصوره التى هى المحسوسه و الحاسه بالفعل و الكلام فى كون هذه الصوره- حسا و حاسا و محسوسا بعينه كالكلام فى كون الصوره العقليه عقلا- و عاقلا- و معقولا- قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا ينبغى أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجيه منه و لا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفه صحيحه على نحو قوته كذلك المرء العقلى إذا ألقى بصره على الأشياء العقليه لم ينالها حتى يكون هو و هى شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحده الحس بالمحسوسات و البصر كلما أطال النظر إلى الشئ المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلى فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرناه اندفع إشكالات كثيره و مفسد شنيعه ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينه الماهيات فى العقل- و كذا ما يرد على القول بانطباق صور الممكنات فى ذات البارى جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصوره العقليه فى ذات العاقل- يلزم فى علم النفس بالجوه و بالكم و غيرهما كون شئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و فى علم البارى كونه محلا للممكنات و يلزم أمور شنيعه أخرى المذكوره فى مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوه المنفعل العقلى من الإنسان الذى كان عقلا و معقولا بالقوه مما يصادف الصور العقليه و يدركها إدراكا عقليا فنقول تلك القوه الانفعاليه بما ذا أدركت الصوره العقليه أ تدركها بذاتها المعراه عن الصور العقليات فليت شعرى كيف يدرك ذات عاريه جاهله غير مستنيره بنور عقلى صورته عقليه

نيره فى ذاتها معقوله صرفه فإن أدركها بذاتها فالذات العاربه(١) الجاهله العاميه العمياء كيف تدرك صورته علميه و العين العمياء كيف تبصر و ترى- ف مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ و إن أدركتها بما استنارت به من صورته عقليه فكانت تلك الصوره عاقله بالفعل كما كانت معقوله بالفعل بلا حاجه إلى صورته أخرى و إلا لكان الكلام عائدا و يلزم تضاعف الصور إلى غير النهايه فكان المعقول و العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.

و ليس لقائل أن يقول تلك الصوره واسطه فى كون النفس عاقله لما سواها- و هى معقوله للنفس بذاتها(٢) بمعنى أن ما وراءها مما هى مطابقه إياها تصير معقوله للنفس بتلك الصوره.

لأننا نقول لو لم تكن تلك الصوره معقوله للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها و ليس توسط تلك الصوره فى إدراك الأشياء كتوسط الآلات الصناعيه فى الأعمال البدنيه بل مثالها مثال النور المحسوس فى درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره.

على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصوره المعقوله معقوله فى ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها و كذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

١- يعنى أن الواحد شيئا بالحقيقه من كان واجدا فى ذاته لا من كان واجدا له فى المقام الثانى فإنه فاقد له فى ذاته و وجدانه ليس إلا- إضافه مقوليه لا- إضافه إشراقيه و ذلك كما أن التحقق مسلوب عن الماهيه بالحقيقه و لو حين وجودها إنما هو ثابت للوجود الذى هو عين التحقق فكذلك العلم بالحقيقه مسلوب عن الذات المعروضه للصور العلميه إنما هو ثابت لنفس الصور العلميه كالعلم بمعنى العلمويه، س ره

٢- أى ما سواها و هى الخارجيات إن قلت كيف يكون الخارجيات معقوله بالذات- و هى معقوله بالعرض قلت قد يقال لها المعقول بالذات و المعلوم بالذات بأن المعلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم و هذا يصدق عليها و لأن الصور مرآى لحاظها لا الملحوظه بالذات و ليست الصور ما حضرت صورتها عند العالم و إلا لذهبت إلى غير النهايه، س ره

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و ليس وجود الصور الإدراكية عقليه كانت أو حسيه للجوهر المدرك كحصول الدار(١) و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس فى الحقيقه حصولا- لذات شىء لى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافه لها فقط نعم حصول الصوره الجسمانيه الطبيعیه للماده التى يستكمل بها و يصير ذاتا متحصله أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي(٢) فكما ليست الماده شيئا من الأشياء المعينه بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول الماده من مرتبه النقص فى

١- إلا أن يكون هذه مراتب وجودك و شؤونك، س ره

٢- قد عرفت بما قررنا عليه البرهان أن حصول المعقول بالذات لعاقله و حصول الصوره المنطبعه فى الماده و كذا حصول الأعراض لموضوعاتها الجوهرية و بالجمله حصول كل وجود ناعت لمنعوتها من باب واحد و أن هذا السنج من الوجود يقتضى اتحاد الناعت و المنعوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنعوت الذى له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت و المنعوت شيئا واحدا فى مرتبه واحده كعلم الإنسان بنفسه و معقوله العقل لذاته أو يكون المنعوت واقعا فى مرتبه من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها و علم العله بذات معلولها أو عوارضه و لا- علم خارجا من هذه الأقسام الثلاثه بناء على رجوع العلم الحسولى إلى العلم الحسورى و انحصار العلم الحسورى فى الثلاثه و بالجمله مقتضى البرهان اتحاد العاقل و المعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لو طولا- دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل- فى مرتبه الوجود المنسوب إلى المعقول كما ذكره قدس سره و بين المعنيين فرق واضح. و لو كان كما ذكره ره امتنع العلم بالأمر التى وجودها لغيرها كالأعراض الجزئيه و الكليه و كعلم كل من العله و المعلول بالآخر إذ مرجع كون الأعراض معقوله لنفسها كما اختاره إلى كونها موجوده لنفسها و هو محال و كذا مرجع علم العله بمعلولها- و بالعكس على ما اختاره إلى اتحاد وجودى العله و المعلول و وقوعهما فى مرتبه واحده و هو محال و عليك بإجاده التأمل فى هذا المقام،



نفسها إلى مرتبه الكمال فكذلك حاك النفس (١) في صيرورتها عقلا- بالفعل بعد كونها عقلا بالقوه و ليس لحق الصوره العقلية بها عند ما كانت قوه خياليه بالفعل عقلا بالقوه كالحق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض

١- و قد حصل لنا من هذا مبدأ برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل إسكندر عليه سيما على قول المصنف قدس سره و السيد السند من أن التركيب بين ماده و الصوره اتحادي لا انضمامي و هو أن النفس ماده و مدر كاته صورته له و له وحده جمعيه و ماده و الصوره لهما نحو اتحاد في ذوات الأوضاع فكيف في العقليات بخلاف الموضوع و العرض فإن تركيبهما اعتباري كما تقرر و لنا براهين أخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبينه أما التبيين فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهيم المعقولات في أنفسها و مع مفهوم العاقل متغايره و لكن وجودها واحده فإذا سمع أن العاقل يتحد بالمعقولات لا- بد أن لا- يذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم بل المراد أن وجودها وجوده و إلا لكان العقل مفاهيم صرفه كتقرر الماهيات- الذي يقول به المعتزله و أيضا ان أريد المعقولات المفصله المأخوذه مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه و إن أريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الإجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه و بعبارة أخرى مرتبه خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثيره في الوحده- و التفصيل في الإجمال كما أن المعقولات المفصله مقام الوحده في الكثيره و الإجمال في التفصيل للعاقل و المصنف قدس سره لم يرد إلا- هذا إذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين في الموجودات الخارجيه و هي وحده الوجود و كثره الموجود لتطابق العوالم و هو قدس سره متحاش عنها و أما البراهين فمنها أن المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فإن كليات الجواهر جواهر و الذاتي لا- يختلف و لا يتخلف و القيام الحلولي في الصور الخياليه باطل على التحقيق فكيف في الصور العقلية و منها أنه قد مر أن إدراك الكليات مشاهده العقول من الطبقة المتكافئه- و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه و للنفس إضافه شهوديه إشاريه إليها و كل مجرد عاقل و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي و البياض هو الأبيض الحقيقي و هكذا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل و مع ذلك تسمى عقلا- باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوه حيث كان المعقول بالقوه و عقلا- بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أى عاقل و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصله على النفس و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقدا له بل واجد إياه بنحو أعلى و هذه مقدمه برهانيه بل يمكن ادعاء البدهاه فيها- و هذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذي هو الملكه- أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدى واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان و الخارجى كالمتمكن فكذلك الذهنى عين مرتبه من مراتب الذهن أى النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهنى فهذه سته براهين على هذا المذهب- و قد أيدته الأذواق ٣٢١ و نعم ما قال المولوى- أى برادر تو همن اندیشه ای ما بقى تو استخوان و ریشه ای ، س ره

لمعروض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلك العرض (١) إذ ليس الحاصل فى تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شىء و حصول الصور الإدراكية للجوهر الدراك أقوى فى التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعىة فى تحصيل المادة و تنويعها و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التى لأجلها قد تحاشى القوم- كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيره مجال شك و اضطراب فى هذا المطب بتوفيق الله العظيم

### فصل (٨) فى تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

#### [أدله المانعين لذلك]

اعلم أن الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر على إبطال ذلك القوم غايه الإصرار و استبعد ذلك غايه الاستبعاد

---

١- هذا بناء على ما ذهب إليه الجمهور أن وجود الأعراض مباينه لوجود موضوعاتها منفكه عنه و أما بناء على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها- كما صرح به فى بعض ما استدل به على الحركة الجوهرية فالمسأله من نظائر مسأله اتحاد العاقل و المعقول، ط مد

و نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته و احتجاجاته على ذلك و تشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورته عقليه صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هولي مشتركه و تجدد مركب لا بسيط.

و قال أيضا زياده تنبيه و أيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

و قال فيه أيضا و كان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثنى عليه المشاءون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه- و لا فرفور يوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفى الاتحاد بين شيئين مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحاله من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد

من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا.

و قال فى الفصل السادس من مقاله الخامسة من الفن السادس فى علم النفس من طبيعيات الشفاء و ما يقال من أن ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جمله ما يستحيل عندى فإنى لست أفهم قولهم إن يصير شىء شينا آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورته ثم يلبس صورته أخرى و يكون هو مع الصورة الأولى شيئا- و مع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصير بالحقيقه الشىء الأول الشىء الثانى بل الشىء الأول قد بطل و إنما بقى موضوعه أو جزء منه و إن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشىء شينا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشىء- موجودا أو معدوما فإن كان موجودا و الثانى الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شىء فالنفس كيف يصير صور الأشياء و أكثر ما هو بين الناس فى هذا هو الذى صنّف لهم إيساغوجى و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيله شعريه صوفيه يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التميز فى ذلك كتبه فى العقل و المعقولات و كتبه فى النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس- و يحليه و يزينه و يكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولانى و لو كانت النفس- صارت صورته شىء من الموجودات بالفعل و الصوره هى الفعل و هى بذاتها فعل و ليس فى ذات الصوره قوه قبول شىء (١) إنما قوه القبول فى القابل للشىء و وجب أن يكون

١- و لو كان فيها قوه قبول صورته أخرى لزم الانقلاب المستحيل و لم يحتج إلى الماده المشتركه و لم تكن الفعليات متعاندته و التوالى باطله فكذا المقدم أقول ما ذكره منقوض بالوجود المنبسط الذى هو فعل الواجب تعالى و فيضه المقدس و أمره الواحد كما قال و ما أمْرنا إلا واحِدَةً فإنه مع وحدته متحد بالماهيات المختلفه الإمكانيه و ليس فى ماهيه إمكانيه كالإنسان قوه قبول ماهيه أخرى كالفرس و لا تنقلب ماهيه إلى ماهيه و السر أن الوجود المنبسط ليس له وحده محدوده إذ له مراتب متفاوتة بالأشد و الأضعف و غيرهما و كذلك النفس الناطقه إذ لهما وحده حقه ظليه أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ و إن قال الشيخ إن كل وجود متحد بماهيه مباين لوجود آخر متحد بماهيه أخرى و يكون تباين الوجودات حينئذ- بتمام ذواتها البسيطة إذ لا تركيب فيها كما مر غير مره لزم محذورات كثيره منها شبهه ابن كمونه و حينئذ يتبين شناعه البيئونه و لا يبقى توحيد كما لا يخفى و لهذا أول بأن الحكم بالبيئونه على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الماهيات لا بالذات، س ره

النفس حينئذ لا- قوه لها على قبول صوره أخرى و أمر آخر و قد نراها تقبل صوره أخرى غير تلك الصوره فإن كان ذلك الغير أيضا لا- يخالف هذه الصوره فهو من العجائب- فيكون القبول و اللاقبول واحدا و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله هي الصوره المعقوله قد صارت غير ذاتها و ليس من هذا شىء بل النفس هي العاقله و العقل إنما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صوره هذه المعقولات في نفسها و لأنها في النفس تكون معقوله فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا في أنفسنا نعم هذا في شىء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه و كذلك العقل الهولاني- إن عني به مطلق الاستعداد للنفس و هي باقيه فينا أبدا ما دمنا في البدن و إن عني بحسب شىء شىء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه

### [مقدمه الجواب]

أقول و الذى يجب أن يعلم أولا- قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود في كل شىء هو الأصل في الموجوديه و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو- ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفه إلى غايه كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته.

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثه- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

و هذا لا شك فى استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

و الثانى أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيه من الماهيات عين مفهوم آخر- مغاير له أو ماهيه أخرى مغايره لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا و هذا أيضا لا شك فى استحالته فإن المفهومات المغايره لا يمكن أن تصير مفهوما واحدا- أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضروره أن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل و يصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- و المعانى متغايره لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجوديه.

و الثالث صيروره موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلى و ماهيه كليه بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له فى وجوده(١) و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعانى المعقوله التى وجدت متفرقه فى الجماد و النبات و الحيوان- يوجد مجتمعه فى الإنسان الواحد.

لا يقال هذه المعانى الحيوانيه و النباتيه و الجماديه إنما وجدت فى الإنسان- بحسب كثره قواه لا بحسب قوه واحده.

لأننا نقول بل بحسب صورته ذاته المتضمنه لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركه و المحركه يفيض على ماده البدن و مواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه و ذاته الحقيقيه و تلك القوى كلها فروع ذلك الأصل و هو حس الحواس

١- و ذلك فى الجوهر المجرد النفسى لإعداد حركات فكرية و إلقاء خواطر ربانيه و ملكيه كإشراقات العقل الفعال فإذا عقل الوجود المطلق البسيط المبسوط تحول وجوده إليه و كذا إذا عقل أنه الحياه الساريه و النور المنبسط و أنه العلم و الإراده و العشق فى غيرها لست أقول يتحول إلى بوجودها النفسى الذاتى بل إلى بوجودها الرباطى و إشراقها العقلى بعد أو قرب و لا أقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهيمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس و الوجودات المتحول ثابتة فى صقع العقل الفعال و النفس تترقى و تتحد بها لإعداد ذكرناه، س ره

و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذى أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصله- و سينكشف لك فى هذا الكتاب أن العقل الفعال فى أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى الكليه التى تكون موجوده فى صور المكونات التى فى العالم و بالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد.

### [الجواب عن الأدله]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور فى الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعدده بحسب المعنى- موجوده بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الإنسان و كذا دليله العام المذكور فى الشفاء فإن قوله إذا صار الشىء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشىء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثانى الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا- موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحاله فى كون معانى متغايره موجوده بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معانى متغايره لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانيه مع بساطته جوهر موجودا- عالما قادرا محركا سميحا بصيرا حيا بل الذات الأحديه الواجبيه التى هى مصداق جميع المعانى الكماليه و الصفات الحسنى الإلهيه بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيشه فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذى ذكره فى الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شىء إلا ما هو أمر عدمى - كما اعترف به الشيخ فى فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشىء من شىء - حيث قال هناك إن كون الشىء من الشىء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى كالصبي إنما هو صبي لأنه فى طريق السلوك إلى الرجلىه مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا أيضا أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوه بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهه ماهيته و لكن من جهه حامل ماهيته و إذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذى يقارن القوه مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورته المائيه و يحصل لها صورته الهوائيه و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح فى أن كون الشىء من شىء قد يكون بحيث قد صار الشىء الأول بعينه متحدا بالثانى و هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمى كون الشىء من الشىء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصير ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانيه - من مبدأ كونها بالقوه فى كل إدراك حتى الإحساس و التخيل إلى غايه كونها عاقلا بالفعل فى أكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصير بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شىء من الأشياء التى لم يكن صادقا عليها فى أوائل



الفطره حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنه فى بطون الأمهات فى درجه واحده من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنما الاختلاف فى عوارض غريبه لاحقه للوجود الذى لها نعم لو قيل (١) إن هذه الكمالات الوجوديه- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانيه و ماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زياده الوجود على الماهيه كما ذكر مرارا ليست إلا- بحسب التصور و المفهوم لا- بحسب الحقيقه و الكون فإن الوجود هو الأصل فى التحقق و الماهيه تابعه له و قوله و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شىء من مقوماته و لا- من وجود ذاته إلا- ما يتعلق بالنقص و العدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد فى تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفه وجوديه إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شىء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هوى مشتركه و تجدد مركب لا بسيط.

قلنا قد مر أن الذى قد بطل كان أمرا عدما من قبيل القوه و الاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه فى معنى كون الحركه فى مقوله و أن أى المقولات يقع فيها الحركه من إثبات فرد تدريجى الوجود لمقوله الكيف و الكم (٢)

- 
- ١- يفرق بين الذات وجودا و الذات ماهيه فيقال إن هذه الكمالات زائده على ذاتها ماهيه لا على ذاتها الوجوديه كما يقال فى العقول المفارقة إن كمالاتها كعلمها و إرادتها و قدرتها و غير ذلك عين ذاتها أى وجودا إذ لا حاله منتظره لها و زائده على ذاتها أى ماهيه لا وجودا إذ الماهيه من حيث هى أينما كانت ليست إلا هى، س ره
  - ٢- هو الفرد المتصل الذى من مبدأ الحركه إلى منتهاها فإن للمقوله التى فيها الحركه ثلاثه أصناف من الأفراد أحدها هذا و هو تدريجى زمانى من السكون إلى السكون- و الثانى أفراد زمانيه هى أبعاض ما فيه الحركه المنقسم إليها قسمه وهميه و الثالث أفراد آنيه و هى التى يقال إن للمتحرك فى كل آن من آتات زمان الحركه فرد غير الفرد الذى فى آن القبل و غير الفرد الذى فى آن البعد و معلوم أن الصنف الأول هو الفرد الواحد- الذى فى عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال و النقص فى الوجود و يصدق عليه مفاهيم مختلفه، س ره

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضه في زمان حركته الاشتداديه موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآتات و تركيب المسافه و الحركه من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالتة في مباحث الجزء فلا محاله لتلك الحرارة الاشتداديه وجود واحد مستمر و له في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبه من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفه كما بيناه و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفه متحده في الوجود بمعنى أنها منتزعه مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعه مفهوما عن موجودات كثيره إنما المحال اتحاد حراره أخرى بالفعل مع حراره أخرى بالفعل و كذا صيروره ذاتين موجودتين ذاتا واحده موجوده لأن كل وجود بالفعل له تعيين خاص بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعيين بعينه ذلك التعيين بعينه و كذا كل ماهيه لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهيه أخرى لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا- ذاتيا أوليا كيف و كل ماهيه من حيث هي ليست إلا هي- و أما كون الماهيات المتعدده بحسب المعنى و المفهوم موجوده بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهيه الواجب و الممكن و القوه و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجوده بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضى هيولى مشتركه.

قلنا نحن لا- نمنع أن يكون لمثل هذا الشئ ء المتبدل وجود ذاته فى الاستكمال تعلق ما بجوهر مادى واقع تحت الحركة و الزمان(١) و أما قوله و تجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجى فى ذاته لأن كل وجود صورى لا تركيب فيه خارجا سيما الذى قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجى المركب منه و من المادة البدنيه فهو مسلم و لا انتقاض فى ذلك و أما الحججه الخاصه الأخرى التى ذكرها فى الشفاء فقوله لو كانت النفس- صارت صورته شئ ء من الموجودات بالفعل إلى قوله و قد نراها تقبل صورته أخرى.

قلنا فى تحقيق هذا المقام إن النفس فى أول ما أفيضت على ماده البدن كانت صورته شئ ء من الموجودات الجسمانيه(٢) فكانت كالصور المحسوسه و الخياليه لم يكن فى أول الكون صورته عقليه لشئ ء من الأشياء كيف و من المحال أن يحصل من صورته عقليه و ماده جسمانيه نوع جسمانى واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك ماده إذ ذاك عندى من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود ماده القريبه للشئ ء من جنس وجود صورته إذ نسبه الصوره إليها نسبه الفصل المحصل- للجنس القريب إليه فالنفس فى أوائل الفطره كانت صورته واحده من موجودات هذا العالم إلا أن فى قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرىج فهى أولا صورته

١- أى ماده بمعنى المتعلق، س ره

٢- أى صورته نوعيه له فكانت كالصور المحسوسه بل أنزل منها فى الفعلية لقبول النفس التحولات الاستكماليه دونها لتأبيها و تعصيتها عن القبول و لذا قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا و إن كان ذلك القبول و هذا الضعف خيرا من تلك الفعلية بكثير و لا يخفى أن ظاهر جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصوره فى كلام المصنف قدس سره هى الصوره النوعيه و فى كلام الشيخ الصوره المعقوله بدليل كلمه صارت و كلمه حينئذ و كلمه أيضا- لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ و ما هو مفهومه بجريان المناط و هو أن النفس قبل أن تعقل شيئا صورته و الصوره تأبى عن قبول صورته أخرى أجاب بما أجاب، س ره

شىء من الموجودات الجسمانيه و فى قوتها قبول الصور العقليه و لا منافاه بين تلك الفعلية- و هذا القبول الاستكمالى لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشىء من شىء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسله الطويله و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسله العرضيه كما فى المعدات فالصوره النفسانيه الحسيه كماده للصوره الخياليه و هى كماده للصور العقليه و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدريج صائره إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحاً أيضاً. فقله ليس فى ذات الصوره قوه قبول شىء .

قلنا لا نسلم بل جهه القبول مضمينه فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط (١).

قوله إنما القبول فى القابل للشىء .

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشىء كالمتمصل إذا صار منفصلاً و الماء إذا صار هواءً و أما القبول بمعنى قوه الاستكمال فالشىء الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فى الكماله و بالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجى للشىء و قد يكون مصحوباً للعدم الذهنى له و الأول شأن الماده القابله (٢) و الثانى شأن

١- و فى الحقيقه هذا القبول الاستكمالى الذى هو غير مصاحب للعدم الخارجى المقابل ليس قبولاً بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده و لو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما فى القبول الذى فى الملزوم و اللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعلية لفعلية و مع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه، س ره

٢- الأول فى الخلع و اللبس و الثانى فى التغير الاستكمالى الطولى و كون الأول مصحوباً بالعدم الخارجى للشىء واضح و أما كون الثانى مصحوباً للعدم الذهنى فلأن الشىء هنا موجود و المفقود كماله المترقب و هو فى الذهن هذا إذا اعتبر عدم بالنسبه إلى ما بعد و يمكن أن يعتبر بالنسبه إلى ما قبل فإن المعدوم من الشىء ليس ذاته لأنه تغير استكمالى و لبس ثم لبس بل نقصه أو مفهومه بما هو ناقص و هو أمر ذهنى، س ره

الصورة المتعلقة بها(١) و أما الصورة البريئه من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورته موجوده بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانيه اتحادا في الوجود لأن المراد من صورته الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصوره لكل شئ لا تكون إلا واحده بسيطه لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيره كماليه و قد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيره كل منها إذا وجدت على حده فربما كانت صورته لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقوله فلكل منها صورته جسمانيه إذا وجدت في

١- أي من حيث التعلق بها فيه إشاره إلى أن القبول في الصورة للصورة الكماليه في السلسله الطويله العروجيه باعتبار التعلق بالماده و إلا فلا قبول و لا تحول في الصورة من حيث هي صورته كما قال و أما الصورة البريئه إلخ و لتعلق ما بالهيولى يتصح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعال في الكمال و منه إلى ما شاء الله بل الصور المحدوده المثاليه لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولى و من هنا ليست الآخره دار الترقى و الاستكمال و إن صار شاهدها و مشهودها أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا و شده الإقبال على العقبي فإن الدنيا مزرعه الآخره و الآخره دار الحصاد كندم أز كندم برويد جو ز جو لكن تصفيه كتصفيه الحبوب عن التبن و النخاله تجوز و الجواب الأوضح أن يقال نحن أيضا نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث الماهيه كيف و عرف الشيخ صورته الشئ بماهيته التي هو بها هو و الماهيه لا تصير ماهيه أخرى و الوجود يقبل الضعف و الشده و القبول المصحوب للقوه الانفعاليه موجود باعتبار ماده البدن و هيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف و العقل الهيولاني في النفس للمعقولات كالهيولى الأولى للطبيعيات و التزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرته الجواب، س ره

الخارج أعنى فى المواد الجسمانيه كانت صورته نوع مادى و إذا وجد المعقول منها فى عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلى لا يلزم أن يكون صورته ذاته (١) أو نحو وجوده العقلى بل معنى من المعانى المتحدته به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانيه الدنيه لأن الوجود العقلى وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحده الأجسام و ما فيها.

و قوله و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله إن كانت هى الصورة المعقوله- قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذى كان و قد صار أفضل و أشرف.

و قوله بل النفس هى العاقله و العقل إنما يعنى به قوتها التى بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات و لأنها فى النفس تكون معقوله فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا.

قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوه سواء أريد بها استعداد النفس (٢) أو ذاتها الساذجه (٣) عن صور المعقولات فى

١- أى وجود المعقولات إشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا- أن وجودها كنه ذات النفس و مقام اللطيفه الخفيه فوجودها الظهورى وجود المعقولات بلا تجاف، س ره

٢- فكما أن الموجود الحقيقى هو الوجود و الموجود المجازى المشهورى هو الماهيه- و الأبيض الحقيقى هو البياض و المشهورى هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقوله لا النفس التى عندهم موضوعها بل هى بالقوه فى معقوليتها لنفسها و لذا أجاب قدس سره فى كتبه عن إشكال كون العقل الهيولانى بالقوه فى كل المعقولات مع كونه عقلا لنفسه و معقولا لنفسه قبل كونه عاقلا- لأوائل المعقولات و ثوانيتها بأن عاقلته لنفسه أيضا قوه العاقله و إن كان علم بنفسه توهمى و خيالى، س ره

٣- إن قلت ذاتها الساذجه جعلها الشيخ عاقله قلت لا- بل العاقله عند ذاتها- من حيث الإضافه إلى المعقولات بحيث يكون الإضافه داخله و المضاف إليه خارجا، س ره

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شىء واحد بعينه قوه و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقوله عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفسانى الذى هو صورته كماله للحيوان البشرى اللحمى كان عاقلا لها و هو فى ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين - أما من جانب النفس فالذات العاربه من العقل كيف تعقل صور عقليه مباينه الذات لها خارجة الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشىء للشىء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم فى ظرف من ظروف الوجود أو فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شىء آخر له فى ذلك الظرف أو العالم ضروره أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلى للموجود فى عالم العقل فإن الوجود العقلى الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشىء إلا و له فى ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوه و هو الصور الماديه لا- يثبت إلا- لمعقول بالقوه كالأجسام و المقادير التى هى ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقوله لا يثبت لها صورته من العقلات- اللهم إلا بالقوه كالصور الخياليه و الوهميه قبل أن أشرفت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلك الصور العقليه (١) فقد علمت بالبرهان الذى ألهمنى الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هى معقوله الهويات فى ذاتها سواء وجد شىء فى العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هى مع قطع النظر عن تلك النفس معقوله فهى فى حد ذاتها عاقله لذاتها فلا محاله كانت النفس متحده بها و هذا هو المطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصبرين فى إنكار القول باتحاد العاقل

١- حاصله أن تلك الصوره العقليه و إن كانت عقلا بالذات إذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم إلا أن الصوره عقل لذاتها لا عقل للنفس العاربه، س ره

و المعقول فى سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب فى كتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحججه عليه فى الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدرى هل كان ذلك على سبيل الحكايه لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضائه نور الحق من أفق الملكوت و الذى ذكره المحقق الطوسى فى شرح الإشارات اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك و قد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول فى المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه فى صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وفقاً على الأوائل - لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولى البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين و شرح صدره بقوه العزيز الحكيم

### فصل (٩) فى قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

#### إشاره

فصل (٩) فى قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال (١)

#### [أدله المانعين عن ذلك]

إن المشهور فى كتب القوم من حكماء دوره الإسلاميه أن هذا المذهب أيضا كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا فى بطلانه أن العقل الفعال إما أن يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثير أو يكون ذا أجزاء و أبعاض - و الأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لأن المتحد بالعقل و لجميع المعقولات لا بد و أن يعقل كل ما يعقله و إن كان يتحد

١- اعلم أن للعقل الفعال وجودا فى نفسه و وجودا لأنفسنا إنما تتحد بوجوده لأنفسنا - لا - بوجوده فى نفسه لنفسه و لوجوده لأنفسنا مراتب لا - نهايه لها و إن كان ذاته بذاته واحده - فالتعدد فى ظهوره فإذن لا يلزم ما ذكروه من أنه يلزم أن يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال و أن يعلم كل نفس متحده به جميع ما يعلم نفس أخرى متحده به و لا ما ذكره الشيخ الرئيس، س



بعضه لا- بـكله وحب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن للحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهيه فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفه الحقائق غير متناهيه لأن المعقولات المختلفه الحقائق غير متناهيه- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهيه فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهيه- متحده بالنوع لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه كل منها غير متناهيه متحده بالنوع- و هذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهه أخرى و هو أن تلك المتحدات بالنوع لا- يتميز بالماهيه و لوازمها بل بالعوارض الممكنه الافتراق و ذلك لا يجوز إلا بسبب الماده و العقل الفعال مجرد عنها فأجزؤه أولى بالتجرد فهي غير متميزه بالعوارض فهي غير متكثره فالعقل الفعال بسيط و قد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب و إليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شىء دون شىء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كامله واصله إلى كل معقول.

### [تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذى قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة و التعليم لا بد و أن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفيه للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه و قد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنه- لا أيدينا الدائره فقط و بسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسأله و أمثالها طلب ملتجى ء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأينا العالم العقلى موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم و منه بدؤها و إليه معادها و هو أصل المعقولات و كل الماهيات- من غير أن يتكثر و يتجزى و لا أن ينقص بفيضان شىء منه و لا أن يزداد باتصال شىء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتى من ذى

قبل أن شاء الله تعالى و الذى يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صوله إنكار المنكرين - لاتصال النفس بذلك العالم فى إدراك كل معقول و يضعف به شدة استبعادهم إياه - عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقليه و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التى فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقوله و البرهان عليه مما أقمناه فى موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقوله ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجيه الخاصه بواحد واحد صارت مجتمعه واحده (١) فإن ذلك ممتنع فإن الماهيه الفرسيه لها وجود فى الخارج مع مقدار و وضع و لون و ماده و لها أيضاً وجود عقلى خاص مع لوازم و صفات عقليه يتحد معه فى ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهيه و أجزاءها بالوجود الخاص بها إما خارجاً أو عقلاً فكما أن لكل من النوعيات وجوداً حسياً يميز به أشخاصها و يتزاحم مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلى مخصوص - يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم فى ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً و من النبات شيئاً آخر جعلاً - و وجوداً بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات - الموجوده فى الخارج بوجودات متعدده متكثره عدديه و فى العقل بوجودات متكثره كثره عقليه موجوداً بوجود واحد عقلى هو بعينه جامع جميع المعانى مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحده العقول ليست وحده عدديه هى مبدأ الأعداد كوحده الجسم

١- أى صارت الأشياء شيئاً واحداً فإن المتعدد بهذا المعنى محال و ليس أيضاً معناه - أن الوجودات من غير أن تصير مجتمعه فى واحد كانت واحده حيث إنها كعكوس و أظلال لواحد فإن هذا معنى الوحده فى الكثره و كلامنا فى الكثره فى الوحده و هذا فى مقام الفعل و الظهور و كلامنا فى مقام الذات و الخفاء فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقوله و هو بوحده و بساطته يعادل الكل التى هى أيضاً ظهوراته و شئونه و هو رتقها و هى فتقه و هو أنها و هى نشره، س

مثلا و وحده السواد و اللون أو الحركة بل وحده أخرى و الفرق بين الوجودتين في المعنى أن هذه الوحده التي في الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير في الوجود و هذا بخلاف الوحده العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقه من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته و لا المجموع في اثنيته إلا كما تجد الأول في وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في شيء (١) فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صوره كل موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن

١- هذا قياس برهاني صورته هكذا صرف الوجود صرف الشيء و كل شيء لا ميز فيه أما الصغرى فواضح و أما الكبرى فلاستلزام الخلف لأن صرف البياض مثلا أي نفسه بلا شوب و خلط بغيره من الغرائب و الأجانب عن ذاته إذا فرض اثنين مثلا فإما أن يكون التعدد بالموضوع و إما أن يكون الموضوع واحدا و الزمان متعددا أو غير ذلك و على أي تقدير لم يكن ما فرض صرفا صرفا بل مخلوطا بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذي عقلته بالحدود و الحقيقة و الذي عقله زيد و الذي عقله العقل الفعال واحد و هو هما بعينه و هما هو بعينهما لا- أنهما أمثال كما ألزم الشيخ و غيره و إلا لكانت أفرادا فلم يكن كليا عقليا- و نقلنا الكلام إلى القدر المشترك بينهما و يتسلسل فكما أن إنصاف الأقطار متحده النهايات في المركز كذلك الخطوط الشعاعية المعنوية من العقول متحده في المعقول و كذلك المعلوم الحضورى من كل نفس فمدلول أنا لى كمدلوله لغيرى بعد التعريره من الطوارى، س ره

يوجد فيها معنى من المعانى العقلية كمعنى الفرس العقلى مثلا و قد قررنا أن المعنى العقلى الواحد بالحد و النوع دون الشخص و الوضع لا- يمكن تعدده بالوجود إلا- بأمر زائد على معناه و حده فالفرس العقلى الموجود فى العقل الفعال و الفرس العقلى الموجود فى النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقه بل من جهة زائده على الحد و الحقيقه فما فى النفس و ما فى العقل الفعال- من الفرس العقلى أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورته عقليه أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شىء من هذه الجبهه لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورته عقليه اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجبهه و لما كانت المعانى كلها موجوده فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هى مما يصح أن يوجد فى أشياء متفرقه فكما لا- يلزم من صيروره تلك المعانى متكثره الوجود فى مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثره و التجزئه- فكذلك لا- يلزم من اتحاد النفوس الكثيره من جهة كمالاتها المتفننه بالعقل الفعال- تجزيه العقل الفعال و لا- يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيله- و من أشكال عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحده العقلية(١) و قياسها على الوحده العديده أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور و الأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض و ذلك لأن وحده الحيوان وحده مرسله و الوحده المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و كذلك

١- فإنها وحده حقه ظليه أ لَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ فالعقل الكلى موجود ذو شئون- فكل تعين معقول شأن ذاتى له فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى- و الاتحاد بمعنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته أ لا ترى أن النفس علم و قدره و إرادته- و عشق بذاته لذاته و غير ذلك و كل نفس يعلم ذاته و لا- ينفك عن ذاته و مع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب و لا يعلم بالعلم، س ره

حال الوحده العقليه لا يأتى عن اجتماع المعانى الكثيره فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقليه

### [كلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحى التام- الذى فيه جميع الأشياء لأنه أبداع من المبدع الأول التام فففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا- حاجه البته لأن الأشياء التى هناك كلها مملؤه غنى و حياه- كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحده لا كأنها حراره واحده أو ريح واحده فقط بل كلها كيفيه واحده فيها كل كيفيه يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياه و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياه و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفه و عقول مختلفه إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض(١) و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا إلهيه- و بعضها ناطقه و بعضها غير ناطقه لبعدها عن تلك العقول الشريفه و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال فى العقول الأولى(٢) فالعقل الأول

١- مراده باختلاف حركات الحياه اختلاف حركات المواد و اختلاف الأمزجه و أما جعل الحركه هى الصدور و الجهات هى الجهات الفاعليه من الوجوب و الإمكان و نحوهما- كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعى فى المعاليل لا الشخصى و اختلاف العقول الناطقه و الإلهيه فى كلام المعلم ليس نوعيا و اختلاف الغير الناطقه معها- و فى أنفسها و إن كان نوعيا إلا أنه ليس من اختلاف الوجوب و الإمكان فى العقول الأولى العرضيه لأنها معلولات لها أ لا ترى أن نوع النفس الناطقه عندهم من رب نوعه أو من جهه واحده فى العقل الفعال و اختلاف أشخاصها من الجهات القابله من أمزجه المواد و اختلاف الاستعدادات ثم إن المراد بحركات العقل أعم من الحركات الفكرية، س ره

٢- أى لا يمكن أن يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للإنسان لا أنه لا يمكن أن يتعقل الإنسان إذ لا حجاب فى المفارقات و قد مر فى كلام المعلم المنقول فى مبحث المثل- أن كلها فى كلها كيف و كل منها يعلم الحق تعالى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- و سينقل فى مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسى ما يؤيد ما قلناه، س ره

إذا عقل شيئاً كان هو و ما عقله شيئاً واحداً(١) فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً و حياه نوعيه و كانت الحياه الشخصيه ليست بعادمه للحياه المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل - هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوه- فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل و إذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياه إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً و ذلك أن القوى الحيوانيه كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفعالها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القويه بدلاً عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياه فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا- يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه فى هذا الفصل إلا أن فى بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفله الناظرين فيها عنه و عدم تفتنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياه و العقل أراد به اختلاف الجهات العقليه التى فى العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشده و الضعف و اختلاف الحثيات الناشئه من جهه قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركه هاهنا

---

١- أى ما عقله من الصوره الكليه و هى معقوله بالعلم الحسولى للأصنام التى تحته- و حينئذ شاهد للمصنف و يؤيده قول المعلم عقلاً نوعياً أو المراد بما عقله هو النحو الأعلى من فعاليات أصنامه فيكون علمه بذاته بالعلم الحضورى علمه بأصنامه حضورياً و حينئذ لا شاهد فيه على اتحاد العاقل بالمعقول من غيره و قوله لا يعقل شيئاً لا عقل له أراد أن الجزئى الداثر ليس علماً له إذ يلزم التغير فى علمه، س ره

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهيه فإن الصادر من جهه الوجوب و الوجود غير الصادر من جهه الماهيه و الإمكان و أما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالى (١) القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هى على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانيه و ثوانيتها كالحيوانيه و ثوانتها كالنباتيه و قوله فإن ذلك محال فى العقول الأولى- أراد بها العقول التى فى الطبقة النازله (٢) و قوله و كانت الحياه الشخصيه ليست بعادمه للحياه المرسله أراد بالحياه المرسله ماهيه الحيوان و بالعقل المرسل صورتها (٣)

١- هذا يوافق ما قلنا من أن صدور هذه الأنواع و صورها العقلية من نفس ذوات العقول العرضيه التى فى الطبقة المتكافئه و أما الجهات التى قال بها المصنف قدس سره فهى من باب عله المعده إذ المراد بها ما فى العقول الطويله و أما القرب و البعد فيما هى من الطبقة العرضيه فمن جهه أن نسبه الأرباب إلى الأرباب نسبه الأصنام إلى الأصنام، س ره

٢- لأن لكل من أرباب الأصنام التى فى الطبقة المتكافئه مقاما معلوما فالذى هو عقل الفرس و ذو عنايه به لا يكون عقلا للبقر و ذا عنايه به و هكذا بخلاف العقول فى قوله أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل فإنها أعم مما فى الطبقة الطويله و ما فى الطبقة العرضيه، س ره

٣- لا- أرى وجها لتخصيصه الحياه المرسله بالكلية الطبيعى و العقل المرسل بالكلية العقلية المشترك بالفعل بل يجرى كلاهما فى كليهما و ليس المقصود فى كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الأول باتحاد الفرد بالكلية الطبيعى أو الكلى العقلية إن كانت من الأصول الموضوعه أن الكلى الطبيعى موجوده بعين وجود الشخص فهذا عندى نظير لاتحاد العقل الجزئى بالعقل الكلى أى الكليه بمعنى السعه و الحيطه الوجوديه و حاصل كلام المصنف قدس سره التفرقه بين ماهيه الحيوان من حيث التحقق بالحياه المرسله الطبيعه أى اللابشرط المقسم للتجرد و التجسم و غير ذلك و بين الكلى العقلية النوعى الموجود بالوجود التجردى الجمعى و بين العقل الخارجى الذى هو رب الصنم و اتحاد الثلاثه باعتبار اتحاد الحقيقه و الرقيقه و الماهيه و الوجود و كون الكلى العقلية بمشاهده رب النوع عن بعد، س ره

العقليه الكليه و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه فى الوجود فالماهييه من حيث هى يحتمل الكليه و الجزئيه و التجرد و التجسم- و غير ذلك من الأحوال و أما صورتها العقليه فهى لا محاله أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجوده أو المفروضه و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلى الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقليه و هى ليست بعادمه للعقل المفارق لأنها متحدته به (١) و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنويه التى هى قد تكون صوراً عقليه للأجزاء الخارجيه كالأعضاء المعقوله للحيوان- المعقول من رأس معقول و يد معقوله و رجل معقوله فإن حكم كل منها كحكم المجموع فى أنحاء الوجود كالمعقوليه و المحسوسيه (٢) و قوله فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوه فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوه و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوه كون الوجود

- 
- ١- أقول هذا تطويل المسافه و الأولى أن يقال العقل الكائن تجلى العقل الأول- الذى يازائه فى السلسله العرضيه و الذى هو رب نوعه و تجلى الشىء ظهوره و ظهوره هو بوجهه و أيضاً رب النوع كروح و النوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لأن النفس حادثه عند حدوث البدن أو بعين حدوثه و ليس المراد به الكون الرابط الذى فى القضايا و ليس عادماً للعقل الذى فى الطبقة المتكافئه لأنه متقوم به أولاً و متحد به أخيراً، س ره
- ٢- و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالعقول الكامله الولويه و بالجملة ما فى الإنسان الكامل و هذا أوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلى، س ره



الواحد مشتملا بوحده على ماهيات و معان كثيره قد يوجد فى موطن آخر بوجودات متعدده كثيره كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السواد الضعيفه بالقوه ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و فعليه محضه بلا قوه كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوه بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشئ ء الجسمانى المتخصص بالصفات الماديه و باقى ألفاظه واضحه لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكوره

### فصل (١٠) فى تزييف ما ذكره بعض المتأخرين فى معنى العلم

قال العلم و الشعور حاله إضافيه و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا- يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجه إلى ارتسام صوره أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافه(١) إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافه هى التعقل و أما

١- هذا سخييف جدا و كيف يكون الإضافه فى واحد بسيط كالمجردات و لا تغاير بالحيثيه كما يأتى و تغاير مفهومي العاقل و المعقول إنما هو فى ناحيه الصادق و المحمول- لا- فى ناحيه المصداق و الموضوع و فى كل موضوع يقال هل يكفى حيثيه واحده لصدق مفهومي أم لا- لا- كلام فى تعدد المفهوم فى ناحيه المحمول إنما الكلام فى المحكى عنه- و غايه ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافه فى التعقل أن لا علم للعاقل لذاته أو لغيره- إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صورته غيره و ذلك الالتفات إضافه و هذا أيضا باطل- لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققا لا العلم كيف و فى كل علم بغيره مضمن علمه بذاته و كل إرادته مراد مضمن إرادته نفسه و على ما ذكره يلزم أن لا بقاء لعلم ما- إلا عند العلم بالعلم ثم إن العلم بالعلم أيضا ليس إضافه بل نفس ذلك العلم بحسب المصداق، س ره

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورته أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبه المسماه بالعاقلية بينهما و على هذه القاعده استمرت الأصول المبنيه بالأدله فإن الحججه لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعه لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلاله على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافه زائده على تلك الصورة الحاضره و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غايه الركاهه أما ركاهه مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن الماده- ثم لا شبهه لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدره من الصفات الكماليه لكل موجود و ليس مجرد الإضافه صفه كماليه لشيء و أما ركاهه كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أى نوع من أنواع الإضافات(1) فإن مقوله الإضافه أيضا كسائر المقولات و عوالى الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتيه المحصله لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافيه بل في أكثر الأمور المتقرره اللازمه الإضافه كالقدره و الإراده و كالشهوه و الغضب و المحبه و الخوف و الألم و الرحمه و أشباهها فيقال مثلا الإراده حاله إضافيه و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المرید هو

١- و الإضافه المطلقه التى هى جنس الأجناس ماهيه ناقصه تحتاج إلى الفصول المقسمه مثل أن يقال العلم إضافه متخالفه الأطراف غير وضعيه انكشافيه كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار الممتد في الطول و العرض فقط- بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافه المطلقه بالبرهان إلا مجرد دعوى و لا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافه أو ارتفاع بعض الموانع لها فإن الإضافه لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما في علم الشيء بنفسه و في علم الشيء بالمعدوم- و هذا غايه القصور في البيان و كان الأولى عدم التعرض لقوله، س ره



لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشئ ء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شئ ء واحد.

أقول الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله فإننا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق فى ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا- لذاته و معقولا- لها من غير تكثر فيه- و لا حاجه إلى حيثه زائده على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ فى مقاله الثامن من إلهيات الشفاء فى الفصل الذى عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشئ ء معقولا- هو أن يكون فى ماده و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا- فالبرى ء عن ماده و العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثرة و ذلك لأنه بما هو هويه مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هويه مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ ء و العاقل هو الذى له ماهيه مجردة لشئ ء و ليس من شرط هذا الشئ ء أن يكون هو أو آخر بل شئ ء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن له ماهيه مجردة لشئ ء هو عاقل و باعتبارك أن ماهيته المجردة لشئ ء هو معقول و هذا الشئ ء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهيه المجردة التى لشئ ء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجردة هى لشئ ء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

لا يتضمن أن ذلك الشئ ء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس المتحرك و المحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرك يوجب أن يكون له شئ ء متحرك عنه بلا- شرط أنه آخر أو هو و كذلك المضافات نعرف اثنيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافة المفروضه فى الذهن انتهى قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ فى وحده جهتى العاقلية و المعقولية فى الذات المجرده التى عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إن الشئ ء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفه بالعاقلية هى بعينها الذات الموصوفه بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية(١) و الذى يدل عليه أن كل ما كان عباره عن حقيقه الشئ ء أو عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الدهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم على الشئ ء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا- و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشئ ء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكن تصور الشئ ء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد(٢).

- 
- ١- يعنى أن موضوع الصفتين واحد بعينه و أما الصفتان فهما أمران متغايران ماهيه و وجودا لانفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم و الإراده مثلا فينا حيث إن الذات الموصوفه بهما أعنى النفس واحده و هما ضميمتان زائدتان عليه، س ره
  - ٢- لا- يخفى ركاسته إذ على هذا كل متلازمين فى التصور واحد و هذا و إن أجاب عنه بقوله فأما قوله يستحيل إلخ إلا أن الغرض أنه لا يتوجه السؤال، س ره

فنقول إن للعاقليه حقيقه و للمعقوليه حقيقه فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهيه واحده حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهيه العاقليه عند الذهول عن المعقوليه- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايره لماهيه المعقوليه و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين فى موضع- ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركه فى الماهيه كانت تلك المخالفه حاصله فى جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشىء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمه لا يمنع من اختلاف المعلومات فإن العلم بالأبوه يلازم العلم بالبوه و إن كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشىء محركا فالعلم بالمحركه هناك يلازم العلم بالمحركه مع أنه لا- يلزم أن يكون مفهوم المحركه هو بعينه مفهوم المتحركه فظهر أن كون الشىء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التى عرضت لها إحداهما هى بعينها قد عرضت لها الصفه الأخرى و أما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثره خوضه فى الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشىء و وجوده و توهم أن المغايره فى المفهوم عين المغايره فى الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتيه الكماليه كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحده و هويه واحده و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقه واحده بلا اختلاف جهه لا فى العقل و لا فى الخارج و لا- بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهه فى أن ذاتيات الشىء مفهومات كثيره و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد سيما فى البسيط الخارجى و إن كانت فى ظرف العقل متعدده فعلم أن كون بعض المفهومات متغايره فى موضع لا يقتضى

تغيرها في الوجود في موضع آخر و لم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتيه في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفه بها و ذلك يقتضى التركيب في الذات الأحديه الإلهيه و أيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقوليه و بين الأبوه و البنوه فكما جاز عنده اتصاف الشىء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغير الوصفين في الهويه و الذات فليجز عنده كون الشىء أباً لنفسه و ابناً لنفسه و كذا الحال في كون الشىء محرراً لنفسه و متحرراً عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايره بين الطرفين مفهوماً و ذاتاً و ماهية و وجوداً فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشىء الواحد لا يمكن أن يكون محرراً لذاته و لا أباً لذاته و لا معلماً لذاته و قد جوزوا كون الشىء الواحد عاقلاً لذاته معقولا- لذاته و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغير المفهومات لا يقتضى تغيرها في الوجود- فجاز أن يكون هويه واحده بسيطه بجهه واحده بسيطه مصداقاً لحمل معانى كثيره- و صدق مفهومات كثيره عليها من غير أن يتلحم بذلك وحده ذاته و وحده جهه ذاته- و في كل موضع حكموا بتغير الجهه و اختلاف الحثيه في اتصاف الشىء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوه و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحده و الكثره فلم يحكموا بتكثير الجهه هناك بمجرد مغايره المفهومين في المعنى و الماهيه بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقيناً أن لنا قوه نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوه التى نعقل بها هذه القوه هى هذه القوه نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوه أخرى فيكون لنا قوتان قوه نعقل بها الأشياء و قوه نعقل بها هذه القوه- ثم يتسلسل بها إلى غير النهايه فيكون فينا قوه نعقل الأشياء بلا نهايه بالفعل فقد بان أن نفس كون الشىء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شىء ذلك الشىء آخر- و بهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شىء آخر

وقال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا يوجب اثنييه في الذات و لا اثنييه في الاعتبار فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الغرض المحصل منهما شىء واحد انتهى.

فقد ظهر و تبين أن الموجود الصورى المجرى عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا- اعتبار صفه أخرى أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعاني كلها موجوده بوجود واحد لا- أنها ألفاظ مترادفه كما توهم في صفات الله أنها مترادفه الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينيه الصفات للذات و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشىء عين المجهول و كذا الكلام في باقى صفاته فإنها معلومه المعاني لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومه بالكنه إلا لذاته و ذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينيه هذه المفهومات كما في الحمل الذاتى الأولى و ذهوله عن أن مرادهم من العينيه هو الاتحاد فى الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الألفاظ المترادفه- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك و أيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حاله إضافيه و ذلك يوجب كونها مغايره للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورته أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل و لذلك نحن لما بينا أنها حاله إضافيه لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفه مغايره للذات العاقله بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحه ما اخترناه فنقول إن إدراك الشىء لذاته زائد على ذاته و إلا- لكنت حقيقه الإدراك حقيقه ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالى باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشىء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورته مطابقه لذاته للبرهان المشهور(١) فهو إذن أمر غير مطابق



لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافه إلى ذاته فذاته(١) إنما صارت معلومه لأجل تلك النسبه فالعلم و الإدراك و الشعور هو تلك النسبه و إن لم يكن إليه نسبة و تلك الصوره غير مطابقه و لا مساويه فى الماهيه لم يصير ذلك الشىء معلوما- لأن حقيقته غير حاضره و لا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبه إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حاله نسبيه انتهى.

أقول و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى الشىء الذى به كمال كل حى و فضيله كل ذى فضل و النور الذى به يهتدى الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود أ ما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيْمَانِهِمْ أ ما تدبر فى قول الله سبحانه وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ و فى قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أ لم ينظر فى معنى

قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن

فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقه الإضافه التى لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقه الطرفين ثم الذى عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهيه الشىء و وجوده و قد نبهنا مرارا على أن للماهيه الواحده قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينه فى الهويه الوجوديه و قد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفه المعانى و جود واحد بسيط ذاتا و اعتبارا فقول له لو كان إدراك الشىء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقه الذات يكون حقيقه الإدراك و كل ما هو حقيقه الإدراك حقيقه الذات أقول فى الجواب إن أراد بالحقيقه الوجوده فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسده(٢) فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشىء لذاته و كلما تحقق إدراك الشىء لذاته كان ذلك الإدراك

١- الأولى أن يقال إن كان نسبه ثبت المطلوب و إن كان كشيح و غيره له نسبه إلخ- إذ لم يستوف الشق الذى هو مطلوبه فى دليله، س ره

٢- أى عكسا لغويا، س ره

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق و صواب و قوله و كان لا يثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمه فى الوجود بين الحقيقتين و إن أراد بالحقيقه الماهيه و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم و كذا الملازمه ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجرده فالمغلطه إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهيه و الهويه ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافه لو تأمل قليلا- و أحضر باله و تفكر أن هذه الإضافه التى سماها الإدراك- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاكه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافه لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا أن فى جميع الإضافات الواقعه فى نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودى(١) متقرر أولا- فى أحد الطرفين أو فى كليهما حتى توجد الإضافه و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافه و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفه زائده إذ الإضافه دائما غير مستقلة القوام و الماهيه(٢).

### فصل (١٢) فى حل باقى الشكوك فى كون الشئ عاقلا لذاته

#### قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حاله إضافيه

(٣) أو قلنا إنه

١- كالانعقاد من النطفه المخصوصه مع مواضعه الناس عليه فى إضافتى الأيوه و البنوه- و فى الإضافه العلميه التى يقول هذا القائل بها ليس منه عين و لا أثر كما فى الإضافه اللازمه للعلم على قول المحققين فإن الأمر الوجودى فيها نفس الصوره التى لها علاقه المطابقه فى الماهيه مع المضاف إليه، س ره

٢- كما فى الواجب تعالى، س ره

٣- قد حصر الإدراك فى الشقين فخرج علم المجرد بذاته و هو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صورى نورى فيشمل حضور المجرد لذاته إذ لا ظلمه و لا غيبه فيه من الحلول فى الهولى و التمدد الزمانى و المكانى و سائر الأغشيه، س ره

عبارة عن تمثيل صورته المدرك في المدرك أن الشئ ء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبه إنما تتحقق بين الشئين فالواحد لا يضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته و إن قلنا عبارة عن التمثل فالشئ ء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شئ ء بالفعل لشئ ء بل نقول العلم هو الوجود للشئ ء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشئ ء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره (١) و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافه الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبه بين الوجود و الماهيه مجازيه إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبه و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبتة في ظرف تحققها لا- في ظرف آخر (٢) فالنسبه إن كانت متحققه في الخارج كالأبوه و البنوه

١- هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل و المعقول أن معقولي شئ ء لشئ ء من فروع مسأله موجوديه شئ ء لشئ ء فوجود شئ ء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شئ ء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل أن يكون خارجا من وجود المعقول و هاهنا نكته يجب أن تنبه له و هو أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه و لغيره يوجب التباين بين القسمين و لازم ذلك أن يتمتع معقولي الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه و يمنع وجود ما هو كذلك لغيره اللهم إلا- أن يتحقق بينهما العليه و المعلولي فإن العله و إن كان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها و المعلول و إن كان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته كما أن له نوع وجود في علته هذا، ط مد

٢- هذا الذي ذكره ره في أمر الإضافة هو الحق الصريح الذي يقتضيه معنى التضاييف- و هو من أقسام التقابل بالذات و حكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات و عليه ينبغي أن يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذي ظاهره أن التضاييف لا يقتضى بذاته- امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شئ ء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج و إن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهرا، ط مد

و الكاتبيه و المكتوبيه أوجبت تغاير الطرفين فى الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا واحده و أما إذا كانت النسبه تحققها فى اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا فى ظرف النسبه و بحسبها و هذا القسم الثانى على وجهين.

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا فى الوجود الخارجى لكن لكل منهما ماهيه تخالف الآخر مخالفه يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصيه فى ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهيه و الوجود فإنهما مع اتحادهما فى العين كانا فى ظرف التحليل العقلى بحيث يكون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافه هذا العروض يقتضى تغاير الطرفين لا- فى الخارج إذ لا- عروض فيه بل فى ظرف العروض و هو التصور و هناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايقين.

و القسم الثانى أن يكون الطرفان لا- يتغايران أصلا لا- بحسب الخارج و لا- بحسب التحليل العقلى إذ لا- تركيب فى الشىء الموصوف بإضافه بوجه من الوجوه- لغايه بساطته كذات البارى جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدره أو له إرادته أو له حياه فإن هناك بالحقيقه لا نسبه و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شىء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدره و الإراده و الحياه و سائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضى أن يكون فيه صفه و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقه و لا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عينا و لا- ذهنا فكذلك فى سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفه و موصوفا و إضافه بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادته و ذلك لأن هذه المعانى توجد فى بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافه الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زياده شىء من الوجود- و كمالاته على ذات البارى فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفه بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى (١) لا- على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبه هناك مجازيه مرجعها سلب نسبه التركيب و الكثره عنه فكذا المغايره بين الطرفين مجازيه- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجرده عاقله لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج و لا في الذهن و ذلك لأن تلك الإضافة شىء يعتبرها العقل قياسا على عاقله شىء لغيره فهى بالحقيقه غير واقعه و الذى هو فى الواقع ذات بسيطه غير محتجبه عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن الماده عندنا (٢) فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما أن موجوديه الوجود لذاته لا توجب اثنييه فى الذات و لا فى حيثه الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايره لا فى الذات و لا فى الجهات و الحثيات بل بمجرد الاختلاف فى المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايره قد تتحد فى الوجود و الحقيقه فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيره كلها متحد فى الوجود فيه و إن كانت فى مواضع أخرى موجوده بوجودات متعدده فى الخارج أو بجهات مختلفه فى الذهن فالذات المجرده البسيطه لكونها مجرده عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صوره مجرده عن الماده- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صوره لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول و لكونها غير موجوده لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود برىء

- 
- ١- متعلق بقوله فيقال إلخ يعنى أن المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لا غير- كما أن المراد بالقيام بالذات فى الجوهر أيضا هذا المدلول الالتزامى لا مدلوله المطابقى- لاستلزام الاثنييه، س ره
- ٢- العلم محمول معنى و الوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا العقل هو الوجود المجرد و كل وجود مجرد هو العلم و إنما جعلنا العلم محمولا و الوجود المجرد موضوعا معنى لثلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى، س ره

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيره محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحده كثير من هذه المعانى النسبيه من غير استيجاب للكثيره و اقتضاء للمغايره فى الواقع بل فى نفس تلك المفهومات(١) فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

### قال صاحب التشيك قال الشيخ كون الشىء معقولا هو أن يكون ماهيته المجرده عند شىء و هذا أعم من كونها عند شىء مغاير لها

فإن الكون عند الشىء أعم فى المفهوم من الكون عند شىء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشىء حاله إضافيه و هى لا- تعقل إلا- بين الشئيين- أ رأيت لو أن قائلا- يقول المحركيه للشىء أعم من المحركيه للغير فيلزم صحه كون الشىء مغاير من الموجديه للغير فيلزم صحه كون الشىء موجد لذاته هل يقبل ذلك منه و هل يحكم بصحه قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحه كون الشىء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاك بمجرد تلك الأعميه بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشىء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعميه يثبت صحه كون الشىء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشىء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحه كون الشىء حيوانا لا يقتضى صحه كونه إنسانا نعم لا ينافى كون الشىء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاه و إزاله ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشىء يقتضى أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- و ينافى كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه فى الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافه لأن نفس مفهوم

١- فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير نور و لكونه فعلا عن علم و مشيه قادر و لكونه دراكافا فعلا حى و هكذا فى باقى الصفات الكماليه- للمجرد البسيط الواقعى الواجبى تعالى شأنه فتنزع من حيثيه واحده هى ذاته تعالى، س ره

المضاف لا- يقتضى إلا مغايره فى المفهوم مع مضايفه لا فى الوجود بل المغايره فى الوجود فى بعض المتضايقات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفه نفس الإضافه كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشىء - مبدأ لتغير شىء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشىء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا- بد و أن يكون مغايرا للمتحرك و الموجد و المفعول فى الوجود و الهويه- و لا- يكفى فيها المغايره فى الماهيه و المفهوم فقط بخلاف كون الشىء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين فى المفهوم مع الاتحاد فى الهويه و الوجود كما دل عليه البرهان و بالجمله الاتحاد بين العاقل و المعقول فى الهويه المجرده قد عرف بالبرهان لا بأن معقوليه الشىء أعم من معقوليه الغير و كذا المعانده بين كون الشىء عله و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العله و المعلول و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء (١) حيث قال العلم من جمله الأمور الإضافيه و الذات الواحده إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزله الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافه له من حيث إنها عالمه مخالفه للذات من حيث إنها معلومه فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافه للذات الواحده عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال فى كتاب المباحثات لكل شخص حقيقه و شخصيه- و تلك الشخصيه زائده أبدا على الماهيه على ما مضى ثم إن كانت الحقيقه مقتضيه لتلك الشخصيه كان ذلك النوع منحصرًا فى ذلك الشخص و إلا وقعت الكثره فيه- و لا شك أن تلك الحقيقه مغايره للمجموع الحاصل من تلك الحقيقه و تلك الشخصيه- و لما تحقق هذا القدر من التغير كفى ذلك فى حصول الإضافه فيكون لتلك الحقيقه

١- أى على ما ذكرناه من النسب المجازيه فى علم الموجد بذاته و أن ظرف التغير بين الطرفين بعينه ظرف النسبه لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تغاير حقيقى، س ره

من حيث هي إضافة العالميه إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلوميه إلى تلك الحقيقه.

أقول إنى ما رأيت نسخه المباحثات و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ (١) و ذلك لأن العالميه و المعلوميه بالذات صفه الوجود لا- صفه الماهيه من حيث هي و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود و وجود الشئ ء يتقدم على الماهيه و على إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهيه الشئ ء إلى الشخص الذى هو فى مرتبه الوجود بعد وجود تلك الماهيه فلا يضاف تلك الماهيه إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصله للذات الواحده الشخصيه إلى نفسها من جهه واحد فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفه وجوديه فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهيه المتحصله به و الصوره بالقياس إلى الماده المتقومه بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف فى ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها فى الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

١- لعدم استيفاء جميع أقسام التشخص إذ التشخص قد لا يكون زائدا على الحقيقه- كما فى الواجب تعالى و أيضا فيما كان نوعه منحصر فى شخص لا يكون اقتضاء التشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء و لا عليه فيها إلا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر و أما قوله قدس سره و ذلك لأن العالميه و المعلوليه بالذات إلخ فمتوجه إلى قوله و لما تحقق إلخ و ظاهر كلام المصنف قدس سره أنه قول الشيخ لتصحيح الإضافة فى قولنا ذاتى و ذاتك و نحوهما لا تصحيح إضافة عاقله المجرى ذاته بأن الموصوف بالعالميه- طبيعه النفس و الموصوف بالمعلوميه هو الطبيعه المحفوفه بالتشخص فإنه من تصرفات ذلك القائل كما يصدقه الحدس الصائب و يكذبه الشفاء و الإشارات، س ره



## فصل (١٣) فى أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعه إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشئ ء الموجود فى المادة الحاضره عند المدرك على هيئات مخصوصه به محسوسه معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات (١) لا- ينفك ذلك الشئ ء عن أمثالها فى الوجود الخارجى و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورته ذلك الشئ ء لا- نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث فى الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوه على مرتبه واحده و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل فى الحس صورته متجرده عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصوره تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشئ ء مع الهيئات المذكوره لأن الخيال لا- يتخيل إلا- ما أحس به و لكن فى حالتى حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئى محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافه إلى الأمر الشخصى و التعقل هو

١- استعمال لفظ البعض لإخراج مثل الجده و أن يفعل و غير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك و إلا فالخمسه المذكوره مشتركه فى أن خصوصياتها ينفك ذلك الشئ ء عنها- و مطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فإنه و إن أمكن انفكاك الألوان و الطعوم و الروائح و نحوها عنه بالتبدل إلى الإشفاف و التفاهيه مثلا إلا أنه لا ينفك عنه مطلق الكيف- كالكيفيات الملموسه و منها الميول و الكيفيات المختصه بالكم و منها الشكل و أما عدم مشاركه غيره واضح حتى فى المتى فإن الزمان و إن كان مشتركا إلا أن متى كل واحد ليس مشتركا لأن هيئه محاطيه كل واحد للزمان هى متاهه مخصوصه، س ره

إدراك للشئ من حيث ماهيته و حده لا من حيث شئ آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك و كل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آله الإدراك و اكتناف الهيئات و كون المدرك جزئيا و الثانى مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولين و الرابع عن الجميع و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمى و العقلى ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة(١) إلى

١- مراده بالجزئى الخيالى و الحسى الطبيعى لا المعنى الجزئى و قد أصر قدس سره على هذا القول و تصلب فيه فى أكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب أيضا و مفاتيح الغيب و غيرهما و عندى أن هذا بظاهره منه قدس سره غريب لأنه مبنى على أن يكون العداوه و المحبه و نحوهما غير منتشره الأفراد بل و لا نوعها منحصرافى فرد و هذا من العجائب- لوضوح أنها منتشرة الأفراد بحسب تعدد القوى النزوعيه التى فى الحيوانات و بحسب اختلاف الأوقات و الموضوع من جملة المشخصات و إلهيات المكتنفه بالنفوس ذوات الشوق و النفور أيضا منها و كذلك الأزمنه من أمارات التشخص عنده و تشخص كل بحسبه و إذا كان للمحبه و الميل و الإراده و غيرها من المعانى جزئيات و العقل أجل من إدراك الجزئى المعنوى لأن شأنه إدراك الكليات و الحس أدون و كذا الخيال من نيل المعنى الجزئى- فلا يكون مدركه إلا الوهم و المدرك إنما يكون ثلاثة الحس المشترك الذى كمرآه ذات و جهين إلى الداخلى و الخارج و الوهم و العقل لكونه مضافا للمدرك و هو ثلاثه المعنى الكلى و المعنى الجزئى و الصورة اللهم إلا أن يقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فإن مبدأ الغلط و الشر ليس متأصلا فكما أن الشر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض- فالخطأ و الغلط معلول العقل بالعرض و دأبه و ديدنه قدس سره أنه فى كل مسأله ناظر طرف القلب إلى التوحيد إن قلت يقول المصنف قدس سره فى الحيوانات الصامته قلت أرباب أنواعها بدل عاقلتنا كما فى إدراك بعض الغرائب فإنها بإلهام الملك عند أهل الشرع- و باعتبار الاتصال برب النوع عند الإشراقيين و بإدراك العاقله التى لها عند التناسخيه، س ره

الجزئى و عدمها(١) فبالحقيقه الإدراك ثلاثه أنواع كما أن العوالم ثلاثه(٢) و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه و كل إدراك يحصل به نزع(٣) لحقائق الأشياء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد فالصوره المحسوسه منتزعه عن ماده نزعا ناقصا مشروطا بحضور ماده و الصوره الخياليه منتزعه نزعا متوسطا و لهذا تكون فى عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصوره العقليه منتزعه نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذه عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج فى تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعانى هى التى من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذنا من المبدأ الأول- إلى العقول التى هى الملائكه المقربون إلى الأنفس التى هى الملائكه بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هيئه الكل و طبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و كذا ما كان بذاته صورته خياليه فلا يحتاج النفس فى تخيله إلى تجريد- و هى الصوره التى إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا و ملكا كبيرا عريضا

- 
- ١- لا ينال الوهم كل صورته عقليه مضافه إلى الجزئى كالإنسان و الفرس و السواد و البياض مثلا و إنما ينال أمورا جزئيه موجوده فى باطن الإنسان كالمحبه و العداوه و السرور و الحزن و لا مانع من نسبه إدراكها إلى الحس المشترك كما سيأتى فى سفر النفس و مجرد تسميتها معانى فى مقابل الصور المدركه من طريق الحواس الظاهره لا يوجب مباينه نوعيه فى الفعل حتى يحوج إلى إثبات قوه أخرى فالحق إسقاط الوهم من رأس- و إسناد فعله إلى الحس المشترك، ط مد
  - ٢- الإحساس و الخيال و العقل و الحق أنه نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم- فإن حضور ماده المحسوسه و غيبتها لا يوجب مغايره بين المدرك فى حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو كون الصوره أقوى جلاء عند النفس مع حضور ماده و ربما كان المتخيل أقوى و أشد ظهورا مع عنايه النفس به، ط مد
  - ٣- فللعقله من هذه الجهه عزرائيليه كما أن لها من جهه إحيائها النفوس الميته- الجاهله بالتعليم إسرائيلىه و جبرائيليه و نحو ذلك لأن الإنسان كلمه جامعته فيها كل الكلمات، س ره

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبه التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاه بين تعقل شيء و تعقل صفه أخرى معه و كذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخياليه إذ لا منافاه بين تخيل شيء و تخيل هيئه أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظللمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبه للأمر المغيبه لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعيه توجب احتجاب الصوره عن الإدراك مطلقا و كذا الكون في الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفه المراتب بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها ظللمانيه غير إدراكيه و أما الماهيات فهي تابعه لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تاره إنسانا شخصا ماديا و تاره إنسانا نفسانيا و تاره إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعيه العقليه التي لا يمكن فيها الكثره مع الاتحاد في النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذکور في كتب القوم و هو أن الصوره العقليه- من حيث حلولها في نفس جزئيه حلول العرض في الموضوع تكون جزئيه و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئيه غريبه لا ينفك عنها و هذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صوره مجردة عن العوارض الغريبه.

و قد أجب عنه في المشهور إن الإنسانيه المشتركه الموجوده في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلي (١) يقال له إنه علم

---

١- هذا المجيب عكس الأمر فجعل وصف العلم بالكليه و صفا بحال المتعلق أي المعلوم بالعرض و الصواب أن وصف العلم بها بالذات و وصف المعلوم بها بالعرض للعلم- وصف بحال المتعلق أي العلم لأنه وجود نوري محيط مبسوط بسيط، س ره

كلية لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلك العلم كلياً تعويلاً- على فهم المتعلمين و لم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورته مجردة كليه و رد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما(١) و لا هي فيهما معا(٢) لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أى من الإنسانيةين و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزءاً من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيشة إلا هي لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئية و لا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئية جزئية و مع الكلية كليه و مع الواحد واحده و مع الكثير كثيره و أما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورته واحده في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئية و من حيث إنها متعلقه بكل واحد واحد من الأشخاص كليه و معنى تعلقها(٣) إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعته صالحه لأن تكون

١- لأن الإنسانية الكلية متناولة و التي في كل منهما ليست بمتناولة، س ره

٢- أى ليست الإنسانية الكلية الإنسانية التي فيهما معا و لا في كل الأناسى أى الكل المجموعى لأن الموجود من الإنسانية في أحدهما لا يكون نفسهما أى لا يكون مجموع الإنسانين و الإنسانية مجموع الإنسانين فأحدهما ليس إنساناً ثم الأولى في الرد أن يستفسر عن المجيب بأن المعلوم الكلى إن كان في الخارج فأما الكل الأفرادى من الإنسانية و المجموعى و أما الماهية من حيث هي و يبطل كلاهما بما ذكر و إن كان في الذهن- و فرق بين الحاصل في الذهن و القائم به كما ذكره الفاضل القوشجى فيبطل بما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره

٣- و لما كان تفسير الكلية بالمطابقه للكثيرين فيه إشكالات كما مر عدلوا عنها إلى الاشتراك و لما كان ظاهر الاشتراك أيضاً لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى فسروه بما ترى من أن الكلى إذا حصل في المواد كان عين الأشخاص و هي إذا حصلت في العقل كانت عين الكلى، س ره

كثيره و لأن لا تكون لو كانت فى أى ماده من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أى واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل فى عقله تلك الصوره بعينها فهذا معنى اشتراكها و أما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعه- التى انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعه عن اللواحق الماديه الخارجيه و إن كانت باعتبار آخر ملفوفه باللواحق الذهنيه المشخصه فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر و يدرك به شىء آخر و بالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلى و بين الكليه و الاشتراك بين كثيرين (١) و قد علمت منا أن الصوره العقليه غير حاله فى الذهن حلول الأعراض فى محالها- حتى تصير متشخصه بتشخص الذهن و بالهيئات المكتنفه بالنفس إذ النفس ما دامت مقيده بهذه الهيئات النفسانيه لا يمكن أن تصير عاقله بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجوده بالوجود الطبيعى أو بالوجود النفسانى قوه العاقله و المعقوليه لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود (٢) و صار وجودها وجودا آخر

- ١- حاصله أن الكليه و الاشتراك باعتبار سعه ذلك الوجود المحيط إحاطه الحقائق بالرقائق و استواء نسبتته إلى جميع أشخاصه فلا منافاه بين التشخص العقلى و الإحاطه و الاستواء المذكورين فافهم، س ره
- ٢- فإذا كيف يبقى موضوع النفس للصوره العقليه فضلا عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها إذ علمت أن التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فيتحول العاقل إليه و قد قلنا فى موضع آخر أن حق وصول المعنى إلى الغايه التحول و الفناء فيها و بدونه لا وصول حقيقه إن قلت إذا تحول و انسلخ النفس ترى النفسيه باقيه فكيف قلت لا- يبقى قلت لأنها ليست واحده عدديه أى محدوده بل واحده وحده حقه ظليه لوحده حقه حقيقه فإذا تحولت فى شأن بقيت فى شئون أخرى ثم هذا التحول فى العقل الهولانى لا فى مقامها الخيالى- لأنه صار بالفعل فى الصور الجزئيه الخياليه و كلما تحول عقلها الهولانى فى شأن بقى شأن آخر حتى صار عقلا بسيطا و ذلك لأن العقل الهولانى ذو مراتب كالهولى الأولى- فإذا تحولت الهولى الأولى كما قال المصنف قدس سره بالاتحاد إلى الناريه مثلا لا ينافى تحولها إلى الهوائيه و تتحول إلى الإنسانيه و لا تصادم كونها مكتسبه بصور العناصر البسيطه، س ره

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبه الشخصيات(١) و بالجمله الصوره العقليه لا يكتنفها الهيئات النفسانيه و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانيه من الشهوه و الغضب و الخوف و الحزن و الشجاعه و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد فى التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفه و المدركات منتقله من موضوعها المادى إلى الحس(٢) و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأه إلى نشأه و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوه فى الكل

### فصل (١٤) فى أن القوه العاقله كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا(٣) بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقه

- ١- إنما لم يقل و يتساوى نسبه إلى الشخصيات لأنه غنى عن الأشخاص و عند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب إليها بخلاف ما إذا لوحظ الأشخاص و نسب إليها الوجود فلا بد لها من الانتساب إليه لأنه بدها اللزم و هى ذوات حاجات إليه، س ره
- ٢- و لا عن موضعها العقلى بل النفس تترقى و تتصل بالعقل الفعال بل تتحد به و بمدركاته بعد طرح الكونين الحسى و المثالى،

س ره

- ٣- أى بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط، س ره

مصدقا لكل معنى معقول لكونه عقلا- بسيطا فعلا- لتفاصيل العلوم النفسانية(١) و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعى بتشخصاتها و سائر عوارضها اللا-حقه بقيت الحقيقة النوعية ماهيه متحده و حقيقه واحده(٢) و الثانى بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسى و الفصلى أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقه متحده- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهى تجسيمها بقوتها الخياليه للعقليات(٣) و تنزيلها فى قوالب الصور المثاليه و قيل بتميزها الذاتى عن العرضى و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهيه عن جنسها بالغه ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغه ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد فى الحس أمورا كثيره فى العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشئ بل يتغلغل و يغوص فى ماهيه الشئ و حقيقته و يستنسخ منها نسخه مطابقه لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها و أما الإدراكات الحسيه فإنها مشوبه بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

١- مثلا إذا علمت حقيقه السماء بأجناسه و فصوله و بأجزائه الخارجيه مادته و صورته الجسميه و طبيعته الخامسه و نفسه المنطبعه و نفسه الكليه بقدر الطاقه البشريه- أدرجت حقيقته بين جنبي وجودك و هذا أتم من إدراجك ما فى الحس من السماء، س ره  
٢- و كذا إذا حذفت عوارض حقيقه الوجود و هى الماهيات بقيت واحده، س ره  
٣- الصواب قول القائل فإن هذا عمل الخيال لا العقل بل من الأغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعقله فالعقله تعقل البساطه التى هى مقتضاه للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطه و هى تعقل النور الحقيقى نور الأنوار القاهره و الأنوار الإسفهبديه- و هو يتصورها بالنور الشمسى و هى تعقل الإحاطه الحقيقيه و هو يتصورها بالانبساط الكمى و قس عليه و بالحقيقه توحيد الكثير من شعب التحقيق و تكثير الواحد من شعب التدقيق- و يمكن أن يوجه كلامه قدس سره بأن مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير أسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل فى مقام الأسماء و الصفات جاءت الكثره و مثل تكثير العوالم المنزده- إذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات فى الصعود مثلا و مقام الجهاد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات إلى الإنسان و مقاماته ملحوظا فى الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه فى موضع آخر، س ره



## فصل (١٥) فى درجات العقل و المعقول

## قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثه

## اشاره

قالت الحكماء أنواع التعقلات (١) ثلاثه

## أحدها أن يكون العقل بالقوه

أى لا يكون شيئاً من المعقولات (٢) و لا له شىء من المعقولات حاصلًا بالفعل و لكن النفس تقوى على استحصال المعقولات و اكتسابها كلها و مراتبها فإن العقل الهولانى بالقوه عالم عقلى من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها و تحصل فيه صورته كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطره الأصلية عن المادة و ما هو بذاته غير معقول لأنه صورته فى ماده أو فى حس أو فى خيال- لكن القوه العقلية مجرد صورته عن المادة على ما أوضحتها الحكماء و سنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصله و قابله لها و العالم الصورى عالمان عقلى و عالم حسى و كل عالم حسى فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

- 
- ١- عد قوه التعقل تعقلاً إنما هو لأن قوه الشىء طليعه منه و لولاها لم يكن الشىء- و لم يتحول من أدنى إلى أعلى و هكذا إلى ما شاء الله تعالى و أما الشيخ فلم يعين القوه لكن قسم الملكة إلى قسمين كما يأتى، س ره
  - ٢- إذ تعقله لنفسه أيضاً بالقوه و إن توهم ذاته و تخيل كالنفوس الجاهله التى لا تقدر على تعقل ذواتها و تخيل ذواتها أولات وضع و جهه و نحوهما، س ره

لشى ء على ما هو عليه فذلك الشى ء فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورته الكونين فيصير بصوره عقله شبيها بالعالم العقلى و بصوره نفسه شبيها بالعالم الحسى فيكون فى ذاته ماهيه كل موجود و صورته فإن عسر عليه شى ء من الأشياء فإما لأنه فى نفسه ضعيف الكون غير صورى الوجود خسيسا شبيها بالعدم و هذا مثل الهيولى و الحركه و الزمان و القوه و اللانهايه و إما لأنه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجود ذلك الشى ء وجوده و يغلب نور ذلك الشى ء نوره و هذا مثل مبدأ الكل و العقول العاليه فإن كون النفس الإنسانيه فى الماده- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا فى طبائعها و ذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعه و استكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلى الذى هو صورته الكل عند البارى تعالى و فى علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقه فهذه القوه التى تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوه عالم عقلى من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول و مراتب القوه مختلفه كما و كيفا فقد تكون قريبه من الفعل و قد تكون بعيده و قد تكون بالقياس إلى الكل و قد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيره فى الحالين لا تعد و لا تحصى و للكل طرفان فمن شديد البلاده متناه فى الغباوه و خمود القريحه و من شديد الذكاء متوقد الفطره و هو القوه القدسيه التى يكاد زيتها يضى ء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

### و ثانيها أن تكون الصور العلميه النفسانيه الفكرية حاصله فى قوه خياليه

بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل (١).

### و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات

حاصله فيه بالفعل لا بالقوه- مقدسا عن الكثره و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

١- المراد بالثانى المعقولات المفصله التى فى العقل و هو أول الثلاثه فى كلام الشيخ إلا أنه لما كان الترتيب الزمانى الذى فى المعقولات بمعونه الخيال كما يأتى قال فى قوه خياليه أو المراد فى قوه عقليه خياليه أى منسوبه إلى الخيال مشوبه به، س ره

المعقولات على وجوه ثلاثه أحدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما- و الثانى أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضه عنه و ليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس فى وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعه واحده و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندك فى مسأله تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضر ك جوابها فى الوقت- و أنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ فى التفصيل و الترتيب فى نفسك مع أخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوه- لكن قوه قريبه من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا(١) بالفعل حاصل لا

١- و لأنه اشتباه بين العقل و الخيال و نفى للعام بنفى الخاص فحيث يرى أن الصور ليست فى الخيال يظن أنها ليست فى العقل كأن النفس ليست إلا الخيال فإذا ليست فيه فليست فى النفس و إذ ليست بنحو الكثره فليست بنحو الواحد و كل ذلك مغالطه بل الشيخ و غيره من المحققين ينبغى أن لا يلتزموا القوه فى الملكه حين الاشتغال بالأكل و الشرب إلا القوه بمعنى الشده فليشرح الأعضاء المعنويه للنفس بحس و خيال و وهم و عقل تفصيلي و عقل بسيط فالعالم علماء و عدم عالميه أربعة منهم لا ينافي عالميه خامسهم- سيما فيمن هو كأنه ليس إلا العقل المحض و قواه الجزئيه أسلمت على يديه أ لا ترى أنه لا يحتاج إلى تجشم كسب جديد كما عنده القوه و هذا العقل البسيط مظهر من لا- يشغله شأن عن شأن و لا يلهيه قول عن قول و النطق الحقيقى درك الكليات و المكالمه مع المفارقات كما قال النبى ص: إن فى أمتى مكلمين محدثين و هذا أحد وجوه تلاوه آيات الكتاب المبين دفعه واحده دهرية كما يؤثر عن العلى العالى ع- و هذا العقل مكانه الجبروت و زمانه الدهر الأيمن الأعلى و إن كان بحسب مقامه الصورى- فى عالم الطبيعه و مستعمل القوى و الطباع و لم يشغل المشاغل الذاتيه عن المشاغل الطبيعیه- و لم يتجاف عن ذلك المقام الشامخ من له مقام الاستقامه و التمكين و رؤيه الجزئيات مرأى لحاظ الكليات لا العكس و من لا يصدق بهذا فهو ممن نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ فيرى نفسه البدن أو النفس بما هى نفس و معلوم أنهما لا يتخيطان هناك و لا طيران فى تلك الأوجات فلا- يقبل فى نفسه و لا فى غيره. ٣٧١ء دانش نفست نه كار سرسريست گر بحق دانا شوى داني كه چيست ، س ره

يحتاج أن يحصله بقوه بعيدة أو قريبه فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل (١) فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل (٢) لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر من جهه ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشاره تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعه مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثانى - فترتب تلك الصوره فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكرى و الثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صوره بعد صوره لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوه العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعاله - و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقه مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس - فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس فى العقل المحض تكثر البته و لا ترتب صوره فصوره بل هو مبدأ لكل صوره يفيض عنها على النفس

١- أى علمه بنحو التفصيل التعاقبى أو علمه بالتشديد، س ره

٢- يعنى أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشيء الذى يشير إليه إشاره إلى أن كلمه هذا فى قول المجيب هذا حاصل عندى اسم إشاره لموجود بالفعل إشاره عقلية و على التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل، س ره

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضه في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس (١) و كل إدراك عقلي هو نسبه ما إلى صور مفارقه للماده و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطع به و للعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

### و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذى أقمنا البرهان (٢) و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غايه إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذى اعتقد وجوده في هذا النوع الإنسانى - و في الجواهر المفارقه بالكليه من الأجساد و المواد فيه المعانى المعقوله فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصله و كيف يخرج النفوس من القوه إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونه لها عند المراجعه إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه (٣) فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانيه و المعقولات التي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجوده فيها

- 
- ١- أى الحال التي هي حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط لنا لا حال الصور الماديه أو الصور النفسانيه، س ره
  - ٢- أى بحيث لا ينثلم بساطته فإنه إذا كانت العاقله موجوده بوجود و كل معقول موجودا بوجود آخر و إن كان زائدا متصلا كان هذا تركيبا و كثره بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحدا و الكثره في المفاهيم المعقوله فكانت البساطه محفوظه، س ره
  - ٣- إن قلت المشهور منهم أن خزانه المعقولات هي العقل الفعال بل في كل إدراك يتصل العقل الجزئى به أو يواجهه فكيف يقول الشيخ إن العقل البسيط هو الخزانه و لا سيما في أول الأمر حيث لا ملكه بعد قلت لا منافاه إذ قد مر أن الفرس المعقول في العقل الفعال و في ألف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا و في العقل الفعال واحدا فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد و لكن لا يقول به ففيه تهافت، س ره

بالفعل التام فتكون لا محاله عاقله لها بالفعل التام أو يكون لها خزانه يخزنها فيها- و تلك الخزانه إما ذاتها و إما بدنها أو شىء بدنى لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق بدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمه فى أنفسها كل صورته منها نوع قائم فى نفسه و العقل ينظر إليها مره و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآه و هى كأشياء خارجه فتاره تلوح فيها و تاره لا- تلوح و ذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صورته بعد صورته بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقى الشقوق و ذكر أنه سيبين فى الحكمه الأولى أن هذه الصوره لا تقوم مفرده و أشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التى نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانه للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اخترنت و اجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجمله مع عدم القول بالاتحاد و بالجمله هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهيه و فيه سينكشف مسأله علم التوحيد الخاصى الذى يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسأله إلا- بأحكام أصول سلفت فى أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل فى الموجوديه و الماهيه متزعه منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوى الوجود يصير أكثر جمعيه و حيطه بالمعانى الكليه و الماهيات الانتزاعيه العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكليه عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هى عليه(١) و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

١- المعقولات ناظره إلى المعقولات بالذات المفصله و الأشياء إلى المعقولات بالعرض من الأشياء الخارجيه فإن الماهيات فى المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحده و الوجود متفاوت فيهما بالشده و الضعف و الكمال و النقص و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متباينه كما مر، س ره

البسيط الذى هو منبع العلوم التفصيليه و لذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم فى تتبع العلوم الحكيمه و غيرها استصعبوه و لم يقدرُوا على التصديق به كالشيخ السهروردى فى المطارحات و التلويحات و حكمه الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا و كذا الإمام الرازى و من فى حالهم و طبقتهم.

فلقد قال فى المطارحات ثم جاءوا أى المشاءون من الحكماء إلى كيفيه تعقل البارى فقالوا و إذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا- للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منطوق فى تعقل ذاته فإننا إذا عقلنا الإنسانيه ينطوى فى تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثلا تفصيلا و فرقوا بين كون العلوم حاصله مفصله و بين كونها بالقوه مع قدره الاستحضار متى شاء فتكون ملكه و لا يكون الصوره حاصله و بين حاله أخرى هى كما يورد على الإنسان مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل حتى يمتلى منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالى علم واحد بأشياء كثيره و ليس علما بالقوه فإن الإنسان يجد تفرقه من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوه قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقه مبتنيه على المساهله مثل كذا و كذا إلى الآخر كلامه- و قال أيضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه فى علمه بذاته فيه مساهله فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته و لازمه جميعا أم لا(١) فإن لم يعلم فذلك حديث آخر و هو

١- أقول نريد اللوازم الصفتيه أى الماهيات التى هى لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار أن وجود اللوازم عين وجود الصفات و وجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخره فى الوجود كلزوم الجسم التعليمى للطبيعى و الزمان للحركه القطعيه على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحده و التشخص لنحو من الوجود الحقيقى- أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار أن وجود الملزوم هو النحو الأعلى لوجودات اللوازم الأفعاليه و شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه و التشخص عين الوجود و الوجود كلما كان أتم كان أكثر حيطه بالمعانى و النور كلما كان أقوى كان أشد إناره و إظهارا للماهيات و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول هذا معناه، س ره

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعه بل يورد واحده بعد واحده فيحصل لكل مسأله جواب عقييها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوه قريبه على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعنى ما قبل السؤال و ما بعده فإحدهما قوه قريبه و الأخرى أقرب فإن القوه لوجود الشىء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالى و التفصيلى بالمعنيين هذا غايه ما يقولون و ليس الأمر عندى كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوه و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندى باطل فإن العلم عندهم عباره عن حضور صوره المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورته واحده مطابقه فى الحقيقه(١)

١- نختار أن الصوره أى ما به الشىء بالفعل واحده و لكن الصوره الواحده إذا كانت بمعنى الماهيه الواحده لا تحكى عن الماهيات الكثيره و أما أن كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه و جودا شديدا غير متناه الشده النوريه فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيطه بالمعانى و الماهيات و إذا كانت الوجودات المتشبهه و الأنوار المتفرقه مظهره للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الأكيد الجامع الواجد الغير الفقيده و يد الله مع الجماعه و القول فى العقل البسيط الإنسانى كالقول المذكور إذ نختار أن الصور كثيره و لكن ماهيه لا- وجودا فالعقل البسيط الإنسانى مثلا وجود قوى واحد و مع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التى تظهر للعقل التفصيلى- المشوب بالخيال مفضلته فإن كون جميع الماهيات فى العقل البسيط كونها صحيحه الانتزاع منه فإن الماهيه فى أى شىء كانت هذا معناها و انتزاعها منه بالزوم العقلى و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهيه ماهيه و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازى الكل بكثرتها و الحقائق الخارجيه ينكشف به و كأنه نفس الأمر التى هى تطابقها- فالماهيات فيه كثيره و وجودها واحد فإذا نظر إلى وجودها الواحد فأدعن بالمسأله الأولى- أعنى كون العلم الواحد علما بمعلومات كثيره بل لا تتناهى و إذا نظرت إلى الماهيات الكثيره المنطويه فى العقل البسيط فأيقن المسأله الثانيه أعنى جواز اجتماع علوم كثيره دفعه واحده لكن كل ذلك بشرط أن تتذكر ما أسلفناه أن العالم بالنحوين المذكورين من هو و أنه ليس هو العقل التفصيلى النفسانى فضلا عن الخيال فإنهما لا يسعهما- تو بزرگى و در آئينه كوچك نمائى بل هو مقامك العقلانى المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرى و من يتوهم فى نفسه أو فى غيره ممن حصل له العقل البسيط أن ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفسانى فيراه خاليا و نسي ذاته نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ. ٣٧٦ تا تو خود را پیش و پس داری کمان بسته جسمی و محرومی ز جان . و فى العلم الواجبي جل جلاله تفصيل فى عين الإجمال و إجمال فى عين التفصيل- و المراد بالتفصيل الكثره فى المعلوم و بالإجمال الوحده فى العلم و العلم و المعلوم بالذات و إن كانا متحدين إلا أنهما كالوجود و الماهيه مغايرتها فى التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك، س ره



لأمور كثيره فذلك باطل إذ الصوره العقليه الواحده لو كانت مطابقه لأمور كثيره- لكانت مساويه فى الماهيه لتلك الأمور المختلفه فى الحقيقه فيكون لتلك الصور حقائق مختلفه فلا يكون الصوره واحد هذ خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفه بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعه واحد و أرادوا بالتعقل التفصيلى- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحد بعد واحد فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح و لا منازعه فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبه متوسطه بين القوه المحضه و الفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع فى زمان واحد و قد لا- تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حاله إضافيه فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافه إلى أحد الشئيين غير الإضافه إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

فى تلك الحاله عالم باقتداره على شىء دافع لذلك السؤال (١) فأما حقيقته ذلك الشىء - فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقته و ماهيه و له لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقته مجهوله و اللازم معلوم على التفصيل و هذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شىء يحرك البدن فكونها محركه للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم على التفصيل و إن كانت حقيقتها مجهوله إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيره انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل - بقوه فكره و كثره جولانه فى العلوم البحثيه و وفور حفظه للمسائل المشهوره فإن هذه المسأله و أمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى و تتبعه للأنظار الموروثه من المشايخ و المعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس و من هو فى تلوه أو قريب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه فى إثباته العقل البسيط و من إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

### فصل (١٦) فى إمكان التعقلات الكثيره فى النفس دفعه واحده

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوه إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا و توضيح ذلك أن العلم

١- ليت شعرى أنه إذا لم يعلم المجيب ماهيه الأجوبه عند إيراد أسئله عديده كيف يتيقن المجيب بأن أجوبه الكل حاضره عنده و كيف يتيقن بأنه دافع للسؤال و أى شىء كان لا- يدفع أى سؤال كان و أما القطع بوجود شىء محرك للبدن مع الجهل بماهيته- فلأن الحركه ممكنه بشىء مجهول من وجوه معلوم بوجه فإن النفس سواء كانت طبيعه أو مزاجا فرضا أو مجردا أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن، س ره

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهيه و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوى و الخسيس قشر قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن عظمت سموكه و جسمت انبساطه فى الجهات و الشريف لب كثير الحيطه بالمعانى و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقه فكذلك العلم له أنواع كثيره بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعدده و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفى لإدراك معقولات لا تنهى كما فى العقل البسيط(١) و بالجمله فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطه بالمعلومات و أشد جمعيه للماهيات و أما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخييل و العقل البسيط

١- فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شىء عن شىء و اسم من لا يشغله شأن عن شأن إذا كان الشأن أعم من الشؤون العلميه و الفعليه و إذا كان الحس المشترك بإحساس واحد يجمع إحساسات خمس فى آن واحد و لا يشغله شأن عن شأن فإنه إذا كان فى حال الإبصار سامعا للأصوات و لامسا لحر الهواء أو برده أو اعتداله شاما لرائحه ذائقا فى تلك الحال مذوقا فإنه فى حال واحده خبير بالعوالم الخمسه و لا يشغله شأن عن شأن و أيضا الحس المشترك إذا أحس فى حال اليقظه و تخيل المتخيله تركيبا أو تفصيلا- و شاهده الحس المشترك فى تلك الحال فقد جمع بين إدراكين بل للنفس ثلاثه إدراكات- بانضمام أدرك المعانى الجزئيه حينئذ فما حدسك بالعقل و لا سيما العقل البسيط و أما عدم تنهى المعقولات كما سيعبر أيضا بالأفاعيل الغير المتناهيه فمعلوم لأن قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد و كل نبات فاسد و كل معدن و كل مركب ناقص فاسد و كذا كل حيوان فاسد إلى كل إنسان طبيعى و كل فرس و كل بقر طبيعيين و قس عليها كل برى و بحرى فاسد و كذا فى الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان فى محل واحد و كل خلافين يجتمعان فيه و كذا كل بسيط كذا و كل مجرد كذا ينبعث منها ما لا تحصى و إن كانت من المعقولات الغير المدونه- و المقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الأخرى و التصورات و كل هذه مفاهيم معقوله- مثل واحد بسيط للإنسان الحقيقى الواحد العقلى بل دفعه واحده

فيتعلق بمعلومات دفعه واحده كالحكم بين الشئيين بحمل أحدهما على الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شئى ء لشى ء فلا بد من حصول تصورين دفعه تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشئيين لا بد أن يحضر المقضى عليهما عنده ففى وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافى الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشئى ء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعه واحده لاستحال العلم بكنه حقيقته شئى ء فى وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيره و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيره فلأن المقدمه الواحده لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجه و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحه حصول العلوم المتعدده فى آن واحد(١) و مما يؤكد ذلك و يحققه أن النفس العارفه بمعلومات كثيره عند تحققها بمقام العقليه- و تجردها عن جلباب البشريه لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشافا و وضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنه فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعه واحده كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها بأسرها- حاضره معا بالفعل بلا- شوب قوه- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أننا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شئى ء تعذر علينا فى تلك الحال الإقبال على إدراك شئى ء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للإدراك الخيالى و الوجود الحسى فإننا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

١- فى العبارة نوع من المسامحه و المراد بحصول العلوم المتعدده فى آن واحد- حصولها دفعه من غير تدريج و إلا- فالعلوم مجردة لا تنطبق فى نفسها لا على زمان و لا على آن، ط مد

و ظهر فى خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخياليه تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوه الخياليه يصعب عليها استحضر أمور كثيره و تخيلات مختلفه هى صور و حكايات لأمر عقليه تعقلها النفس بقوتها العقليه و أما العقل فإنه يقوى على ذلك و الذى يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعدده فى وقت واحد منشؤه تعصى القوه الخياليه (١) عن تصويرها دفعه واحده (٢) و مع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التى ليست تصويرا للمعقولات دفعه واحده و لذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد

١- هذا المقدار لا- يندفع به الإشكال ظاهرا فإن القوه الخياليه عنده ره مجردة كالقوه العقليه فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجيه الوجود لكن هناك جهتان يمنعان ذلك إحداهما أن للقوى الخياليه مظاهر ماديه فى البدن كالعين و الأذن و الأجزاء الدماغيه تعمل أعمالا ماديه توجب استعداد النفس لإدراكات مخصوصه- و العصيان فى الحقيقه لهذه القوى الماديه دون القوى النفسانيه المجرده و ثانيتهما أن القوى الخياليه و إن كانت مجردة عن الماده لكنها غير مجردة من صفات الماده- كالكميات و بعض الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات و لازم الترتيب عدم اجتماع الأجزاء فى الجمله فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا أن يفارق بعض أجزائه بعضا آخر و إن فارق الجميع الماده فأحسن التدبير، ط مد

٢- على أنا أثبتنا أن الحس أيضا يجمع بين إدراكات دفعه و قد ظهر من هذا أنه لو قال فى أول الفصل فى إمكان العلوم الكثيره فى النفس دفعه لكان أولى إذ فيما ذكرنا كان الجمع بين إحساسات كثيره و تخيل و توهم و تعقل تفصيلي و تعقل بسيط دفعه،

### فصل (١٧) فى أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيره

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهه ذاته بلا واسطه إلا الواحد (١) و يرد هاهنا إشكال فى صدور التعقلات الكثيره من قوه واحده فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العله و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات فى أنفسها- و النفس الناطقه جوهر بسيط و لو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوى كثره أفعالها الغير المتناهيه و لا- يمكن أيضا أن يكون بسبب كثره القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا يمكن ذلك لترتب الأفعال فى أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطه تصور البياض و بالعكس و كذلك فى كثير من التصورات و كثير من التصديقات التى ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفه الآلات- كالجواسيس المختلفه الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقليه المجرده و الإحساسات الجزئيه إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأوليه و التصديقات الأوليه ثم يمتزج بعضها ببعض

١- لعلك تقول إن التعقل ليس فعلا بل انفعال فإن للنفس جهه فعليه فى البدن- و جهه انفعاليه عما فوقها من عالم المجردات. قلت لهذا جوابان أحدهما تتميمه فى العقل البسيط فإنهم أيضا يقولون العقل البسيط خلاف التفاصيل و ثانيهما أن درك الجزئيات كالصور الخياليه عنده قدس سره- بالفعاليه و الإنشاء و المعقولات بما هى كثيره و متعاقبه مشوبه بالخيالات فالنفس فعاله لها بهذا الاعتبار، س ره

و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبه لا- نهايه لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأوليه الكثيره إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبه بحسب امتزاج تلك العلوم الأوليه بعضها ببعض- و هي لا محاله مترتبه ترتبا طبيعيا كل مقدم منها عله للمتأخر

### فصل (١٨) فى قسمه العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادى و الوجود ليس فى نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف بل كل علم هو به شخصيه بسيطه- غير مندرجه تحت معنى كلى ذاتى فتقسيم العلم عباره عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهيه و هذا معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شىء من نحو ذلك الشىء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهيه و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التى هى أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو فى المشهور جميع العلوم الحصوليه المكتسبه لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضى هو صفات المعلومات التى يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صور المعقول فى النفس بل بمثلها بين يدى العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عباره عن حضور الصور المقداريه على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثل لديها مع اتحاد النفس بها من جهه قوتها الخياليه و عند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساويه لماهيات المدرجات فهى من حيث هى كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنيه و أعراضها

أعراض ذهنيه و من حيث وجودها فى الخارج فالجميع أعراض لأنها موجوده فى موضوع موجود فى الخارج الذى هو النفس أو العقل و كل موجود فى موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بينا و هن هذه القاعده و فساد قولهم إن شيئا واحدا- يكون جوهرًا و عرضًا و بينا وجه التفصلى عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق فى باب العلم فهذه نحو من القسمه و قسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى و منه ما هو انفعالى و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته و كعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها و ما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقله بأنفسها و بالأمر التى لا- تغيب صورها عنها(١) و لا- يكون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد يكون علم واحد فعليا من جهه انفعاليا من جهه أخرى كالعلوم الحادته التى يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيه و لا يخفى أن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجه الأوليه و غير الأوليه و الأقدميه و غير الأقدميه و الشده و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى فى كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فى ذاته و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغايه ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجبهه خفائه هى بعينها جهه وضوحه و جلائه و هكذا كل علم بحقيقه عله بالقياس إلى العلم بحقيقه معلولها و كذا العلم بحقيقه كل جوهر هو

١- كحياتها و قدرتها و علمها بعلمها بذاتها و نحو ذلك من معلوماتها الحضوريه التى حضورها للنفس عباره عن حضور ذاتها لذاتها بلا- تعدد تقسيمات أخريات من العلم ما هو حصولى و منه ما هو حضورى و من الحضور علم المجرد بذاته و منه علم الشىء بمعلوله حضورا و منه علم الفنانى بالمفنى فيه شهودا و من العلم وجهى كالرسوم و اكتناهى كالحدود و أيضا من العلم الإجمالى و منه تفصيلى فحال الإنسان إلخ فيه قلب- كما لا يخفى، س ره



أشد من العلم بحقيقته كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقته العرض القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها لا بحقائق سائر الأعراض و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافه كالتعليم و التعلم و العالميه فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

### فصل (١٩) فى الإشاره إلى إثبات القوه القدسيه

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- و عند تمام الاستعداد لا فرق فى الإفاضه بين الأوليات و الثانى فحال الإنسان فى إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى فى إدراك النظريات فى أنها كأنها تحصل بلا سبب و وجود الشىء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفاً و قد يكون باطنا مستورا و الملقى للعلوم على النفوس المستعدده هو بالحقيقه سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى و فعله فى النفوس فى غايه الخفاء- و لكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر و قد يبرز من مكن الغيب إلى عالم الشهاده و الأول كما للأنبياء و الثانى كما للأولياء عليهم السلام أجمعين و أما هذه الأسباب الظاهره كالبحث و التكرار و السماع من معلم بشرى فهى معدات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف و قد يتخلف و بيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشرى أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد و أن ينتهى بالأخره- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم (١)

١- فإنه كما يتصل حقيقه النبى و قلبه المعنوى بحقيقه العقل الفعال الذى يطبق الخافقين و تمام العقول المجرده بالفعل فى السلسله الصعوديه تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقى التام الروحانى و يتعلم الحقائق البسيطه من الأشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقه العقل الفعال التى هى كأصبح أهل زمانه و أصلحهم فىرى ببصره صورته المليحه و يسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظيه الفصيحه مما هى محاكات الكلمات التامات هورقليانيه و فى أولياء الله تعالى من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقه بالحقيقه و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له، س ره

إلى غير النهاية (١) و لأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بد و أن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه و أستاذوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظه طبعه فبقدر سعيه و حركه باطنه يتلطف ذهنيه قلبه و مقدحه طبعه و يستعد كبريت نفسه لأين ينقذح فيه شعله من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- و كيف لا- و قد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلبيه و عرفت أن حصول التصورات المتناسبه سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفتات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لا محاله الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفاده ذلك عن معلم أو روايه أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس- فرب إنسان بالغ في جمود القريحه و خمود الفطنه بحيث لو أكب طول عمره على

١- ربما يتوهم من إطلاق البيان أن المراد لزوم التسلسل فيهما في الموضوعات الغير المتناهيه المتعاقبه في سلسله الزمان لإثبات المؤيد بالقوه القدسيه و حينئذ يرد منع بطلان هذا التسلسل لأنه تعاقبي و هذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بأنه إن كان جميع انتقالات الذهن في الأفكار بالتعليم لزم التسلسل و هو خلاف الواقع لأن الموضوع متناهي البقاء فتصور الإنسان مثلا- مكتسب من تصور الحيوان و الناطق و تصورهما من تصور الجوهر القابل للأبعاد و النامي الحساس و المدرك للكليات- و تصورهما من تصور الموجود لا في الموضوع و ممكن الفرض للخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و الزائد في الأقطار على التناسب الطبيعي و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات إن كانت بالتعليم فتصور الوجود و الإمكان و الزيادة و الدرك و العلم بديهي فيعلمها العاقل من نفسه و هذا ما قالوا إنه لا يمكن ذهاب سلسله التصورات إلى غير النهاية، س ره

مسأله واحده تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفته حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفه صفاء و كدوره و قوه و ضعفها في الذكاء و كثره و قله في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عاليه شديده قويه الاستناره من نور الملكوت سريعه قبول الإفاضه من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشده استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى- و كذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانيه و نهايات الدرجات البشريه و تلك القوه تسمى قوه قدسيه و هي في مقابله الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى و أما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا- من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادئ إلى الغايات- و ثانيها أنها تدرك العقليات الصرفيه من حيث إنياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و ماهياتها العامه فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمده في الإدراك دون المعارف الكليه(١) و إن كانت هي أيضا وسيله إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها في النفس و لذلك قيل المعرفه بذر المشاهده

١- فالعلم بالعقل الفعال بأنه الجوهر المجرد في ذاته و في فعله عن المادة و لا- حاله منتظره له و هو مكمل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدؤها و معادها بقدره الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركنا ركينا في المعرفه بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين و تبدل العلم و هو الإدراك الكلي بالمعرفه و هي إدراك الجزئي بل العلم الحضورى على نحو علم الفنانى بالمفنى فيه هو العمده و الحق المبين وفقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصمنا عن العثره و الزلل بمحمد و آله خلاصه أولياء الله المعبود الواصلين إلى العقول الكليه بل المتجاوزين عنها في الصعود، س ره

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجه لها- و أما النفس القدسيه فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجه المطلوبه فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادئ اللميه

### فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

#### إشاره

فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس (١)

#### أما المطلب الأول

فلأن العله إما أن تكون عله لذاتها أو لا تكون عله لذاتها- فإن لم تكن عله لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العله بالحقيقه بل العله بالحقيقه هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شىء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشىء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته عله لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها عله لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه و جب أن يعلمها

١- محصل ما يفيد في المسألتين عطفًا على الأصول السالفه أما في المسأله الأولى- فإن كانت العله بحقيقه عليتها التامه ماهيه بالنسبه إلى لازمها فحصلها في ظرف العلم- يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم في الموجودين و إن كانت العله عله بوجودها كان العلم بوجودها علما حضوريا مستتبعا لوجود المعلول معها لأن وجوده رابط بالنسبه إليها متقوم بها و لو لم يثبت معها لزم الخلف و أما العلم بماهيه العله فلا- يوجب العلم بالمعلول لأن موضوع العليه هو الوجود دون الماهيه و أما في المسأله الثانيه فإن كان المعلول معلول الماهيه كالزوجيه للأربعه فالعلم به يوجب العلم بعله ما لجواز أعميه المعلول و إن كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علما حضوريا يفيد العلم بوجه من وجوه العله لا الإحاطه بوجودها لأنه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من العله إلا ما يحاذيه من كمالها الوجودى و أما ماهيه المعلول فلا يوجب العلم بها شيئا- إذ لا عليه فيها، ط

على الجبهه التى بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه عله لذلك المعلول و جب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجبهه الموقعه للإضافه يوجب العلم بمضاف آخر (١) هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق فى هذا المقام أن العله قسمان عله هى بماهيتها موجه للمعلول كالأربعه للزوج و المثلث لذى الزوايا و مثل هذه العله متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محاله إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هى و عله ليست هى بماهيتها موجه للمعلول بل إما بوجودها الذهنى أو بوجودها الخارجى و مثل تلك العله لا يكفى العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجوده على الوجه العام فى الموجوديه لا يجب أن يودى إلى العلم بمعلولها لأن الجبهه المقتضيه للمعلول- ليست هى نفس ماهيتها و لا- مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به (٢)

١- هذه المقدمه نفسه أصل الحجه لاستلزامها المعيه بينهما فى العلم لا كون العلم بالعله عله متقدمه على العلم بالمعلول من غير عكس كما أورد عليه الرازى و لا ينفع فيه ما سيذكره المصنف ره من كون وجود العله وجودا للإضافه الطاربه بوجه فإن ذلك لا يدفع المعيه الإضافيه بينهما و الأولى حمل الإضافه على الإضافه الإشراقية إن احتمله كلامهم، ط مد

٢- فإن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون حصوليا فلا بد أن يكون حضوريا و العلم الحضورى له ثلاثه موارد علم المجرد بنفسه و علمه بمعلوله و علم الشىء بما هو فان فيه و هو أيضا كعلم الشىء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقى لا يمكن إلا بأحد هذه الوجوه و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص فى القاعده بالعلم الحضورى فى الوجود- و هذا على ما هو التحقيق عنده و أما عند القوم فلا تخصيص فإن العلم بالحيلولة عله العلم بالانخساف و العلم بالمقابله عله العلم بالتشكل البدرى و قس عليه و ليس فى هذا علم حضورى بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته و إن كان حضوريا إلا أن علمه بمعاليه حصولى- لأنه بالصور المرتسمه فى ذاته تعالى و هذه الصور فيها العليه و المعلوليه و العلم بالعلات عله العلم بالمعلولات و كلاهما حصولى و فى مواضع كثيره لم يخصص و هنا أيضا زاد لفظ بهويته لأجل هذا، س ره

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد عله من العلة على الوجه الذى ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازى فى بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعله يقتضى العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علة(١) و إن أريد به أن العلم بالعله من حيث هى عله يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك و إن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايين معان فى التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أى متضايين كانا(٢) و لا- خصوصيه لهذا الحكم بالعله و المعلول و إن أريد به أن العلم بالعله بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضى العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه(٣) فإذا علم جميع جهات العلة(٤) فمن جملة تلك الجهات كونها موجهة لهذا المعلول و الكل غير مقتضى لجزئه بل العكس أولى(٥) لأن الجزء من أسباب

- 
- ١- و أيضا لا يصح فيما لا ماهية له، س ره
  - ٢- و هم قالوا العلم بالعله عله للعلم بالمعلول و أيضا قالوا و لا عكس و هنا ينعكس- و أيضا الكلام فى الخصوص لا فى العلية و المعلوليه العامتين، س ره
  - ٣- و أيضا قالوا و لا عكس و هاهنا أيضا ينعكس فإن العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضا يستلزم العلم بالعله إذ من جملة وجوهه ترتيبه على وجود عله مخصوصه، س ره
  - ٤- ينبغى أن يقرأ إذن بالنون إذ لا جواب، س ره
  - ٥- إن قلت الكلام فى الواسطه فى الإثبات لا الثبوت. قلت العلم بالجزء أيضا جزء العلم بالكل، س ره

تحقق الكل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئاً مما ذكره بل أن العله إذا علمت بحقيقتها التي هي بها عله تقتضى وجوب وجود المعلول (١) حتى إن حالها مع تلك الحقيقه بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهيه بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهيه عله سواء كانت تلك الماهيه عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العله مغايره لعليه العله فإن عليه العله معقوله بالقياس إلى معلوليه المعلول و ذات العله غير معقوله بالقياس إلى شىء و إلا لكانت ذات العله من باب المضاف فلا تكون قائمه بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته عله لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العله مع المعلول مع أنها متقدمه عليه هذا خلف- و إذا ثبت المغايره بينهما و ثبت أن ذات العله غير معقوله بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقه الذات التي عرضت لها العليه العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال (٢) إن عليه العله لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقه العله و وجودها و إلا لكانت عليه العله لتلك العليه أيضا زائده

١- لا يحتاج إلى جواب الشرط لأنه تفسير لقولهم العله إذا علمت علم المعلول- ففسر الشرط فقط لأنه المحتاج إلى التفسير، س  
ره

٢- لا يخفى أن ما أجاب به لا يتم جوابا عن القسمه الثانيه من الإشكال و هي كون المتضايين معا ذهنيا و خارجا مع أن المدعى كون العلم بالعله عله متقدمه على العلم بالمعلول على ما فيه من تسليم عروض مقوله الإضافه لذات الواجب تعالى فالأولى الجواب عن الإشكال بما سيذكره أن المعلول من شئون وجود العله تتقوم بها رابط لها فمن المستحيل حصول العله بوجودها الخاص بها منفكا عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيطه وجودها فالعلم الحضورى بالعله يوجب العلم الحضورى بالمعلول لا- محاله- هذا و أما حديث الإضافه المقوليه فإنما هي بين مفهومى العله و المعلول لا بين وجوديهما و لا كلام في ذلك، ط مد

على ذات العله و لزم من ذلك التسلسل فإذا عليه العله نفس ذاتها المخصوصه و أما كون المضاف من جمله الأعراض و ذات العله قد تكون جوهرًا فكيف يكون شىء واحد جوهرًا و عرضًا فجوابه كما أشرنا إليه فى مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته عله لشىء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلى تعقل كونها عله أو مضافه فإضافه العليه معقولها خارج عن المعقول من حقيقه الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهه ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته فى ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشىء أو مرتبطا به أى ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهه وجود المضاف (١) و كأنه وجود الشىء على صفه فيكون كوجود العارض لشىء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود فى الخارج و إلا لزم الكذب فى قولنا هذا عله و ذاك معلول و هذا أب و ذاك ابن (٢).

فإن رجعت و قلت إن لذات العله حقيقه مخصصه متميزه عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا فى الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فبقول هيهات ليست مغايره العله و المعلول كمغايره زيد و عمرو و كمغايره جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفله عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العله و لوازمها و نسبه وجوده إلى وجود العله نسبه

- 
- ١- و هذا كوجود العرض فإنه بسيط فى الخارج و إذا أضيف إلى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان معلولا و إذا أضيف إلى فصله و هو المفروق لنور البصر كان وجودا له أيضا و كان عله لأن الفصل عله تحصل الجنس، س ره
  - ٢- لا يلزم عليهم أيضا فإنه و إن لم يكن موجودا بوجود ما بحذائه لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه و الدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الأول، س ره



لوازم الماهيه إلى الماهيه (١) و وجود العله ليس إلا- تمام وجود المعلول و كماله- و المغايره بينهما كالمغايره بين الأشد و الأنقص و بالجملة التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجى بل متحداه به (٢) فإذا كان الشىء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطه و جب أن يكون العلم بعلة مقتضيا للعلم به بلا واسطه

### و أما المطلب الثانى

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعله بخصوصها فيبانه أن موجب الشىء لا بد أن يكون علة فالعلم بالعله إذا حصل من جهه العلم بشىء - فذلك العلم لا بد و أن يكون عله للعلم بالعله لكن وجود المعلول يتحد بالعلم (٣)

١- هيهات لازم الماهيات كالزوجيه مثلا لها وجود فى الذهن مبين بينونه عزله عن وجود الملزوم و لها ماهيه مبينه عن ماهيه الملزوم كالأربعه فإن الأربعه كم و الزوجيه كيف مختص بالكم و المقولات متباينه و مراده قدس سره من تشريك النسبه للزوم فقط- و لو قيل النسبه نسبه اللازم إلى الملزوم و حمل اللازم الغير المتأخر فى الوجود كلزوم الوحده للوجود لكان أولى و العذر الآخر أن كلامه فى مطلق العله و المعلول الإلهيه فقط، س ره

٢- أى يكون الوضع مطابقا للطبع فكما أن المعلول كاللازم البين للعله فى الخارج- كذلك فى الذهن هذا فى العلم الحصى و أما فى الحصى فما ذكره بقوله بل متحدا به- و فى توصيف التعقل بالتام إشاره إلى توجيه السؤال و حمله على منع ذلك و إلا فلا وجه له بعد تقرير الدليل و أخذ العله بالفعل فيه و عدم جواز تخلف المعلول عن العله التامه و الفاعل التام و قد مر أن كل وجود معلول بالنسبه إلى وجود علة كلازم الماهيه و الكل معتبرون هذه القاعده فى علم الواجب تعالى بغيره و لا يدعون سوى العلم بالمعلول مطلقا سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحصى بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره ألا ترى أن فى علم الواجب تعالى بالمعالي و هو فرعها الشامخ منهم من يقول بالعلم الحصى بوجوداتها و منهم من يقول بالحصى الصورى و منهم من يقول بالصورى و المثل النوريه و منهم من يقول بتقرر الماهيات الأزليه فالعله و المعلول و إن كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العله لازما كما فى حضور الزوجيه عند حضور الأربعه و الإمكان و الماهيه و غير ذلك مع التباين و اللزوم فى الحضور مناط العلم و كذا الشده و الضعف و السنخيه الوجوديه فليس المراد إلى منع التعقل التام، س ره

٣- هذا مخصوص بالعلم الحصى و كلامه السابق كان فيه، س ره

كما مر فلا بد و أن يكون لذلك المعلول ضرب من العليه بالقياس إلى علتة و إذا كان المعلول بخصوصيه ذاته من توابع العله فلو كان بخصوصه عله لوجود علتة بخصوصها يلزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علتة- لأجل أنه فى ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال فى أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهه ماهيته المتساويه النسبه إلى الوجود و العدم يقتضى مرجحاً ما و عله ما لا عله مخصوصه فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهه يوجب العلم بثبوت مرجح ما و عله ما و لذلك قيل الإمكان عله الافتقار إلى عله مطلقه فإذا كان المعلول لإمكانه محوجاً إلى العله و الإمكان موجبا للحاجه إلى العله المطلقه- فلا- جرم كان العلم بماهيه المعلول موجبا للعلم بالعله المطلقه و أما العله فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصه فإذا نعتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينه و العله المعينه لا يقتضى معلولا- مطلقاً و إلا- لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعله بالعله بالحقيقه هى مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه عله عله هذا خلف فثبت إذن أن العله بحقيقتها المعينه تقتضى معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقه العله عله للعلم بحقيقه المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضى العله المعينه- من حيث هى هى فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعله.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض عله معينه كانت نسبتة إلى علتة و إلى سائر الأشياء واحده فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضى عله مطلقه لكن العله المعينه اقتضت (١) معلولا

١- يعنى أن تعيين المعلول قبل اقتضاء العله لم يوجد إذ تعيينه بتعين العله إياه حتى ذهب بعض إلى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العله كيف يتحقق معلول فضلا عن تعيينه- حتى يقال المعلول المعين يقتضى العله المعينه و قد مر فى مبحث الماهيه و فى حواشينا هناك- و حواشينا على الإلهيات ما يتعلق بهذا المقام و هذا كما أن الفصل عله تعيين الجنس و الجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذى خصصه بهذه الحصة من الجنس بدل تلك الحصة منه- و هكذا فى النوع الطبيعى و شخصه و قد أشار إليه فى النظائر و قد غفل الإمام الرازى عن هذه الدقيقه كما مر إذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغا عنه و طالب المخصص لحصه المتساويه بصور نوعيه مخصوصه، س ره

معينا فتعيين تلك العله لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العله لذلك المعلول فلما كانت تلك العله لذاتها مؤثره فى وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه عله أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيره منها أن نسبه الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحده فاختصاص هذه الحصه من الحيوان بالناطق لو كان من جهه طبيعه الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوى نسبه الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعه جنسيه ناقصه إلى فصل من الفصول أى فصل كان لكن تحصله فى ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهه الفصل لا من جهته و كذلك النوع يحتاج فى تحصله الشخصى الوجودى إلى تشخص ما أى تشخص كان لكن تحصله فى ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهويه الوجوديه إنما كان من جهه هذه الهويه لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعيه كالإبداعات- نوعها مقتضى للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أى النوع الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحاله كون ماهيه من الماهيات مقتضيه للتشخص لأن التشخص لا- يكون إلا- بالوجود و قد مر فى مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهيه بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهيه فيما له ماهيه و الفصل يقتضى الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهيه و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعه الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذى هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا- العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا- من العلم بوجود الجنس إلا- العلم بوجود فصل ما من الفصول.

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصيه وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائده على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد و أن يجب من ذلك العلم لخصوصيه ذات العله أيضا فلا فرق بين العلمين أى العلم بالعله و العلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العله أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا- يحيط بوجود العله و لا- يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا- يقتضى البلوغ إلى الإحاطه بوجودها و لا نيل مرتبتها فى الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العله الأولى متصله بما يفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشد استغراقا لنا و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العله الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

## فصل (٢١) فى أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهه العلم بسببه

فصل (٢١) فى أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا- من جهه العلم بسببه (١) هذه المسأله أيضا كالمسأله الماضيه لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود (٢) فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشىء إنما يحصل بأن كانت الصوره

١- هذه مسأله أوردوها فى كتاب البرهان من المنطق و هى أن اليقين بما له سبب لا يحصل إلا من جهه اليقين بسببه و قد عرفوا اليقين بأنه العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوه القريبه منه و بينوه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذى سبب- و جب تحقق العلم بوجود سببه قبله و إلا- جاز عدمه و هو مساوق لجواز عدم السبب- و قد فرض العلم بأنه موجود بالضروره هذا خلف و فرعوا على ذلك عدم إفاده أحد- قسمى البرهان الإنى للعلم و هو القياس الذى أوسطه عله لوجود الأصغر و بعباره أخرى- القياس الذى يتوسل فيه بآثار الشىء إلى إثبات نفسه و ذلك أن العلم بالمعلول لا يتم إلا مع العلم بوجود عله قبله فيكون إثبات وجود العله به ثانيا لغوا لا أثر له فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين فى قسمين أحدهما البرهان اللمى الذى يسلك فيه من إثبات العله إلى إثبات المعلول و ثانيهما البرهان الإنى الذى يسلك فيه من بعض اللوازم العامه إلى بعضها كالبراهين الإنيه المستعمله فى الفلسفه الأولى هذا و بالتأمل فيما أوردناه يظهر لك مسامحه المصنف ره فى ما أوردته فى هذا الفصل و جهات الضعف فيه فتدبره، ط مد

٢- لما حصرنا فى هذه المسأله طريق العلم بذوات الأسباب فى العلم بالأسباب فقالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و توجه الإشكال فى العلم بالبديهيات كالمشاهدات سيما الأوليات خصص بعضهم القاعده بما سواها و هو باطل فإن وجود المعلول متقوم بوجود عله أى معلول كان و وجود الممكن قد مر أنه ربط محض بالواجب تعالى و فقر صرف إليه- و ظهور كل شىء موجودا خارجيا كان أو ذهنيا منطوقه فى ظهوره فالعلم يتعلق أولا بوجود العله و ثانيا بوجود المعلول و لذا قال على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى هذا أشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود، س ره

العقليه مطابقه للوجود الخارجى بعينه(١) فالذى له سبب فهو لا محاله ممكن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلى السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعليه و المجعوليه بين الموجودات ليست من جهه ماهيتها و إلا- لكنت المعلولات(٢) كلها من لوازم الماهيات و لكان المبدأ الأول ذا ماهيه و لكان العلم بكل ماهيه يوجب العلم بكنه البارى جل مجده و بجميع أسباب تلك الماهيه و لكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهيه إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك و الكل محال فكل معلول له ماهيه و له وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا- يحتاج في تعقل ماهيته- إلا- إلى أجزاء ماهيه من جنسه و فصله(٣) و إذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهيه موجوده فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى عله مطلقه فالعلم بها من تلك الحيشه- مسبوق بالعلم بوجود عله موجه مطلقه فإنها ما لم تجب بعله من العلل لم توجد و

١- أى متحده و المراد بالصوره العقليه ذلك الوجود الخارجى كما فى الحضورى أو الصوره المعلومه بالذات كما فى الحصولى و يمكن أن يراد بالمطابقه ظاهرها أى يكون وضع العقل مطابقا للطبع فى الواقع كل موجود متقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضا إذ الماهيه الماهيه لأن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و الوجود الوجود للسنخيه سيما أن الصوره مرآه اللحاظ لذى الصوره، س ره

٢- هذا قد مر فى مبحث الجعل و قوله لمكان المبدأ الأول إلخ للزوم السنخيه بين العله و المعلول فعله الوجود وجود و عله الماهيه ماهيه و قد مر أيضا و أيضا المفروض أن الجاعل أيضا هو الماهيه و أيضا الأصاله فى الجعل متفرعه على الأصاله فى التحقيق و لو كان الوجود انتزاعيا لم يكن لائقا بكونه ذاتا لحقيقه الحقائق و قوله و لكان العلم بكل ماهيه إلخ- لأن العله مقومه للمعلول و مقومات الوجود مقومات الماهيه كما فى التالى و اكتناه الماهيات يجوز كما فى الحد التام و اكتناه الماهيات اكتناه مقوماتهما و أيضا العلم بالمعلول الموجود- يستلزم العلم بوجود علته و إذا كان الوجود انتزاعيا كان تحققه تحقق منشأ انتزاعه و هو الماهيه فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ، س ره

٣- يعنى أن القاعده جاريه فى الماهيه أيضا فإنها أيضا لا تعرف إلا بأسبابها إلا أن أسبابها أسباب القوام لا أسباب الوجود، س

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصه (١) فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجوديه إلا- من جهة العلم بحقيقه علته الخاصه- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانيه غير موجوده و لا واجبه و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير (٢) فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا- يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما أن وجوده لا يحصل إلا من عله واحده لامتناع توارد علتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى و هى غير جهة العلم بسببه و إلا لكان لشيء واحد من جهة واحده سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده (٣) و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلة لأن وحده المعلول يستلزم وحده علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون عله للبانى بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا- يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعله على المعلول ثم العلم بحاجه شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما (٤) لكون العلم بالإضافه إليه

١- الذى هو حيثيه طرد العدم و هو بما هو وجود ما هو فيه لم هو و كذا هل هو، س ره

٢- إذ لا تغير فى الوجود بما هو وجود و لهذا لا تغير فى علم الله تعالى إنما التغير و التكثر فى العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقى و هو علم، س ره

٣- بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة أخرى و هو المفروض، س ره

٤- فإن الإضافه كصوره و الطرفان كمادتها و هما عله لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالإضافه فهذا أيضا من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعله و لو فى فعل الفاعل الطبيعى فضلا عن الفاعل الإلهى فإن البناء ظهور البانى و التصنيف ظهور المصنف لكنهما بما هما مضافان إلى القابل معلول و وجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالي بل هو ظهور الله و ظهور الشيء لا- يباينه و كون ذلك الوجود وجود العالم و ظهوره يكون ثانيا و بالعرض فالعلم به علم بالعله أولا و بالمعلول ثانيا، س

حاصلا و جميع البراهين الإينيه من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللميه فى أن العلم لا- يحصل فيها إلا من جهه إضافه العله إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده فى نفسه معلولا و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه عله للحاجه إلى عله ما من العلل فكون برهان الإين برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود عله ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامه من علامات العله المخصوصه و أثرا من آثارها كما حقق فى مقامه و بالجمله الاعتقاد الحاصل بالشىء لا من أسبابه و علله و إن كان فى غايه الجوده و نهايه القوه فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو فى معرض التغير و الزوال(١) و أما إذا حصل العلم بشىء من جهه العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول فى نفسه مع أن العلم بالشىء بالحقيقه هو عين وجوده و هذا من غوامض(٢) مسائل الإلهيه- التى لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى إن شاء الله تعالى و أما الشىء

١- مثلا- علم الناس بموت كل أحد علم يقينى كشفى و مع هذا الإيقان يمكن زواله و تبدله بالرد فى كثير من الآدميين بأن يشكك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعى أبدا- و أما الخواص العالمون بأسباب الانحلال و إن كل مركب فبسائطه تميل إلى أحيائها الطبيعيه- و أنها متنازعه و مقاومه و القسر لا يدوم و أن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثر و نحو ذلك فلا يمكن زوال إيقانهم بانحلال كل مركب طبيعى فمن يناقش فى موارد العلم بالمعاليل من العلات أنه ليس من العلم بالعله بل من نفس المعلول أو من أثره و أنه معلوم بالتجربه فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقى فإن العلم الحقيقى و اليقين الدائم إنما هو من العله و التجارب إنما هو لوجدان العالم خصوصيه العله، س ره

٢- فإن مسأله العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول غامض و الثانيه أى الحصر أغمض، س ره



الذى يكون غنيا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديها(١) و إما أن يكون مأوسا عن معرفته و إما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره و لوازمه- و حيثئذ لا يعرف كنه حقيقته و ماهيته و الواجب سبحانه لا برهان عليه و لا حد له(٢) إذ لا- سبب له بوجه من الوجوه لا- سبب الوجود كالفاعل و الغايه و لا سبب القوام كالماده و الصورة و لا سبب الماهيه كالجنس و الفصل و مع ذلك لا يخلو منه شىء من الأشياء و هو البرهان على كل شىء و أقرب من كل شىء إلى كل شىء كما قال عز من قال- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قَالَ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ(٣) و هو البرهان على ذاته كما قال شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و قَالَ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و قَالَ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ و اعلم أن فى هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا فى باب الوجود من أن العليه و المعلوليه ليست إلا- فى حقيقه الوجود و الماهيه مجعوله بالعرض فيرد حيثئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التى هى ذوات المبادئ و قد ثبت أن العلم بذى المبدأ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشىء لا يكون إلا وجود مبدئه و إذا كان العلم بذى المبدأ فى غايه الوثاقه و القوه يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك فى غايه الوثاقه و القوه ثم لا- أوثق و لا- أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا و لا يمكن أن يكون حصول شىء لشىء أقوى من حصول شىء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهى إلى واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقيقه واجب الوجود

- 
- ١- الانفصال على سبيل منع الخلو لأن الشوق تجتمع فى واجب الوجود باعتبارات ثلاثه أى مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققه فى الجملة و كذا فى الوجود بالاعتبارات الثلاثه، س ره
  - ٢- هذا حكم الذات و أما مفاهيم الصفات فلها حدود و عليها براهين، س ره
  - ٣- هو مقام الأحديه الصرفه و مع هو الوجود المنبسط و كم هو الماهيات- كلاب الوجودات المقيده و أين هو المراتب من الكينونات السابقه و اللاحقه- مثل النزوليه و الصعوديه،

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقهاء إلا- أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقه مسلكه و خفاء سبيله (١) و مع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذى حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ

١- المصنف قدس الله نفسه و روح رسمه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسمه القدير فحيث جرى على لسانه الشريف أن العبارة يقصر صارها قاصره إذ يتراءى من ظاهرها إعادة الإشكال بل يستحيله و ليس كذلك و كيف لا يقصر الشرك الواهى و هو عالم اللفظ عن اصطلياد العناء و هو عالم المعنى سيما مع شموخه إلا أن ثوبا خيط من نسج تسعه و عشرين حرفا من معاليه قاصر و بيان الحل المذكور يستدعى تمهيد أصول ثلاثة. الأول ما مر قبيل ذلك من أن وجود العله مقوم لوجود معلولها بمعنى ما ليس بخارج- فظهوره منطوق في ظهورها. و الثانى أن الإيجاد الحقيقى لا- المصدرى العنوانى هو الوجود الحقيقى المنبسط و هو الفيض المقدس و الإضافة الإشراقية كما أن عدد حروفهما و هو روحها واحد كما مر- فذلك الوجود مضافا إلى الوجود الحق الوجوبى إيجاده و مضافا إلى الأشياء وجودها. و الثالث ما مر أيضا أن للإلهية درجات أى لفاعليه الحق تعالى مراتب أعلاها فاعليته للعقول و قريب منها فاعليه العقول بفاعليته و تنزل إلى أن تصل إلى فاعليه الطبائع بفاعليته فالكل مجالى قدرته فإن قدرتها منطوية فى قدرته إذا عرفت هذه عرفت أن معرفه النفس و علمها بذاتها علما موثوقا به مسبق بمعرفه مبدئها علما موثوقا به و لكن من حيث الإضافة الإشراقية من المبدأ و من حيث الفاعليه الحقيقيه فى درجه النفس و هذا علم بالذات بالوجه أى بالوجود المنبسط الذى هو وجه الله و ليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناء و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته و عليته بنفسه لأن ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره و لا- حكم له على حياله و لا- موضوعيه له باستقلاله إنما هو كالمعنى الحرفى- و محط حصول فائده جوابه قدس سره فى قوله مع إضافه فاعليته و قوله و كون الشىء عند جاعله أقوى و أول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقه التى طالبها المستشكل بقوله يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك و هاهنا جواب آخر يستفاد من أمثال قوله لكن وجود المبدأ إلى قوله لا عين وجودها و هو أنه إذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لأن العلم بوجوده وجوده كما أن العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر. ٤٠٢\* أنجا كه توئى چو من نباشد كس محرم أين سخن نباشد. فلا- يحيط به علم ممكن فكأن البصير به طرفه سيما إذا لوحظ وجه الله و لوحظ الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات و لا يشاهده وجودا مفصولا عن وجود و كذا فى لحاظ علمها لله و بالله بل فى علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يكون كأنها علمت كل الأنفس- ما خَلَقَكُمْ وَ لَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ و علمت مقومها الوجودى أولا أوليه ذاتيه فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب عذب عظيم لأهله و لى جواب آخر أنسب للباحث و هو أن قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا- يصح قولكم ثم لا- أوثق إلخ إذا ما قلتم فى بيانه إلا- أن علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالبهيمه أيضا علمها بذاتها ذاتها- و الذين نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أيضا علمهم بأنفسهم حضورى و لا وثاقه فيه فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقا قويا فالعلم الحضورى للنفس بذاتها إذا كانت ناقصه حضورى- و لنفس الإنسان الكامل بذاتها حضورى أيضا لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور- فللعلم الحضورى مراتب كعلم النفس الحساسيه و الخياليه و الوهميه و العاقله

بالقوه و العقل البسيط بذواتها فإن الكل حضوري و الأوثق منه علم العقل البسيط الذى للإنسان الكامل بذاته ثم إن تعقيب اليأس عن المعرفة و أن الواجب تعالى لا برهان عليه و لا حد له بهذا التحقيق و الحل رجاء بعد اليأس و الإنسان الكامل لا بد أن يكون متخلقا بأخلاق الله تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الأضداد، س ره

عين المبدأ و حصوله له لا- لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- و كذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزله الوجودين فعلنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا و لما كانت إضافة مبدأنا إلينا إضافة الإيجاد و الفاعليه فكذلك علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلنا بمبدأنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقداً بالإيجاد علينا و بالجمله وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوه و الضعف

و العليه و المعلوليه و للأشياء كينونيه عند ذواتها المعلوله و كينونيه عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا و كون الشئ ء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبه الوجوب أقوى من نسبه الإمكان و للجميع كينونه عند مبدأ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و فى الأدعيه النبويه على الداعى بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

### فصل (٢٢) فى أن الشئ ء إذا علم من طريق العلم بعلة و أسبابه علما انطاعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشئ ء قد يكون بصوره مساويه لماهيه المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمه بذواتنا و علم البارى جل مجده بالأشياء- عند متأخرى الحكماء بصور ذهنيه زائده على ذاته تعالى و كل علم صورى فهو كلى- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلى لا يمنع نفس تصوره من الشركه بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادى و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلى أيضا.

و أما بيان ذلك و كفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصورى(١)

١- و عمدته مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون فعله- مسبوقا بالعلم و المشيه و على طريقه الإشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل و كأنهم أرادوا إثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الإمكانيه و هو عالم العلم الربوبى و هو صور الكل من الدرہ البيضاء إلى ذره الهباء القائمه بالذات الإلهيه- عن الذات الإلهيه لا عن الأشياء حتى يكون علمه انفعاليا فهى عندهم كالبرزخيه الكبرى عند العرفاء التى يعبرون عنها بالمرتبه الواحدية و يعنون بها عالم الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات، س ره

الحصولى كالشيخ الرئيس و أتباعه مثل بهمنيار و غيره فقد قال الشيخ فى كتابى الشفاء و النجاه هكذا و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلا- فذاته إما متقومه بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء و إما عارضه لها إن تعقل فلا تكون واجبه الوجود من كل وجه و هذا محال(١) و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال(٢) و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامه بأعيانها و الموجودات الكائنه الفاسده بأنواعها أولا و بتوسط ذلك بأشخاصها(٣) و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيره عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تاره يعقل عقلا- زمانيا منها أنها موجوده غير معدومه و تاره يعقل عقلا زمانيا أنها معدومه غير موجوده فيكون لكل واحد من الأمرين صورته على حده و لا واحده من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهيه المجرده و ما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسده و إن أدركت بما هى مقارنه لماده و عوارض ماده و وقت و تشخص و تركيب لم تكن معقوله بل هى محسوسه أو متخيله و نحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورته لمحسوس و كل صورته خياليه

١- إذ ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الأفعاليه و إذا كان جهاته الأفعاليه واجبه عند المصنف قدس سره مر فى أوائل هذا السفر- فكيف يكون جهاته الصفاتيه فهو واجب العلم واجب القدره واجب الإراده و هكذا إلى آخر الصفات، س ره

٢- محذور آخر هو لزوم الاستكمال و قوله و يكون له حال محذور ثالث و هو التأثير عن الغير المنفصل لأن كل عرضى معلل، س ره

٣- الطبيعیه و الكلئ الطبيعى موجود و وجوده كوجود الحركة التوسطیه الراسمه للقطعيه و إنما يتعلق الجعل وجود الأنواع أولا فإنها إبداعيه لا حاجه لها إلى الرباط كما فى ربط الحادث بالقديم، س ره

فإنما تدرك من حيث هي محسوسه و متخيله بآله متجزيه و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شىء على نحو كلى و مع ذلك لا يعزب عنه شىء شخصى- و لا يَعزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ و هذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحه و أما كيفيه ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شىء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهه ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيه فالأول يعلم الأسباب و مطابقتها فيعلم ضروره ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئيه من حيث هي كليه أعنى من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافه إلى زمان متشخص أو حال متشخصه لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه فى شخصه فيستند إلى أمور شخصيه و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئى يكون بعينه و لكنه على نحو كلى لأنك تقول فى كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركه يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا(١) و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مده كذا و كذلك بين الكسوفين الآخريين حتى لا- تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته و لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيره كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجه ما أن ذلك الكسوف لا يكون

١- المراد بالكسوف هنا الخسوف بقريته قوله ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا، س ره

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكليه إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجمله فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلى و ليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن البارى يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كليه نوعها منحصر فى شخص منها(١) و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسى و من فى طبقتة و إن خالفوه فى القول بتقرير رسوم المعقولات فى ذاته و طعنوا عليه فى ذلك لكنهم لم يتمموا الأمر فى تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه فى ذلك- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و بينا وجه القصور فى إيراداتهم عليه و كيفية علم البارى بالأشياء ليست كما زعموه و لا كما قرره الشيخ بل كما حققناه- و موعد بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

١- فإن عنايه الشيخ كلها بأن علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيره حتى يلزم التغير فى علمه و حتى يلزم الإيجاب إذ لا علم سابق حيثئذ على الفعل و لا- بصورها المأخوذه منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقه المتأديه من المبادئ إليها مع تخصصها- بحيث انحصرت فى فرد ثم الملاك فى معلوميتها بما هى شخصيات أن الصور المخصصه آله لحاظ ذلك الجزئى و كمرآه انكشافه فذلك الجزئى معلوم بما هو جزئى سيما أن المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذى الصورة و هذا كما أن البياض مبصر لك بالحقيقه مع أن صورته المنشأه أو المقبوله لك و ذاته للموضوع و مع هذا حضورها حضوره و تغايرهما بوجه غير قادح فإن التميز غير التشخص إذ ربما يتحقق فى الشخص تميزات كثيره و هو هو بعينه و قد مر من المصنف قدس سره أن الصوره الجرميه علم و معلوم بواسطه الصوره الإدراكيه المثاليه و العقليه النوريه و أيضا هذه الصور التى هى علل ذوات الصور أقوى بمراتب منها و كل منها جامع للكاملات الأولى و الثانى فى ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجمله لا خلاف عند الحكماء فى العلم بالجزئيات و للناس فيما يعشقون مذاهب و لم يكن مقصود المشائين إلا- إثبات ثبات العلم و سبقه و فعليته و لا- يتمشى كل ذلك عندهم إلا بالقول بالصور المنشأه من جهه العله و إن تمشى ذلك بنحو أتم بتحقيق مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و هو من عله أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئا من أنحاء العلم- و غيرهم لم يتفطنوا به لدقه مسلكتهم فقدحوا فيهم كالغزالي و الخفرى و غيرهما و كلهم لم ينصفوا و ينادون من مكان بعيد و مراد الشيخ من الكليه المعقوليه و التجرد لا خفاء الجزئى بما هى جزئى كما بينا مراده و المعقوليه لا- تنافى الجزئيه كما فى معقوليه المجرى لذاته- و أيضا لما لم يشغله شأن عن شأن علم الجزئى مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المعقوليه المذكوره، س ره



## فصل (٢٣) فى أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها

## [كلام الشيخ فى ذلك]

قال الشيخ فى الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئيه كيف تعلم و تدرك علما و إدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت أمر الكسوف - كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا- بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحدا لا يغير منك أمرا فإن علمك فى الحالين يكون واحدا و هو أن كسوفه له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا- أو بعد وجود الشمس فى الحمل كذا فى مده كذا و يكون بعد كذا و بعده كذا و يكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان فى ذلك فعلمت فى آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت فى آن آخر- أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيك التغير الذى أشرنا إليه و لم يصح أن تكون فى وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زمانى و آنى و الأول الذى لا- مدخل لزمان فى حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما فى هذا الزمان و فى ذلك الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد و معرفه جديده انتهى كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالى الذى يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهه

العلم بأسبابها القسوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه فى الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا- يبقى- فإن بقى لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير فى كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح (١).

### و قال بعض الناس

العلم بأن الشئ ء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشئ ء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا فى وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم فى النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن فى مكان (٢) لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فىنا علم بذلك

١- ظاهره أنه اعتراف بتغير الصورة العلميه مع تغير المعلوم الجزئى المادى و هو ينافى البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسيه و الخياليه و الوهميه و التحقيق أن الصور العلميه مجردة غير قابله للتغير سواء كانت كليه أو جزئيه غير أن العلوم الانفعاليه لما كانت لا- تفارق أعمالا- ماديه صادرة عن مظاهر القوى النفسانيه كالعين و الأذن و غيرهما كان ظهورها للنفس تابعه للفعل و الانفعال المادى الواقع فى تلك المظاهر و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور- فالتغير إنما يقع فى مرحله المظاهر البدنيه من حيث أعمالها و أما الصورة العلميه و إن كانت جزئيه حسيه فلا تغير فيها و الدليل على ذلك أنا نقدر على إعادة الصور التى أحسنها- قبل زمان بعينها و لو كانت الصورة المحسوسه ماديه لزال بزوال الحركات الماديه و امتنع ذكرها بعينها بالضرورة هذا و أما تعلق العلم الإحساسى و الخيالى بالتغيرات و الحركات و المقادير التى تحتل القسمه و وجوب مطابقه الصورة العلميه للمعلوم الخارجى فالعلم بالتغير و الحركة و الانقسام غير تغير العلم و حركته و انقسامه فافهم ذلك و الواجب مطابقه الصورة العلميه للخارج بحسب الماهيه لا بحسب نحو الوجود هذا، ط مد

٢- إنما الحاجه إلى اعتبار الكون فى مكان كذا لأجل أن المعلوم بالذات الذى هو عين العلم فى الزمانين واحد لفرض الخصم وحده العلمين فلو تصور تغير كان لتغاير المعلوم بالعرض أى النهار و الليل فإذا وجد الليل و جب أن يتحقق الوحده لأن العلم به نفس العلم الذى كان قبل و أيضا لأجل تأكيد المحذور، س ره

و لو علمنا فى وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلووعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضياءها إذ فىنا علم بذلك و التالى فى المثالىن باطل فكذا المقدم.

و الثانى أن العلم يستدعى صورته مطابقه للمعلوم و كما أن كون الشىء سىوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشىء سىوجد- أن الذى هو معدوم فى الحال له تحقق وجود فى الزمان المستقبل و إذا كان المعلومان فى أنفسهما متغايرين و متنافيين و جب أن تكون الصوره الحاصله منهما فى الذهن- متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجدده على وصف تجدددها لا- بد و أن يكون متغيرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهه أخرى و مبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه و لا متغير بتغير معلومه

### قال المحقق الطوسى فى شرح رساله مسأله العلم-

فلا بأس بأن تكثر الأشياء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقه واحده و الكثره المتفقه الحقيقه إما أن يكون آحادها غير قاره أى لا توجد معا أو قاره و الأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو فى زمان(١) فإن العله الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد و يتصرم على الاتصال و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه و الثانى لا يمكن أن يوجد إلا فى مكان أو مع مكان(٢) فإن العله الأولى للتكثر على هذا الوجه

- 
- ١- كآحاد حركه الفلك الأقصى لأنها الراسمه للزمان أو فى زمانه كآحاد الحركات الأخرى المستديره أو حركات العنصرىات فى المقولات الأربع هذا مقتضى المقابله فى كلام المحقق قدس سره و إلا فحركه الأقصى أيضا فى الزمان لأن استعمال كلمه فى مختلفه فى المواضع- فكما أن الزمان فى الحركه كالعرض فى موضع كذلك الحركه فى الزمان كالمحدود فى الحاد- فإن المتقدر متحد بمقداره و يمكن أن يكون ما مع الزمان ما لا تقع فيه الحركه كالجواهر الجسميه عندهم و ما فى الزمان كالحركه و ما فى الحركه فإن معنى المتى و هو كون الشىء فى الزمان أنه بسيلانه منطبق على قطعه من سيلان وضع الفلك فما لا حركه فيه ليس بالذات فى الزمان بل إن تعلق بدفعه، س ره
  - ٢- الأول كالأجسام و الثانى كالجسمانىات، س ره

الموجود الذى يقبل الوضع لذاته أى يمكن أن يشار إليه إشاره حسيه و يلزم التجزى بأجزائه مختلفه الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبه إلى بعض بأن يكون منه فى جهه من الجهات و على بعد من الأبعاد(١) و كل موجود يكون هذا شأنه فهو مادى(٢) و الطبائع المعقوله إذا تحصلت فى أشخاص كثيره يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هى إما الزمان كما للحركات و إما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيره المتكثره الواقعه تحت نوع من الأنواع و ما لا يكون مكانيا و لا زمانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعه الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسه نصف العشره فى أى زمان يكون و أى بلده يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسه و العشره فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما و كون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضى كون المختلفه الحقائق غير زمانى و غير مكانى فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان و المكان كالأجرام العلويه بأسرها- و كليات العناصر السفليه و إذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآله جسمانيه لا- غير كالحواس الظاهره و الباطنه أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضره فى زمانه- و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن و يدرك المتكثرات التى يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها فى أى جهه منه و على أى مسافه إن بعد عنه أما

- 
- ١- هذا الوضع بمعنى الترتيب و نسبه الأجزاء أى بمعنى المقوله كما أن الأول- بمعنى قبول الإشاره الحسيه، س ره
  - ٢- إن قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد. قلت إن كان المكان سطحا فماديته ظاهر و إن كان بعدا فماديته أنه محل المواد و يحتمل أن يرجع إلى السابق أى كل ما هو متعلق بالزمان و المكان فهو مادى، س ره

المدرک الذى لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أى حادث يوجد فى أى زمان من الأزمنة و كم يكون من المده بينه و بين الحادث الذى يتقدمه أو يتأخر عنه و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرک الأول بأن الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم بأن كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الأزمنة التى قبله أو بعده- و يكون عالما بأن كل شخص فى أى جزء يوجد من المكان و أى نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته و كم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شىء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزمانى و لا مكانى بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنه إليه نسبه واحده و إنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبه أو بأن هذا الجسم قدامى أو خلفى أو تحتى من يقع وجوده فى زمان معين و مكان معين- و علمه بجميع الموجودات أتم العلوم و أكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلى و إليه أشير بطى السماوات التى هى جامع الأزمنة و الأمكنه كلها كطى السجل للكتب فإن القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولا و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبه إلى جميع الحروف نسبه واحده و لا يفوته شىء منها و ظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرك لا بآله من الآلات و لا- بتوسط شىء من الصور و لا- يمكن أن يكون شىء من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أى وجه كان إلا و هو عالم به فلا يسقط من ورقه إلا يعلمها و لا حبه فى ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا جميعها يثبت عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شىء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أى وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور- فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكا حسيا بآله جسمانيه فى وقت معين و مكان معين- و كما أن البارى تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا- يتنلم ذلك في تنزيهه بل يؤكد كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصه على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يتنلم في تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته- والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فإنه يشاهد جميع ما في الأ-كوان الزمانية والمكانية- كما هي عليه كلا في زمانه ومكانه دفعه واحده بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في أنفسها وإن كانت متغيره زمانيه مكانيه لكنها من جهه نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسله الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيره ولا مختلفه بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبه.

### [مواضع النظر في كلامه]

#### إشاره

أقول فيه موضع أنظار

### الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسميه مناط العدم والجهاله

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسميه مناط العدم والجهاله (١) و كما أن الصوره العقليه معلومه بالذات و الحقيقه

١- المادة الأولى عند الإشراقى منتفيه و كذا عند هذا المحقق قدس سره كما في التجريد و مع ذلك ليست عدما عند مثبتيها و الجسميه أمرها أوضح في أنها ليست عدما- ونظره في قوله أنها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء- بل الكل عن الكل وهذا وإن كان كذلك إلا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث ينعقد السالبه البسيطه الغير المقتضيه بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم وبين الوجود الجمعى و أما الجسم النوعى و الصوره الطبيعیه النوعيه فآتم حصولا- منها و إذا كانت هذه وجودات و موجودات كانت علوما بحسب الوجود و صح لها الحضور من حيث الوجود- فإن الوجود في أیه مرتبه كان فهو نور ضعيفا كان أو شديدا و الظل نور إن تزنه مع الظلم و فى أیى مرتبه تحقق لا جزأ له و لا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته إلا بالعرض فالموجودات حاضره ذواتها بما هي موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها و وجود الصور للمواد لا- ينافى حضورها لدى مبدئها المحيط و العلم فينا إنما كان بالصور لأن الإضافه العلميه غير مشفوعه فينا بالإضافه المبدئيه، س ره

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسميه مجهوله بالذات و الحقيقه سواء كان فى الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانيات و سائر الأمور العدميه أو ضعف الوجود فإنها لا صورته عقليه يطابقها فى الحقيقه فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هى عليه لا- يمكنه لا- لنقص فى عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقه حيث لا صورته لها فى الوجود إلا قوه الصور و استعدادها و استعداد صورته غير الصور و كل معقول الذات له صورته لا محاله- و هكذا القول فى الأجسام الماديه و ذوات الأوضاع.

### و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآله جسمانيه

(١) و أقاموا على صحه هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

### و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها (٢) بحسب ما هو الأمور عليه

١- أقول من الذى يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآله و من يقول إنه تعالى بصير و سميع و إن علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه- لأن علمه حضورى كشيخ الإشراق و أتراه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته، س ره

٢- أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافه المقوليه بل الإضافه الإشراقيه كما فى قول أساطين الحكمه أن الأشياء الممكنه المتغيره بالنسبه إلى أنفسها- ممكنات متغيرات و بالنسبه إلى الأول تعالى على الضروره البحت و على الثبات الصرف- فالمراد أنها بما هى وجودات و بما هى إشراقات الله تعالى واجبات ثابتات و من القواعد الموروثة من الأقدمين أن الأزمنه و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إلى المبادئ العالیه كالآن و النقطة فضلا عن مبدأ المبادئ تعالى شأنه و مثلوا بخيط ملون كان بمحضر إنسان و يمشى عليه نمله. و السيد المحقق الداماد قدس سره قال المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و مثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوه و من ينظر عن عريش. أقول و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضا أو بخيالك و أن تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصوره الموجه الكليه و تحكم عليها بحكم كلى ينسحب على جميعا فيحيط بعقلك بالكل فالمحدود للمحدود و الوسيط للوسيع و قال المصنف قدس الله نفسه فى أواخر فصل معقود فى أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أن الزوال و الغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال و الغيبه عن بعض آخر- و قال فى أوائل المبادئ و المعاد ذوات الأوضاع إنما هى كذلك بقياس بعضها إلى بعض و ليس كذلك بالنسبه إلى المفارقات و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره- على الإضافه المقوليه أنه لم يصرح بالوجود و لا بأصالته و ليس كذلك فإنه شدد النكر على الفخر الرازى فى أن العلم من مقوله الإضافه و كفاك لفظ دفتر الوجود و نحوه هنا و فى مواضع أخرى ناص بأصاله الوجود تحققا و جعلنا، س ره

فى الواقع لا يختلف بالقياس إلى شىء دون شىء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادى فى نفسه مادى أبداً(١) و المتغير بالذات متغير دائماً و حقيقه المكان و المكانيات و نحو وجودها عباره عن كون كل جزء منها مابيننا لغيره غير مجتمع معه فى الحضور و هذا الحكم لا- يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقه الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه و المدرك فى القرب و البعد و الانقسام بحاله(٢) و كذا حقيقه الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عباره عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشىء منها فى الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

- 
- ١- أقول من ذا الذى يقول إن المادى ليس بمادى و لو بالنسبه إلى المبادئ العالیه- بل المراد أن المادى بالنسبه إلى المفارق فى حكم مسلوب الماده و كذا المكان و المکانى و الزمان و الزمانى فى حكمه من حيث ارتفاع الغيبه و قد نقل فى مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سره أنه لو سمعنا نقول إن الماديات إلخ خارج، س ره
  - ٢- ليس فرضاً مطابقاً للواقع إذ الفلك الأعظم ليس محيطاً حقيقياً بل الفرض المطابق أن يفرض البصر ساريه فى الفكر الأعظم و كل ما هو فى جوفه سريان الوجوب و الوجود در همه سارى أز همه عارى و حينئذ لا قرب و لا اقتراب و لا بعد بالنسبه إلى تلك البصر، س ره



أو بالقياس إلى شىء آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصريه هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

### ورابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثانى فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين - أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقليه زائده على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يقتفى أثره فتلك الصور لا محاله صور عقليه كليه على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب و علل كليه ينتهى بالأخره إلى غايات حركات كليه يتضمن الجزئيات على وجه كلى لا يؤدى ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعى الذهنى و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصيه و لا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصويره عن الاشتراك بين الكثره و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم (١) و فى هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصى مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفه العقل البسيط الذى لواجب الوجود و للمفارقات النوريه العقليه التى تحيط كالأفلاك الحسيه بعضها ببعض إحاطه عقليه و هى مفاتيح الغيب التى لا- يعلمها إلا- هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقليه و الحسيه و به حياه جميع

١- لأنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى لأن كل سبب جامع بجميع وجودات ما دونه بنحو أعلى فالإجمال لكون ذلك الوجود الأعلى واحدا بسيطا و التفصيل لأن ذلك الواحد عين الكثرات و شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه و التشخص و التميزات بالوجود و ماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخره فى الوجود لذلك الوجود الأعلى و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور فى الأسباب الوجودات المنطويه فيها من مسبباتها، س ره

الموجودات حتى الجمادات و ما فى حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

### و خامسها أن العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسله الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانية بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارته عن نفس حصول صورته الشئى ء عند النفس (١) فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجوده فى المكان و الزمان من أى قسم من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صوراً علميه فهى إما محسوسه أو متخليه أو موهومه أو معقوله إذ الإدراك منحصر فى هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلا- منها و ذكر أن كلا- من تلك الإدراكات لا- يحصل إلا- مع ضرب من التجريد (٢) إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمرة فى المواد غير مجردة عن نفسها- فضلاً عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركه يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشئى ء إلى أمر موجود على أى نحو كان من الوجود لا يكفى فى العاقلية قول الشيخ فى إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

١- من يقول إن العلم بالغير غير منحصر فى الحصولى فإن علم العله بالمعلول حضورى- كيف يكون الإدراك عنده منحصر فى الصورة بل العلم الصورى فى غير العله و المعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده فى الحصولى انحصار الإدراك عنده فى الصورة، س ره

٢- نعم لكن فى الحصولى و أما الحضورى فمناطه قاهريه العله و الإضافة الإشراقية كما ذكر فى شرح الإشارات و بينه بما صدر عن العاقل بالمشاركه من الصور المعلومه بالذات و مع ذلك لا- يحتاج فى انكشافها إلى صور أخرى و الحق هو الوجود الصرف- و صرف الشئى ء جامع جميع ما هو من سنخه فاقد ما هو من غرائبه و غريب الوجود هو العدم ثم عند الإشراقى كون الشئى ء نوراً لنفسه و نوراً لغيره، س ره

وإلا- لكان كل مبدأ صورته في مادته من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل (١). بل هذه الإضافة له إليها و هي بحال معقوله- و لو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت (٢). و لا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته (٣) لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقوله لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا- يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقوله- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه و الوجود العقلي لا- يكون إلا- للصور المفارقة عن المواد دون المقارنه للماده فقد علم أن الموجودات الماديه من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

١- هذا صفة لكلمه صورته و كلمه تكون بعد هذا تامه أو أحد الكونين رابطته و الآخر تامه، س ره

٢- أي بأي اعتبار أخذ غائبا كان أو حاضرا إذ الغرض أن الوجود المادى يكفي في الإضافة العلميه و لا يحتاج إلى الصوره، س

ره

٣- حاصله أنه لو لم يكن الإضافة العلميه إلى الإضافة المبدئيه للوجود العيني لزم أن لا- يعقل ذاته إذ لو عقل ذاته و ذاته عين حيثيه الاقتضاء لكل وجود لزم إدراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق إضافة علميه و هي معدومه بعد و لم يتحقق إضافة المبدئيه هذا خلف فثبت أن العالم الربوبي محيط بما هو حاصل الوجود و ما هو ممكن الوجود معا، س ره

## إشاره

اعلم أن النفس الإنسانيه كما ستعلم فى كتاب النفس لها قوتان عالمه و عامله- و العامله من هذه النفس لا تنفك عن العالمه و بالعكس (١) بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفليه بعيده عن جمعيه القوى أما العامله فلا شك أن الأفعال الإنسانيه قد تكون حسنه و قد تكون قبيحه و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب (٢) و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثه.

١- عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان إحداهما ببطلان الأخرى بخلاف المدركه و المحركه فى الحيوان اللتين هما بمنزله العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان فإن الباصره مثلا تبطل و لا تبطل المحركه و بالعكس و ثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركه و المحركه فى الحيوان فإن المدركه أكثرها فى الرأس و المحركه فى العضلات، س ره

٢- الغير المحتاج إلى الكسب كالعقل حسن و الظلم قبيح و المحتاج إليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند و عدم قبحه عند غيرهم و الإنسان إذا أراد أن يفعل صدقًا مخصوصًا فكأنه يقول هذا صدق فلانى و كل صدق عدل فهذا عدل ثم يجعل هذه القضية صغرى لقولنا و كل عدل حسن ثم يقول و كل حسن ينبغى أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغى أن يؤتى به و لا تتوهم أن العقل العملى هو فاعل الأفعال الحسنه فاعلا قريبًا مباشرًا فإن مبدأ العمل إن أريد به القدره فالقدره تقابل العلم و إن أريد به المحركه فهى قوه من قوى الحيوان بما هو حيوان و ليس عقلا بل هو مبدأ بعيد للعمل و مبدأ قريب للعلوم و لكن العلوم متعلقه بكيفيه العمل و هو مستخدم للمحركه الشوقيه و المحركه العامله و يظهر لك من إطلاق العقل العملى على العلوم الكليه أنفسها و كأنها علوم فعلية منشأ الأفعال ٤١٨ قال المعلم الثانى- إن النظرية هى التى بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان و العمليه هى التى يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته، س ره

الأول القوه التى يكون بها التميز بين الأمور الحسنه و الأمور القبيحه.

و الثانى المقدمات التى منها تستنبط الأمور الحسنه و القبيحه.

و الثالث نفس الأفعال التى توصف بأنها حسنه أو قبيحه و اسم العقل واقع على هذه المعانى الثلاثه بالاشتراك الاسمى (١).

### فالأول هو العقل الذى يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل

و ربما قالوا فى عقل معاويه إنه كان عاقلا و ربما يمتنعون أن يسموه عاقلا و يقولون إن العاقل من له دين و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الرويه فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

### و الثانى هو العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم

فيقولون هذا ما يوجب العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور فى بادية رأى الجميع فإن بادية رأى المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبوله و الآراء المحموده عند الناس يسمونه العقل-

### و الثالث ما يذكر فى كتب الأخلاق

و يراد به المواظبه على الأفعال التجريبيه و العاديه على طول الزمان ليكتسب بها خلقا و عاده و نسبه هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملى كنسبه مبادئ العلم التصوريه و التصديقيه- إلى العقل النظرى و أما القوه العالمه و هى العقل المذكور فى كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوه و تارة على إدراكات هذه القوه- و أما الإدراكات فهى التصورات أو التصديقات الحاصله للنفس بحسب الفطره أو الحاصله لها بالاكْتساب و قد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكْتساب (٢) و أما القوه فنقول لا- شك أن النفس الإنسانيه قابله لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خاليه عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خاليه مع أنها تكون قابله لتلك الإدراكات كانت كالهولى التى ليس لها إلا القوه و الاستعداد من غير أن يخرج

١- لغايه البعد بينهما فإن الأول من باب الإدراك و لكن بالقوه كالعقل الهولانى النظرى و الثانى من باب الإدراك بالفعل كالعقل بالفعل النظرى و الثالث من باب الأفعال، س ره

٢- كلام خطابى كيف لا و الأدون منه و هو العقل بالقوه عقل، س ره

فى شىء من الصور من القوه إلى الفعل فسميت فى تلك الحاله عقلا- هيولانيا و أن لم تكن خاليه فلا- يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط(١) أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التى هى آله لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحاله عقلا بالملكه أى لها قدره الاكتساب- و ملكه الانتقال إلى نشأه العقل بالفعل(٢) و إنما لم تسم هذه المرتبه من النفس عقلا- بالفعل لأن الوجود العقلى لم يحصل و لا يحصل بإدراك الأوليات و المفهومات العاميه لأن الشىء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبه القضايا الأوليه فى باب المعقول إلى الصور العقليه النظرية كنسبه الجسميه المشتركه إلى الطبائع الخاصه فى باب المحسوس فكما أن الشىء الجسمانى- لا يصير موجودا فى العين بمجرد الجسميه ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعه مخصوصه فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولى العام و القضايا الأوليه كمفهوم الوجود و الشئيه و كقولنا الواحد نصف الاثنين- و الكل أعظم من جزئه ثم إن النفس فى هذه المرتبه إن تميزت عن سائر النفوس بكثره الأوليات و شده الاستعداد و سرعه القبول للأتوار العقليه كفتيله كبريته لها سخونه شديده يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيِّىءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ سَمِيتِ الْقَوْهَ الْقَدْسِيهَ وَ إِلا فلا و إن كان قد حصل لها النظريات فلا- يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضره و لا- مشاهدته بالفعل- و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها أو هى حاضره بالفعل مشاهدته بالحقيقه فالنفس فى الحاله الأولى تسمى عقلا بالفعل و

١- المراد بالأوليات ما هو مقابل الثوانى بقريته النظريات لا ما يقابل البديهيات الأخرى، س ره

٢- هذا وجه و وجه آخر و لعله أولى أن تكون الملكه مقابل الحال بل مقابل العدم- لأن القوه فى العقل بالقوه عدم و العقل الثانى متلبس بالملكه أعنى وجود البديهيات و فعليتها- و قد ذكره فى كتاب المبدأ و المعاد، س ره

فى الثانى عقلا مستفادا و فى هذه المرتبه أن شاهد تلك الصور فى مبدئها الفياض - فسميت عقلا فعلا (١) و الاختلاف المشهور بين الناس فى أن أسامى العقول هل هى واقعه على النفس فى هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التى فيها - ليس فيه كثيره فائده لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول فى كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى رساله له إن العقل النظرى المذكور فى كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوه و عقل بالفعل - و عقل مستفاد و عقل فعال و إنما أسقطوا العقل بالملكه من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهولانى كثير تفاوت فى الدرجه العقليه إذ كلاهما بالقوه فى باب العقل الذى هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذى بالقوه هو نفس ما أو جزء منها (٢) أو قوه من قواها معده (٣) أو مستعده لأن ينتزع ماهيات

١- بأن يعرف العقل الفعال لا بأن يعلمه فقط فإن المعرفه هى إدراك الجزئى و أعلى الإدراكات الإدراك الحضورى و مشاهده الصور فيه لا تنفك عن مشاهدته، س ره

٢- أى مرتبه منها التريديد على سبيل منع الخلو فإن لوحظ أن العقل بالقوه طليعه من إشراق النفس العاقله و ظهور منها و ظهور الشىء لا يباينه و نسبته إليها نسبه التجمر الذى وجد فى الفحم قبل التشعل من النار إلى النار فهو نفس و إن حفظ مراتبها من الضعف و الشده و نحوهما - و هو مرتبه منها و إن لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب و أنها أصلها المحفوظ فهو قوه من قواها إذ كما أن للنفوس الأخرى قوى كذلك للناطقه قوتان العقل العملى و العقل النظرى اللذان هما لها كالمحركه و المدركه للنفس الحيوانيه ثم للنظرى قوى هى هذه الأنحاء الأربعة المذكوره، س ره

٣- بناء على حفظ المرتبه فإن المستعد القريب هو العقل بالملكه فى الواقع أو مستعده - بناء على أن أصلها المحفوظ واحد أو يقرأ معده بصيغه اسم المفعول فيكون بالنسبه إلى العقل المحتاج إلى الإعداد التعليمى و الاستعداد بالنسبه أى العقل الحادس و القوه القدسيه، س ره

الموجودات كلها أو صورها دون موادها (١) فيجعلها كلها صورها لها أو صوراً لها (٢) و تلك الصور المنتزعه من المواد ليست تصوير منتزعه عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً في هذه الذات و تلك الصور المنتزعه عن موادها الصائره- صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات- فصارت صوراً لها (٣) و تلك الذات شبيهه بماده تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت ماده جسمانيه مثل شمعته فيها نقش أو صورته شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورته في سطحها و عمقها جميعاً و احتوت تلك الصورته على الماده بأسرها حتى صارت الماده بجملتها- كما هي بأسرها هي تلك الصورته بأن شاعت فيها الصورته يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه ماده و موضوعاً لتلك الصور و يفارق سائر المواد الجسمانيه (٤) بأن الماده الجسمانيه إنما تقبل الصور في سطوحها

١- الأول بالنسبه إلى كل العوالم حتى عالم الربوبيه و عالم الأسماء و الصفات- فإن أكثر العوالم لا ماده فيه و الثاني بالنظر إلى هذا العالم الطبيعي، س ره

٢- أى إن لوحظ وجودها و إن الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهى صورته واحده و إن لوحظ ماهياتهما المتكثره فهى صور كثيره، س ره

٣- فيه إيماء إلى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق و المعشوق من مصدر واحد. ٤٢٢ چه بندي از تصاريف جهان چشم ترا مصدر نمايد عين مشتق . أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس، س ره

٤- لما كانت المعقولات بالخطوط و النقوش أشبه و النفس بالموضوع و الخطوط و النقوش في الموضوعات إما في سطوحها و إما في أعماقها فرضاً قال المعلم إنها من قبيل الثاني و مراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط و إليه أشار المصنف قدس سره في الحاشيه- بقوله و كأنه أراد بالصورته في مثال الشمعه و غيرها الأشكال و الهيئات الحاصله في أطراف الجسم و إلا فالصورته الطبيعيه للأجسام ساريه في جميع أعماقها و أغوارها بل عدم الامتياز بين الصورته و الماده كما حصل في العقلية كذلك في الجسمانيات و لعله بنى الكلام على بادي الرأى المشهور انتهى، س ره



فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزه عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهيه منحازه بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقه التي يخلق بها شمعها ما مكعبه أو مدوره فيغوص تلك الخلقه فيها(١) و يشيع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعه قد صارت هي تلك الخلقه بعينها فعلى هذا المثال ينبغى أن يفهم حصول صور الموجودات- فى تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوه فهى ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهى عقل بالقوه(٢) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا- بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعاها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوه فهى قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه(٣) و معنى قولنا فيها أنها عاقله ليس هو شيئاً غير أن

- 
- ١- الفرق بينه و بين ما سبق أن فيما سبق جعل النقش سارياً فى المادة و هنا جعله عيناً لها فرضاً و المراد بالخلقها ما هي إحدى الكيفيات المختصه بالكميات فإن الكيفيات المختصه بالكميات أنواع منها المختصه بالكم المتصل كالأستقامه و الانحناء و منها المختصه بالكم المنفصل كالزوجه و الفرديه و منها الشكل و الزاويه و منها الخلقه و هي الشكل مع اللون، س ر ه
  - ٢- الأظهر حذف كلمه ليس و لكن فى النسخ موجوده و توجيهه أنها ما دامت فيها الصوره على نهج مثال سريان النقوش إلى أغوار الشمعه بل اتحادها معها و ليست الصور على المثال المذكور أى على نهج عروض سطحها فقط صارت إلخ و لكن طوى الإيجاب- و اكتفى بالسلب لوضوح المقصود و يمكن أن يقرأ لبس بالباء الموحده بصيغه المجهول، س ر ه
  - ٣- و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الأول بالنسبه إلى المعقول و الثانى بالنسبه إلى العاقل و الثالث بالنسبه إلى العقل أى المعنى الواحد المعقول إن شئت سمه عاقلاً بالفعل و إن شئت سمه عقلاً بالفعل و إن شئت سمه معقولاً بالفعل و كذا المعنى الواحد العاقل- إن شئت سمه كذا أو كذا أو كذا و كذا المعنى الواحد الذى هو العقل، س ر ه

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذاً معنى أنها عاقله بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التي كانت بالقوه معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مره أين (١) و مره ذات وضع و أحيانا هي كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسميه و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الآخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً (٢) و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صوراً لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً (٣) فيكون الذي يعقل

- ١- الانفكاك المفهوم من المره و الأحيان بحسب المرتبه و هذا هو الأظهر و إن أمكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالأين و الوضع فإن الفلك الأقصى لا أين له- و لكن له وضع و ترتيب إلا أن المقدار لا يمكن أن ينفك موضوع عنه و كذا الشكل فأكثر العوارض لا يمكن الانفكاك بينها، س ره
- ٢- أى من مراتبه كالأين العام و الخاص و الأخص كالكون في بلد كذا و الكون في دار كذا من ذلك البلد و الكون في المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و إما أن تجد معها الأين الكلي الذي اشترك لفظ الأين بينهما كالاشتراك الاسمي و بالجملة تلك الأيون أين بالحمل الشائع و هذا أين بالحمل الأولى، س ره
- ٣- بالبناء للفاعل بناء على اتحاد العاقل و المعقول الذي هو صريح كلام هذا العلم في مواضع و لكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا- مفهومهما إذ تقرر الماهيه بلا- وجود محال فضلاً عن كونها عقلاً و معقولا فوجود المعقول عين وجود العاقل و الوجود عين الشعور- و إنما كان المعقول عقلاً- بالفعل لتجرده عن المادة و الزمان و المكان و نحوهما و كون وجوده وجوداً وسيعاً و إنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلاً الجزئي المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان و المكان و نحوهما و إذا صار معقولا صار موجوداً وسيعاً واحد بوحده جمعيه محيط بجميع النيران الجزئيه الماضيه و الآتيه- و ما في النشأ الآخره و لذا كان نيلا لكل رقائقه و درك حكمه درك حكمها و لهذا فالكلي كاسب و مكتسب دون الجزئي، س ره

حينئذ ليس هو شيئاً غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورته له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- و بالقوه بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثانى- صار عقلا- بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثانى جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات(١) بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته(٢) ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد(٣) لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعه فيعقلها(٤)

- ١- و قبل ذلك لم يكن شيئاً مذكورا كما قال الله تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً، س ره
- ٢- يعنى متى عقل العقل بالفعل الذى هو فعال مكمل للعقول عقله فى ذاته و هذا إشاره إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضا و فى الحديث: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة ، س ره
- ٣- أى العقول الكليه المجرده بالفطره لا بتجريد مجرد و تعريه معر، س ره
- ٤- أى يعقل تلك الصور و معقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور- على منوال تعقله ذاته فى عدم الحاجه إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته- على مثال تعقل ذاته معقولات لا فى مواد فيكون ذاته فاعل يصادف و معقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هو صور لا- فى مواد بيان كيفية تعقل العقل ذاته و التأسيس خير من التأكيد إلا- أن المعنى الأول أظهر وجه آخر على الإعراب الثانى أن يراد على مثال مصادفه ذاته معقولات بالذات فى ذاته فإنها أيضا غير محتاجه إلى تجريد فهى مثال صور بلا مواد فى العين، س ره

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا فى مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقوله عقلا ثانيا هو وجودها الذى كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم فى التى هي صور لا فى مواد إذا عقلت كان وجودها فى أنفسها هو وجودها و هي معقوله لنا(١) فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل(٢) و الذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثل ينبغي أن يقال فى تلك إنها فى العالم(٣) و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقوله و يحصل العقل المستفاد(٤) فحينئذ يحصل تلك الصور معقوله فيصير تلك كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد و العقل المستفاد شبيه لموضوع تلك- و يكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذى بالفعل و العقل بالفعل شبيه

١- نعم هذا هكذا إذ لا وجود لها لماده و موضوع إلا أن الوجودين مختلفان بالكمال و النقص فوجودها فينا بقدر سعتنا و ظرفيتنا إذ للقابل و المظهر حكم على المقبول و الظاهر، س ره

٢- هو العقل بالفعل الذى هو ذاتنا و الذى هو فينا هو المعقولات بالذات، س ره

٣- بكسر اللام أو بفتحها، س ره

٤- فى حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف و الحق حصوله إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألهه كقميص تلبسه تاره و تخلعه أخرى بل من كان عقلا بسيطا بحيث عنصره الغالب هو هو كأنه ليس ذاته من المدارك إلا أعلى المدارك و ليس إلا العقل البسيط كالعقل النفساني و هو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل لكل دفعه واحده دهرية فى أعلى مراتب الدهر الأيمن ٤٢٦ و نعم ما قال الحكيم المتأله المولى المعنوى- بس بزرگان گفته اندى از گراف جسم پاكان عين جان افتاد صاف گفتشان و نفسشان و نفسشان جمله جان مطلق آمد بي نشان ، س ره

موضوع و ماده للعقل المستفاد و العقل الذى بالفعل صورہ لتلك الذات تلك الذات شبيهه ماده فعند ذلك تبتدئ الصور فى الانحطاط إلى الصور الجسمانيه الهيولانيه و من قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأحاء من المفارقة متفاضله فى الكمال و المفارقة و كان لها ترتيب فى الوجود و كان ما كان أكملها صورہ لما هو الأنقص إلى أن ينتهى إلى ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات (١) و إلى ما دونها من القوى النفسانيه ثم إلى الطبيعه ثم لا- يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التى هى أخس الصور فى الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هى الماده الأولى انتهى كلام المعلم الثانى و فيه نصوص صريحه على اتحاد العاقل بالمعقولات و على إمكان صيروره الإنسان عقلا بسيطا فعلا فيه يتحد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحه من هذا المعلم و كذا ما يوجد عندنا الآن فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس و ما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذه ذلك الفيلسوف المعظم أعنى فرفور يوس أنه صنف كتابا فى العقل و المعقولات و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسكندر الأفريدوسى الذى وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رساله موجوده عندنا فى هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغه فى رده ممن لم يتنح له صورہ هذه المسأله كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام- أن يعمل بالوصيه التى ذكرها الشيخ فى آخر الإشارات

---

١- أى ترقيات الوجود و تنزلاته دوريه فالطبع يترقى إلى العقل و العقل يتنزل إلى الطبع لكن بلا تجاف، س ره

## فصل (٢٥) فى بيان معانى العقل التى نقلها الإسكندر الأفريدوسى على رأى فيلسوف الأول أرسطاطاليس

### إشاره

قال فى تلك الرساله العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثه أضرب (١).

### أحدها العقل الهيولانى

وقولى هيولانى أعنى به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورته ما فيه و لكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو فى ذاته يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه (٢) كذلك أيضاً ما بالقوه نفسه فهو من جهه ما هو كذلك فهو هيولانى فإن العقل أيضاً الذى لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هيولانى (٣) وقوه النفس التى هى هكذا هى عقل هيولانى و ليس هو واحداً من الموجودات بالفعل - إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير متصوراً للأشياء الموجوده كلها (٤) و لا ينبغى المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التى تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التى من خارج (٥) تستعوقه صورته التى تخصه عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضاً لا تدرك (٦) الأشياء التى وجودها إنما هو فيها

- ١- بإسقاط اسم العقل المستفاد كما أسقطوا اسم العقل بالملكه و قد ذكر المصنف قدس سره فى مفاتيح الغيب ما فى هذه الرساله و لكن بالمعنى، س ره
- ٢- أى إمكان صرف لا يشوبه فعلية فكما أن الهيولى هو الكل بالإمكان الصرف - فنفسه نفسه بالقوه الصرفه أى هو جوهر بسيط هو قوه محضه جنسه مضمن فى فصله - و فصله مضمن فى جنسه، س ره
- ٣- الفاء للتعقيب لا للسببيه كما لا يخفى، س ره
- ٤- أى بأن يصير و حذف حرف الجر عن أن الناصبه قياس مطرد، س ره
- ٥- السين للتأكيد لا- للتسوية كما فى قوله تعالى سَيُنزِّلُهُمْ آيَاتِنَا فى الأفاقِ و المراد أنه لو كان صورته عقليه تعصى عن قبول صورته أخرى لتصادم الفعليات كما فى الهيولى و لم يكن قابلاً لكل الصور، س ره
- ٦- يعنى أن كل حاسته كماده لمدركاتها المخصوصه فلا بد أن تكون خاليه عنها- و لهذا قالوا المدرك لا بد أن يكون خالياً من المدرك و أيضاً لو كان فيها شىء من مدركاتها لإدراكها مشوبه فقوله لا تدرك من باب السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع أى لما لم يكن فى محل كل واحده شىء من مدركاتها لم تدركها فى محالها هذا إن أريد بالأشياء المدركات التى وجودها فى الحواس و إما أن أريد بها المحال التى وجود الحواس أنها هو فيها فواضح. إن قلت فما بالهم يقولون المدرك لا بد أن يكون من سنخ المدرك. قلت المراد أن المدرك مادته للمدرك و لا بد من سنخيه بين كل مادته و صورتها- كالبذر سنخ النبات و البيضه سنخ الفرخ و النطفه سنخ الحيوان فالباصره سنخ الألوان و الأضواء سنخيه الماده لصورتها و السامعه للصوت و هكذا فى باقى الجزئيات و كذا العقل بالقوه للصور الكليه و ليس المراد من السنخيه بين المدرك و المدرك أن يكون شىء

من مدرکاته سنخیه الصوره للصوره لاشترط الخلو، س ره

و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآله التي هو فيها و بها هذا الإدراك- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هكذا ليست له رائحة و به يدرك الأرائح(١) و اللمس لا- يحس بما هو مثله في الحرارة و البروده أو اللين و الخشونه و ذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد(٢) لأن كل جسم طبيعي متكون

١- أى في الروح البخارى إذ كل قوه محلها الروح البخارى و هو كماده و هى كصوره و القوه و مادتها هيولى لمدركاتهما فهى خاليه فى ذاتها عن تلك المدركات التى هى صورها و مثل هذه القوى قوه الذوق و الرطوبه اللعابيه التى هى آله الذوق فللرطوبه أيضا هيولويه و إلا لم تدرك الطعوم بصرافتها، س ره

٢- هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه و هو أنه إذا قلت إن اللمس لا- تحس بما هو مثله فى الحرارة إلخ فقد اعترفتم بأنه لا يخلو عن مدركاته و حاصل الدفع أنه لا- يمكن أن يكون عنصر و عنصرى خاليا عن الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات و لكنه يخلو عن مدركاته و هى إما أشد أو أضعف مما فى موضوعه، س ره



فهو ملموس و كما لا يمكن فى الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له و لا أن يميزه (١) كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التى هو يميزها لكنه مدرك لكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل (٢) فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوه كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولانى فإن الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التى تدركها و لكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوه لجسم ما ينفع (٣) و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شىء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم و لا هو قوه لجسم ما و لا ينفع فليس هو البته شيئاً من الموجودات بالفعل و لا هو شيئاً مشارا إليه بل إنما هو قوه ما قابله للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانى و هو فى جميع من له النفس التامه أعنى الناس.

### و للعقل ضرب آخر و هو الذى قد صار يعقل و له ملكه أن يعقل

و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكه الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيهاً بهؤلاء بل الذين فيهم قوه

- ١- إشاره إلى أن المانع عن وجدان القوه فى مرتبه ذاتها شيئاً من مدركاتهما أمران أحدهما ما ذكره أن الصوره تعوقها و الفعلية لا تقبل الفعلية و القابل شأنه التخليه ثم التحليه ثانيها أنه لا- يحصل التميز و الطرفه كما قلنا فى رطوبه اللعابيه و التميز فى العقل لا يقاس كما أشار بكلمه ما الإبهاميه، س ره
- ٢- و كل موجود واقع مسبق بالإمكان، س ره
- ٣- فإن القوى المدركه قوى جسمانيه ساريه فى الأرواح الساريه فى الدماغ و فى تجاويرف الأعصاب و لا تدرك أنفسها و تدرك ما هى خاليه عنه و كل لها مدركات مخصوصه فلها قوه بحسبها و لها فعلية بخلاف العقل بالقوه الهيولانى فإنه مدرك لكل فيكون خالياً عن الكل، س ره

يفعلون بها الصناعه حتى يصيروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكه و استفاد أن يعقل و أن يفعل فإنما يكون فى الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثانى

### و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال و هو الذى به يصير الهيولانى ملكه و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو عله للألوان المبصره بالقوه فى أن يصير بالفعل - كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوه عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكه التصور العقلى و هذا هو بطبيعته معقول و هو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلى و سائق العقل الهيولانى إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهيولانيه إنما تصير معقوله بالفعل إذا كانت بالقوه معقوله - و ذلك أن العقل يفرداها من الهيولانى التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقوله - و حينئذ إذا عقلت كل واحده منها فإنها تصير بالفعل معقولا - و عقلا - و لم يكن من قبل و لا - فى طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقوله فكذلك كل واحده من هذه التى ليست معقوله على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذى بالفعل إنما هو بالمعلوم الذى بالفعل (١) و المعلوم الذى هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا (٢) بردها إلى

١- أى كما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل و العقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل، س ره

٢- لما فرغ عن الشأن العلمى لهذا العقل شرع فى الشأن العملى له لأنه فعال كما أنه علام فقال إنه إما أن يدبر وحده ما فى عالم العناصر كما اشتهر أنه كدخدا له و المراد بالرد إلى الأجزاء الإلهيه الإرجاع إلى المراتب العقليه و الأنوار المفارقة و إما أن يدبر بمدخله الحركة السماويه و إما أنه يفعل الطبيعه و الطبيعه تركب و تحلل العناصر و التردد على سبيل منع الخلو لأنك إن رأيت القوى و الطبائع درجات فاعليه العقل رأيت العقل وحده مدبرا و إن نظرت إلى المراتب ضمنت غيره إليه ثم قال و حينئذ يظن أن هذه الأشياء خسيسه و أن هذه الأفعال دنيه لا يليق بجلال العقل الفعال و لا سيما أن يدبر وحده - و لكن أشعر بتزييف هذا الظن و أنه ظن أصحاب الظلمه و هذه الأفعال بما هى أفعاله كلها محكمه متقنه و النظر النورى يرى النور - ٤٣٢ ديدنه پاڪ اينچنين بيند نازنين جمله نازنين بيند . و إن بالجمله فيما هاهنا عقلا و عنايه أى و بالجمله إن إلخ استيناف كلام و استنتاج من السابق أن هاهنا عقلا فعلا مكمل للنفوس الأرضيه كما أن العقول التسعه الأخرى - مكمله النفوس السماويه و مشبه بها لها أن هاهنا عنايه بالعرض هاهنا و من الأجرام الكريمه السماويه و هى المعبر عنها بالأجسام الإلهيه و حدسى أنه الأجزاء الإلهيه و التبديل من النساخ ٤٣٢ و أنه مثل قول العارف النيشابورى - تن ز جان نبود جدا عضوى از اوست جان ز كل نبود جدا جزوى از اوست ، س ره

الأجزاء الإلهيه و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضا و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئه الحركه المنتظمه الأجرام السماويه لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين (١) و بحركه الأجرام السماويه تكون الطبيعه و تكون الطبيعه هي تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلك أن العقل و هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غايه الخساسة كما ظن أصحاب المظلمه و أن بالجمله فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العنايه التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهيه و أنه ليس إلينا أن نعقل (٢) و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوه الأولى و فعل العقل الذي من خارج به و ليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل (٣) فقد بدل مكانا دون

١- أي بالقرب و البعد، س ره

٢- على قوله إن العنايه و متعلق بقوله عقلا على سبيل اللف و النشر الغير المرتب- و قوله و لا هو أي أن نعقل و قوله لكن تكوننا أي العقل الفعال فينا بالطبع من بدء الفطره و قوام الهولاني و فعليه العقل بالفعل جميعا، س ره

٣- إشاره إلى اتحاد العاقل و المعقول بأنه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول إلى المعقولات كماده تحولت إلى الصور كما أن الحاسه كماده متحواله إلى الصور المحسوسه، س ره

مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنها تصوير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذى من خارج أنه مفارق وهو يفارقنا لا على أنه ينتقل و يبدل الأماكن و لكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى و مفارقتة إيانا بأنه لا- يعقل و لا- يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت رساله و الغرض فى نقلها زياده التحقيق و التأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال و بالمعقولات- و لكون المطلب فى غايه الغموض و الدقه مما يحتاج إلى زياده بسط و تفصيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

### فصل (٢٦) فى دفع الإشكال فى صيروره العقل الهيلولانى عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيروره من وجهين أحدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقه فإن النفس الإنسانيه من جمله الصور الطبيعیه للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحموله عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسميه الحيوانيه نوع طبيعى واحد هو الإنسان الطبيعى(١) فكيف يصير جوهرها عقليا و صوره معقوله من الصور المفارقة التى لا- تعلق لها بعالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشئ ء غير الماهيه(٢) و الوجود يجوز

- 
- ١- و النوع الطبيعى تركيبه يؤدى إلى الوحده حينئذ جاء الإشكال من حيث إن الفصل حيثه التعين فكيف يصير حيثه الإبهام و فى المواضع الأخرى حيث يصير النبات حيوانا مثلا باعتبار الهيلولى المبهمة و من حيث إنه إذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق و من حيث إن النفس و العقل نوع عندهم فكيف يكون نوعا واحدا، س ره
  - ٢- فالمايه مناط الضيق و مثار الاختلاف و الوجود ملاك السعه و موجب الهوهويه- ففى اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضره و النيلية و السواد الحالك متخالفه و أما وجودها فواحد و الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه و لها درجات، س ره

فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوه كما فى اشتداد السواد و الحراره و غيرها.

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركيب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصوره- من جهه أن فى الجسم صوره اتصاليه و فيه أيضا قوه أشياء أخر و الشىء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعليه أمر و قوه أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزئين يكون بأحدهما بالقوه و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانيه بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوه أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوه أن يفسد فله أيضا قوه أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبه من قوه أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطه ليس فيها تركيب من ماده و صوره خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصوره عقليه.

و الجواب أن التركيب إنما يلزم أن لو كان الشىء قوه و فعلا بالقياس إلى كمال واحد(١) أو كمالات فى نشأه واحده محسوسه أو معقوله فإن فعليه الصور الجسمانيه و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشىء بالفعل- بحسب الصوره الجسميه و بالقوه بحسب الصوره العقليه فلا توجب اختلاف حيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها(٢) و كذا كون النفس آخر الصور الكماليه لهذه الموجودات

١- كالجسم يكون فى آن واحد له قوه البياض و فعليته فرضا أو كمالات كالجسم له- فعليه الصوره الجسميه و قوه الحركه كما يقال فى إثبات الهيولى و قوله أو معقوله كما يكون للعقل الكلى كمال بالفعل و كمال آخر بالقوه فرضا، س ره

٢- إذ ليس مثل الجسم فإنه فعليته بصورته و يقبل الحركه مثلا- بهيولاه لأنها حامله القوه بل هاهنا النفس التى لها فعليه النفسيه هى بعينها لها قوه الصوره الفعليه. لا يقال إنه على هذا لا يمكن إثبات الهيولى إذ الصوره الجسميه كما أنها فعليه- كذلك قوه للكمالات كما يقول الإشراقيون القائلون ببساطه الجسم. لأننا نقول مراده كما أشار إليه فى أول كلامه بقوله فى نشأه واحده و فيما بعد أ و لا- ترى إلخ و بقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و إثبات البعض أن العقل الهيولانى- ليس ماده حقيقيه مصطلحه لأن ماده المصطلحه موجود طبيعى حامل لموجود طبيعى آخر- باق معه فى نشأه واحده طبيعىه و هنا تركيب و تعدد و أما الموجود الطبيعى الذى هو النفس بما هى النفس فلا- يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شىء من الصور الطبيعىه المحسوسه بالعرض عند تبدلها إلى المعقولات بالذات و ليست تلك قابله لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك بأجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما فى تبدل النشأه الدينويه بالنشأه الأخرويه يبدل الأرض غير الأرض و السماوات مطويات يمينه فالعقل الهيولانى شبيه ماده لعالم العقل كما مر فى كلام المعلم الثانى أن العقل بالفعل شبيه ماده للمستفاد و هو لغيره و كذا القوه فيه شبيه القوه لأن القوه الاستعداديه فى ماده أن يكون المستعد فى زمان- خاليا عن المستعد له و هو معدوم بعد بالعدم المقابل و يقبله فى المستقبل و هذا غير ممكن فى المجردات أى مجرد كان سواء كان بتجريد مجرد أم لا فإن المعقول الواحد كالنار الكلى العقلى مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان و لا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال إنه قوه شىء أو مرهون بزمان أو معدوم فى زمان و بالحقيقه معنى قولنا صار العقل بالقوه أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا أن

هنا اتصلا- حقيقيا و أصلا محفوظا في المراتب لا أن إحداهما قابله و محل الأخرى. إن قلت إذا تصور العقل الهيلواني بصور معقوله كالأوليات فباليقين نقطع أن فيه قوه لكثير من المعقولات الأخرى. قلت المراد بالقوه القبول بمعنى الاتصاف. و أيضا للعقل الهيلواني مراتب كما يقال للهيلولى الأولى حصص و بها يصحح أن ماء القصعتين هو ماء الجره لا ماء البحر فمرتبته منه تحول إلى المعقول الخاص غير مرتبه أخرى لم تتحول. و عندى جواب آخر عن الإشكال الثانى أوضح و هو التزام أن للعقل الهيلواني فعليه و قوه حقيقيه بلا لزوم يركب في نفس العقل فإن الفعليه مصداقها نفسه و القوه يصحبه باعتبار التعلق بالماده و ماده النفس هى البدن و فى تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوه بعد قوه و التعاقب فى المعقولات المقوى عليه باعتبار إضافاتها كيف و قد عرفت أن المعقول الصرف من الفرس مثلا- فى العقل بالفعل و الفعال و ألف عقل واحد. و أيضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لا- من الهيلولى و الصوره الجسميه أو الطبيعیه بل من الهيلواني و الصوره العقلية المجرده على مراتبهما كما مر فى كلام الشيخ- أنه إن أريد بالعقل الهيلواني الاستعداد المطلق فلا يزول ما دما فى البدن و إن أريد الاستعداد بالنسبه إلى معقول خاص فهو ممكن الزوال. و بهذا يندفع إشكال آخر هو الحقيقه المحمديه عند أهل الذوق من المتشرعه وصلت فى عروجها إلى العقل الفعال و تجاوز عنه كما قال بعض الأشعه منها بل من هو هى بوجه- و روح القدس فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره و قال العارف الرومى- أحمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل . و قال الشيخ العطار النيشابورى- چون بخلوت جشن سازد با خليل پر بسوزد در ننگجد جبرئيل چون شود سيمرغ جانس آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار . و قد قرر أن العقول الكليه لا- حاله منتظره لها فكيف يتحول الروح النبوى الختمى ص من مقام إلى مقام فالجواب أن مصحح التحولات هو الماده البدنيه- ففرق بين العقل الفعال الذى لم يصادف الوجود الطبيعى و بين العقل الفعال المصادف له- فالأول له مقام معلوم و الثانى يتخطى إلى ما شاء الله كما قال ص: لى مع الله الحديث فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا، س ره

الطبيعيه لا يخالف كونها أول المواد العقليه للموجودات الصوريه الإلهيه بل يؤكد أنه لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسميه و الجماديه و النباتيه و الحيوانيه لم يتخط إلى أولى درجات العقليه أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعيه من شأنها أن تصير معقوله إذ ما من شىء إلا- و يمكن أن يتصور فى العقل إما بنزعه و تجريده عن الماده و إما بنفسه صالح لأن تصير معقوله لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقوله بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا- ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى إلى الوجود العقلى- بواسطه نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر فى جانب النفس فالنفس الحساسه أولى درجات الحيوانيه بعد طيها مرتبه الأسطقسات و الجماد و النبات و هى فى الابتداء حساسه بالفعل متخيله بالقوه كما هو الحال فى بعض الحيوانات

الناقصه التى لا خيال لها كالخراطين و الحلزونات و الأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوه متخيله بالفعل عاقله بالقوه و هى العقل الهولانى و هو كما أنه عاقل بالقوه معقول أيضا بالقوه فإذا تصورت بصور المعانى العقلية تصير عاقله و معقوله بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى بخلاف المراتب السابقه فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين



## فصل (٢٧) فى الاستدلال على صيروره العقل الهيلوانى عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

### [بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره فى سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح فى كتاب المبدأ و المعاد ببيان ذلك فى الفصل السابع من مقاله الأولى المعقود فى بيان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج على ذلك بقوله كل صوره مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا- بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوه يكون منفصلا عنها انفصال ماده الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صوره أخرى معقوله و السؤال فى تلك الصوره كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهايه بل أفضل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصوره أو العقل بالقوه- الذى حصل له هذه الصوره أو مجموعهما و لا- يجوز أن يكون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوه إما أن يعقل تلك الصوره أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصوره فلم يخرج بعد إلى الفعل و إن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوه صوره أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصوره لذاتها

فقط (١) فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورته أخرى ذهب الأمر إلى غير النهايه و إن كان يعقلها بأنها موجوده له فإما على الإطلاق فيكون كل شىء حصل له تلك الصوره عقلا لكنها حاصله للماده و حاصله لعوارضها التى يقترن بها فيجب أن يكون الماده و العوارض عاقله بمقارنه تلك الصور فإن الصور الطبيعیه المعقوله- موجوده فى الأعيان الطبيعیه و لكن مخالطه بغيرها لا مجردة و المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته (٢) و إما لا على الإطلاق و لكن لأنها موجوده لشىء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجوده لشىء من شأنه أن يوجد له و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصوره له أى جزء ذلك المعنى حيث يعقل (٣) و قد وضع نفس وجود هذه الصوره له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصوره نفس وجودها للعقل و لا وجود صورته مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوه هو العقل بالفعل البتة إلا- أن لا- يوضع الحال بينهما حال الماده و الصوره المذكورتين و لا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصوره فلم يخرج العقل بالقوه إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصوره نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوه ليس عقلا- بالفعل بل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوه (٤) لأنه الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شىء هو عقل بالقوه أما الذى يجرى مجرى الماده فقد بينا و أما الذى يجرى مجرى الصوره فإن كان عقلا بالفعل

١- أى بذاتها لا بصورها، س ره

٢- لأن المشوب غير خال عن الصرف و المقيد عن المطلق، س ره

٣- كلمته أى بدل كلمه بل أى الوجود له جزء معنى التعقل لا- نفسه و قد فرض عن نفسه عند قوله و إن كان يعقلها بأنها موجوده له و أما الجزء الآخر فعلى عهدته المحتمل أن يعينه و لم يتعلق به غرض لتاميه لزوم الخلف بدونه، س ره

٤- أى كلامنا فى العقل بالفعل الذى هو مسبوق بالقوه لا العقل بالفعل المحض، س ره

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد و هو عقل بالقوه و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هى المادة و الصورة المذكورتان أو شىء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقوله فيحل منه محل المادة و لا يكون تلك الصورة التى نحن فى بيان أمرها(١) بل صورته أخرى بها يصير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوه هذه الصورة(٢) ثم مع ذلك فإن الكلام فى المجموع- مع تلك الصورة الغريبه ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذى كالماده أو الذى كالصوره أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذى هو كالماده أو بالجزء الذى كالصوره أو كلاهما(٣) و أنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ فى جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذى هو كالماده بالجزء الذى هو كالماده فالجزء الذى هو كالماده عاقل لذاته و معقول لذاته- و لا منفعه للجزء الذى كالصوره فى هذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الذى كالماده- بالجزء الذى كالصوره فالجزء الذى كالصوره هو المبدأ الذى بالقوه و الجزء الذى كالماده هو المبدأ الذى كالصوره و الفعل و هذا عكس الواجب(٤) و إن كان يعقل

- 
- ١- إذ نحن فى بيان أمر الصورة الأولى التى بها يصير العقل بالقوه عقلا بالفعل و تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما، س ره
  - ٢- أى الصورة التى مسبوقة بالقوه و الشأنيه هذه الصورة الغريبه و الصورة الأولى وقعت فى صقع القوه و هذا باطل و قد مر أن العقل بالفعل فى كتاب النفس هو الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل، س ره
  - ٣- و كونها مع ذلك جزأ و غيرا باعتبار الفرقه بين الآحاد بالأسر من الأجزاء و بينها من حيث الهيئه الاجتماع عنه لتكون جزأ، س ره
  - ٤- بل يلزم سببك قوه من قوه و ماده عن ماده لأن الذى كالصوره صار مبدأ قابليا كالماده و الذى كالماده قوه من أصله فأين يحصل العقل بالفعل و أيضا يلزم الخلف لأن الجزء الصورى عاقل لا المجموع فلا منفعه للجزء المادى فى هذا الباب، س ره

الجزء الذى كالماده بالجزئين جميعا فصوره الجزء الذى كالماده حاله فى الجزء الذى كالماده و بالجزء الذى كالصوره فهى أكثر من ذاتها هذا خلف (١) و اعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصوره (٢) و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء (٣) فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثه و صح أن الصوره العقليه ليست نسبتها إلى العقل بالقوه نسبه الصوره الطبيعیه إلى الهيولى الطبيعیه بل هى إذا حلت فى العقل بالقوه اتحد ذاتاهما شيئا واحدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقه هو الصوره المجرده المعقوله و هذه الصوره إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمه بذاتها فهى أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر و ليس يجب للشئ المعقول أن يعقله غيره لا- محاله فإن العقل بالقوه يعقل لا محاله ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهيه جردت عن الماده و عوارضها فهى معقوله بذاتها بالفعل و هى عقل و لا يحتاج فى أن تكون معقوله إلى شئ آخر يعقلها انتهى كلامه

### [بيان الإشكال فى كلام الشيخ]

أقول و لعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف و المداراه مع طائفه من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

- ١- و أن يعقل بالجزء الواحد الجزئين كان هو العقل بالفعل و لا مدخله للآخر فى كون المجموع عقلا بالفعل، س ره
- ٢- أى نظير هذا إذ لا يتمشى هنا عكس ما هو الواجب، س ره
- ٣- قد أدرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع أو لم يتعرض للشق الأول- لأنه إن كان تعقل ذاته بالعلم الحضورى كان بالاتحاد و هو المطلوب و إن كان بالحصولى عاد الكلام و إنما قال كل جزء بصيغه الكل الأفرادى و المراد هو الكل المجموعى إذ تركيب العرض و الموضوع اعتبارى لا- يؤدى إلى الوحده ثم إن المجموعين إما متوافقان بأن يكون جزء هو كالماده بإزاء جزء كالماده و ما كالصوره بإزاء ما كالصوره و إما متخالفان فيلزم إما عود الكلام و إما عكس الواجب، س ره

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجمله ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقيقه هو العقل بالقوه عند حلول الصوره المجرده كما أن الحاس بالفعل هو القوه الحساسه عند حلول الصوره الحسيه.

قوله العقل بالقوه يعقل الصوره لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شىء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير و هو أن تعقل تلك الصوره لأنها حلت في شىء من شأنه أن يعقل.

و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشىء من شأنه أن يوجد له.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد (١) أو اللميه في كون الصور المجرده معقوله للعقل بالقوه حتى يلزم تعليل الشىء بنفسه بل المطلوب أن وجود الصور المعقوله للعقل بالقوه ليست كوجود الصور الطبيعیه الملقوفه بالغواشى للماده- لأن الماده ليس من شأنها أن تكون عاقله و لا- من شأن الصور المخلوطه بالعوارض الجسمانيه أن تكون معقوله بخلاف الصور المجرده المقارنه للعقل الهيولانى فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصوره التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعیه لموادها أو نقول على سبيل التعليل (٢) إن العقل بالقوه إنما يعقل تلك

- 
- ١- أقول غرض الشيخ ليس إلا بيان التحديد و الباء البيانيه في قوله فإما أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل إلخ أيين دليل على هذا و أما اللميه فالشيخ أيضا لم يبطل من باب أنه يلزم تعليل الشىء بنفسه بل من حيث إن وجود الصوره لشىء من شأنه أن يوجد لم يصدق على وجود الصوره للماده و لو قيد الصوره بالمعقوله استفسر عن المعقوليه و لم يظهر بعد، س ره
- ٢- لا يخفى أن حصول أمر غير ذى وضع لأمر غير ذى وضع اختيار شق آخر فكأنه يقول خفى عليك شق ثالث، س ره

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذى وضع لأمر موجود غير ذى وضع مستقل الوجود.

الثانى أن العقل بالقوه هو بعينه النفس الناطقه الإنسانيه و إذا صار هو بعينه معقولا- بالفعل يلزم أن ينقلب ماهيه الإنسان ماهيه العقل المفارق و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب فى الجواهر سيما فى ما لا ماده له (١) فإن النفس الإنسانيه عنده مجردة عن ماده فى أول الفطره فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا فى مباحث القوه و الفعل و مباحث الحركه و غيرها.

الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضه كلما خرج عقل بالقوه إلى العقل بالفعل (٢).

و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكثره بالعدد تحت حقيقه واحده نوعيه من غير ماده و تعلق بالماده و تلك الحقيقه هى الحقيقه الإنسانيه.

الرابع أن قوله فى الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا- يجب أن يكون معقولا- لشىء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوه يعقل لا محاله ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهولانى عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الذى ذكره (٣) و بالجمله القائل بهذا المطلب الشريف العالى يحتاج

١- إذ لا يقول بالحركه الجوهرية و التبدل الذاتى، س ره

٢- مع أن العقول عنده عشره و أما مثل الشيخ الإشراقى فهو يقول إن الكامل من النور المدبر بعد طرح الصيصيه يلحق بالقواهر من الطبقة المتكافئه و لا يتحاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالعقول العرضيه، س ره

٣- بل جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و قد مر فى كلام المعلم الثانى و غيره أن العقل الهولانى لا بد أن يكون عريا عن التعينات الصوريه العقليه و قد قلنا إنه عرى عن تعقل ذاته و يمكن أن يوجه بأن المراد قوه التعقل أو فعليته لكن بعد صيرورته عقلا بالملكه، س ره

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد فى كثير من الأصول الحكيمه و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهى فى مخالفته للساكين فى مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

### فصل (٢٨) فى الأوليات و نسبتها إلى التوانى و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا- يجوز تحصيل الأوليات بالاكنتساب من حد أو برهان أما فى باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشئيه و الحصول و أمثالها فلا- يمكن حصولها بالتعريف الحدى أو الرسمى إذ لا- جزء لها و لا- شىء أعرف منها و أما فى باب التصديقات فكقولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان فى شىء و لا يخلو عنهما شىء فلا يمكن إقامه البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذى يجعل دليلا على شىء آخر- فهو الذى يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شىء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشىء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن فى ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوه عن النفى و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية و ما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا- بالمنهج الدورى و هو ممتنع و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان فى شىء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمال لم يكن إقامه الدلالة- على استحاله ذلك الاجتماع مانعا من استحاله ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أى كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفه على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضيه أخرى لزم ثبوت الشىء بنفسه- فثبت أن إقامه الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن و أما سائر القضايا و

التصديقات البديهيه أو النظرية فهي متفرعه على هذه القضية و متقومه بها و نسبتها إلى الجميع كنسبه الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنه لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هي أوليه التصديق غير مفتقره إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فللك و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكى لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شىء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصه و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى - لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحث إلا و هو مقيد بماهيه مخصوصه فكذلك كل قضيه غير أولى الأوائل بديهيه كانت أو نظريه فهي بالحقيقه هذه القضيه مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضيه الأولى لكن مع قيد خاص و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زياده الكل على جزئه (١) لما لم تكن معدومه فهي موجوده لامتناع ارتفاع الطرفين و كذلك قولنا الأشياء المساويه لشيء واحد متساويه مبتنيه على تلك القضيه و قد تخصصت فى ماده وجود المساواه و عدمها فإنه لما ثبتت المساواه بين أشياء شاركه لشيء واحد فى الطبيعه النوعيه انتفى عدم المساواه بينها فإن طبيعتها لما كانت واحده فلو كانت غير مساويه لاختلقت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين (٢) و كذا قولنا الشىء الواحد لا يكون فى مكانين إذ لو حصل فى مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين فى مكانين و إذا لم يتميز الواحد

- 
- ١- أو أنه لولاها كان وجود الجزء الآخر و عدمه شيئان كما يأتى، س ره
  - ٢- ليس المراد بالمساواه ما هي بحسب المساحه كما فى المقادير و لا ما بحسب الصدق كالمضحك و الكاتب و الإنسان إذ لا يلزم على تقدير عدم المساواه الاختلاف بحسب الطبيعه- و لو كان ليس منشأه ذلك إنما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعى كما فى مساواه زيد و عمرو و أمثالهما و إن كانت القاعده أعم، س ره



فى وحدته عن الاثنتين فكان وجود الثانى كعدمه فقد اجتمع فى ذلك الثانى الوجود و العدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتى الحقيقه لكونهما فى قوه قولنا النفى و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما فى قوه قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و كذا القياس فى سائر القضايا البديهيه و النظرية فى رجوعها عند التحليل (١) إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائى فى باب العلم التصديقى (٢) فلذلك اتفقت الحكماء و غيرهم من أهل النظر- على أن المنازع لها لا يستحق المكالمه و المناظره قالوا و إذ لا يمكن إقامة البرهان- على حقيه هذه القضية فالذى ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية و إما لكونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسه- المتتجه للنتائج المتناقضه و المتقابله و لم يكن له قوه ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدره على الجزم بثبوت بعضها و نفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية و إن كان من القسم الثانى فعلاجه الضرب و الحرق و أن يقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

١- مما ينبغى أن يتنبه له أن رجوع سائر القضايا البديهيه و النظرية إلى هذه القضية تتميم التصديق بها بقياس استثنائى توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفى النقيض لثبوت الطرف الآخر سلبا أو إيجابا كان يقال فى قولنا الشىء ثابت لنفسه و هى بديهيه أوليه إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لكنها صادقه فنقيضها كاذب بالضرورة- و أما الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى و تأليف المقدمات فغير جار البته- فإن أول الأوائى قضيه منفصله حقيقه لا ينحل إليها القضايا الحملية و هو ظاهر، ط مد

٢- أشار قدس سره إلى أن الأحق بإطلاق أول الأوائى فى نشأه الذهن هو مفهوم الوجود فى باب التصورات و مقدم على التصديق و أيضا هو عنوان حقيقه الوجود- التى هى مقدمه على كل حقيقه و هى أظهر من كل ظاهر و عنوانها أبده من كل بديهى منتهى سلسله البديهيات كما انتهى منتهى سلسله الحاجات، س ره

عاند ليس لأجل نقصانه فى الخلقه كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طراً على مزاجه من غلبه المره السوداء التى يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المالىخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه و أن يؤمر بمطالعه الهندسيات و الحسابيات أولاً ثم بأحكام قوانين المنطق(١) ثانياً ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات و منها على التدرىج إلى ما فوق الطبيعه و بعد الجميع يخوض فى الإلهيات الصرفه و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضه لأن أهليه إدراكها فى غايه الندره و نهايه الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

---

١- لأمرين أحدهما للاطلاع على صحه الدليل و سقمه و ثانيهما للأنس باليقينيات لأن أكثر أمهات مطالبه بديهيه، س ره

## الطرف الثانى البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول

### فصل (١) فى أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته

[فى سهوله بيان هذا]

إثبات هذا المقصد فى غايه السهوله بعد معرفه ماهيه العلم و أن معناه وجود الصوره لشىء غير مشوب بالعدم و الفقدان فإن الماده غير مدرکه لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصوره و الصور الطبيعىه إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطه بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنه و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء و لا لكل و لا يوجد كل لكل و لا لجزء- و لا لشىء منها بالنسبه إلى ما هو فيه حصول و ما لا وجدان له لشىء لا إدراك له بذلك الشىء فكل جسم و جسمانى لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجبه عن ذاته(١)

١- لعلك تقول المقصد أن المجرّد يدرك ذاته لأن الجسم و الجسمانى لا يدرك ذاته اللهم إلا أن يعكس عكس النقيض إلى قولنا كل مدرک ذاته ليس بجسم و جسمانى- و هو ليس هنا بمقصود إذ ليس المقصود إثبات التجرد إلا- أن يعكس ثانيا بالعكس المستوى- إلى قولنا ما ليس بجسم و جسمانى فهو مدرک ذاته و هذا أيضا غير مجد إذ الموجه تنعكس جزئيه فأقول ذكر أحكام الجسم و الجسمانى هنا إما من باب أن الأشياء تعرف بمقابلاتها- و إما تركيب قياس على هيئه الشكل الرابع هكذا كل جسم و جسمانى غير مدرک ذاته- و لا شىء من المجرّد بجسم و جسمانى فينتج ما ينعكس إلى النتيجة المطلوبه أعنى لا شىء من المجرّد بغير مدرک لذاته و قوله كل موجود غير جسمانى إلخ تركيب قياس آخر على هيئه الشكل الأول ينتج أن المجرّد عاقل ذاته سواء كان نفسا ناطقه أو عقلا- أو واجبا بالذات- أو صوره معقوله من الغير بناء على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقا، س ره

و كل موجود غير جسمانى فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبه عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقيقه و عدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذى هو ضرب من العدم و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورته معقوله للنفس بالفعل فهى بعينها عاقله لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها فى العالم و لا شبهه فى أن كل صورته مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهى فى ذاتها معقوله على الرسم المذكور فتكون عاقله لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

**و أما الحكماء فالمشهور منهم فى بيان هذا المقصد أربعة طرائق.**

**إحداها ما أفاده الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد**

إحداها ما أفاده الشيخ (١) فى كتاب المبدأ و المعاد فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوه صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه فى هذا الباب (٢) ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها (٣)

١- الظاهر أن هذه الطريقتين و التى تليها طريقتهم واحده و كيف كان فهى حجه قويه- على كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم إنما أقاموا هذه البراهين فى الجواهر دون الأعراض بيان ذلك أن الصورة العقلية لمكان تجردها و براءتها من المادة و القوه حاضره الوجود مجتمعه أجزاء الكمال فإذا كانت جوهرًا موجوده لنفسها فهى لكونها موجوده لنفسها حاضره لها أى معقوله لها و لكون نفسها واحده لها محضره لها أى عاقله لها لأن الملاك فى صدق الوصف وجود شىء لشىء و إذا كان الوجود جوهريا كان موجودا لنفسه- و متصفا بنفسه، ط مد

٢- بفتح المثلثه لأن قال جواب لما، س ره

٣- لم يكن حديث الاتحاد فى كلام الشيخ هنا بل عبارته على ما نقل و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن تكون له و لعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد- ككون الوجود للوجود واحده له و للوحده و نحو ذلك و لا داعى عليه بل اللام لام الارتباط- و يتم الدليل بدون الابتداء على الاتحاد فيقول إذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلا بالفعل فقيامه بذاته و هو الاتحاد يجعل ذاته عقلا و عاقلا بالفعل لأن ذاته حينئذ يقوم مقام الغير و المعقوليه ذاتيه للمعقول بالفعل، س ره

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمه بذاتها كانت أولى بأن تكون معقوله فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذى هى فيه متسخنا فلو كانت قائمه بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصر و قد علمت ضعف ما احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوه بالصوره المعقوله فإذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء و المبنى.

### الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا

الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا (١) و هى أن كل ما كان مجردا عن ماده و لواحقها فذاتها المجرده حاضره لذاتها المجرده و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضره لذاته فلأن الشئ الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لا- يلزم من كون شئ م موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره (٢) لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هذا الوهم أن حضور الشئ عند الشئ أمر إضافى فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صحه هذه الإضافه و دفع الحاجه إلى التغاير صحه قولنا ذاتى و ذاتك و أيضا فإننا نعقل ذواتنا (٣) و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هى

- ١- و هو القياس الثانى و من الافتراق بينهما أن العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب- و هاهنا بالحضور و سيأتى فى كلام الشيخ الإشراقى أن التعبير بعدم غيبه الصوره عن الذات المجرده أتم و ذلك لأن الحضور يستدعى الإضافه، ره
- ٢- أى يجوز الخلو عنها بأن يكون موجودا نفسه لا لنفسه للزوم الاثنييه و لا لغيره حيث يكون مجردا، س ره
- ٣- إن قلت هذا مصادره إذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الإثبات بهذا الدليل قلت أخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا و لم نأخذ تجردنا بل نأخذ مطلق العلم و الإدراك و لفظ التعقل تعبير عن العلم و هذا كما قلنا سابقا إن العقل الهيولانى بالقوه فى جميع التعقلات حتى تعقل ذاته و لا- ينافى ذلك أن كل بهيمه تعلم ذاتها لطلبها ملائم ذاتها و هربها عن منافرها فضلا عن الإنسان و ذلك لأن مرادنا أن تعقل ذاته بالقوه لا أن تخيل ذاته أو توهم ذاته بالقوه، س ره

معقوله بل لكل منا ذات واحده بلا-ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافه غير مستدعيه للتغاير و أما بيان أن الشئ المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد و ذلك لأن المقتضى للعالميه حضور صورته المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة و قد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التام للصورة الحاضره- شرط كونه معقولا و الجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورته مجردة تامه التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقوله لذاتها فذاتها عاقله لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

### الطريقه الثالثه ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقه- من روحانيه المعلم الأول في خلسه لطيفه شبيهه بحاله النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبه مسأله العلم فقال لى ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوه أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورته ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقه أو مخصصه بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورته في النفس فهي كليه- و إن تركبت أيضا من كليات كثيره فهي لا تمنع الشركه لنفسها و إن فرض منعها تلك فلما منع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعه للشركه بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

يمنع وقوع الشركه فيه و قد علمت أن الجزئى من حيث إنه جزئى لا غير كلى- وهذا و أنا و نحن و هو لها معان معقوله كليه من حيث مفهوماتها المجرده دون إشاره جزئيه فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوه غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هى العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق و لا بصوره فاعلم أن التعقل هو حضوره صوره الشىء للذات المجرده عن الماده- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبه عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها إذ من المدركات كليه لا- تنطبغ فى الأجرام و المدارك هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه كلى فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى فى باب العلم و الإدراك و حاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن الماده تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صوره من ذاتها فى ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس فى إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا(١) و كذا فى تتمه كلماته

١- و هو أن النفس كل القوى اعلم أن هاهنا أقوالا- أحدها أن النفس تدرك الكليات فقط و لا- تدرك الجزئيات بل قواها تدركها و إسناد دركها إلى النفس بالمجاز- من باب الوصف بحال المتعلق و هو صحيح السلب عن النفس و الثانى أن النفس هى المدركه بالحقيقه لها لكنها منطبعه فى القوى و درك النفس لها حضورى و هو قول محققهم- و الثالث أن النفس مدركه لها بأن القوى مراتب النفس فهى العاقله و المدركه و المحركه- و هذا هو مذهب المصنف س و كلام الشيخ الإشراقى لا يحمل على الأول لأنه من سخياف الأقوال بل على الثانى و مؤاخذه المصنف س من حيث إنكار الشيخين أن القوى مراتب النفس فى باب إدراك الجزئيات و أما المؤاخذه فى باب درك الكليات فهو أنه عند المصنف قدس سره بالاتحاد و بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد، س ره

التي تركنا نقلها مخافه الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قرناها فيما سبق-

### الطريقه الرابعه أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقوله

و هذا مما لا شبهه فيه إذ ما من شىء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد و أما الشبهه بأن ذات البارى جل مجده غير معقوله للبشر فهى مندفعه- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقوله لنا ليس من جهه ذاته لأن ذاته فى غايه الوضوح و الظهور(١) بل من جهتنا لتناهى قوه إدراكنا و قصورها عن الإحاطه و الاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهيه البارى تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقه الوجود متصورا و حقيقه البارى تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود و إذا كان الوجود متصورا و تلك

---

١- لأنه نور الأنوار و عدم معقوليته للبشر من وجه واحد و هو الاكتناه به لعقولهم من حيث إنها عقولهم إذ الممكن لا يحيط بالواجب و أما من حيث وجهه و هو الوجود المنبسط على كل شىء فلا معروف إلا هو بوجه إذ لكل شىء كما قال الحكماء المتألهون جهتان جهه نورانيه هى وجه الله و جهه ظلمانيه هى وجه نفسه و الوجود هو النور و النور هو حيثيه الظهور و هى الظلمه و الظلمه هى حيثيه الاختفاء و أيضا لا يعرف الذات بالذات للبشر و لكن يعرف الذات بالصفات لهم إذ معرفه الصفات لها مجال رحب و أيضا الوجود الحقيقى و هو حيثيه طرد العدم عن كل ماهيه و حيثيه الإباء عن العدم نور الوجود و هو نور السماوات و الأرض و العلم بالوجود على أنهاج الأول العلم به بالعلم بالماهيات المتحققه من حيث إنها حكايات الوجود كما هو وظيفه الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات- و الثانى العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقه له كمفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحياه الساريه و مفهوم الوحده و العشق السارى و نحوها و الثالث العلم به علما حضوريا كعلم الفانى بالمفنى فيه و هذه كلها هى وجوده العلم بالوجود الذاتى تعالى شأنه سيما أن تعرف أنه بنور مستعار منه، س ر ه



القيود السلبيه معقوله و جب أن يكون حقيقه البارى معقوله بتمامها و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك (١) أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقه شىء من الموجودات فكيف حقيقه البارى (٢) و أن حقيقه الوجود أمر متفاوت بالشده و الضعف و حقيقه البارى وجود غير متناهى الشده فكيف يساوى وجودات الممكنات- و إن كان الجميع مشتركاً فى مفهوم واحد كلى عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين البارى و الممكنات- بعد اشتراك الكل فى الحقيقه الواحده إنما هو بسبب أمور زائده هى موجوده لها و مسلوبه عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً و وجوداً من البارى مع أن كل وجود و كل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده و الوجود خير محض- و خير الخيرات هو ذات البارى و كل خير بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هى أعدام و سلوب شرور محضه و كل سلب صادق فى حقه تعالى فمرجهه إلى سلب سلب و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديده فإن سلب الجسميه عنه تعالى ليس

- 
- ١- من أن له تعالى ماهيه أقول الأمر بالعكس فإن حقيقه الوجود الخارجى لا تعقل و إلا انقلبت كما مر و أما الماهيه المصطلحه المقابله للوجود القابله له فممكنه الاكتناه بالتحديد، س ره
- ٢- ما أجهل هذا الرجل الملقب بالإمام بلسان القوم فإنهم حيث قالوا الله تعالى وجود بحت أرادوا به حقيقه الوجود الذى هو حيثيه طرد العدم لا- المفهوم العنوانى المشترك فيه و حيث قالوا ماهيته إنيته و لم يقولوا ماهيته الإنيه أرادوا مرتبه فوق التمام من الوجود التى لم تخالط ماهيه بخلاف التامات لا مطلق الوجود فإن الوجوب الذاتى هو الوجود لا أن الوجود هو الوجوب الذاتى فإن إبهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقه الوجود لا تخالف بين مراتبها إلا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحوها- و السنخيه معتبره بين العله و المعلول بل العليه ليست إلا التشؤن و المراتب المتراقبه- كل سافله منها فى العاليه و هكذا إلى المرتبه الأعلى كالتفصيل فى الإجمال، س ره

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام والاستحالات- وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحه كونها عاقله لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شىء آخر (١) وقد عرفت أن كون شىء معقولا- هو حصول صورته مساويه لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحه تلك المقارنه إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما فى الجوهر العاقل لكن القسم الثانى باطل وذلك لأنه لو توقفت تلك الصحه على حصولهما فى الجوهر العاقل وحصولهما فى الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحه مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحه الشىء متوقفه على وجوده وذلك محال لأن إمكان وجود الشىء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده وأما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنه بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما- فلو فرضنا صورته معقولة موجوده فى الأعيان قائمه بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنه سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فنبت أن كل ذات مجردة (٢)

١- لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بأن العلم بالغير منحصر فى الحصولى فأرادوا إثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الآخر هو الصورة إذ لولاه إثبات المقارنه المطلقه يمكن بالسهل من هذا كان يقال صحه معقوله المجرد للغير صحه مقارنته لذلك الغير أو يقال المجرد إما عله تامه وإما معلول وكل منهما واجب الاقتران مع الآخر لكنه من مبادئ العلم الحضورى بالغير، س ره

٢- من أهم ما يجب التنبه له فى باب العلم أن العلم الحصولى لا موطن له فى الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقه بالأبدان وعبارة أخرى الجواهر العقلية المجردة عن المادة ذاتا وفعلا- لا- علم حصولى لها وذلك لأن حقيقه علومنا الحصولية على ما تعطيه الأصول السالفه أنا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثاليه بحقيقه ما لها من الوجود الخارجى المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالماده أن آثار الوجود المادى لا يترتب عليها فنحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هى هذه الأشياء الطبيعى وجدت فى أذهاننا بوجود ذهنى غير ذى آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهى العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمى للصور العلميه- على الذوات الطبيعى الماديه من طريق الاتصال بالماده هو الذى أوجد العلوم الحصوليه- وانشأ الماهيات والمفاهيم الذهنيه التى لا يترتب عليها الآثار ومن هنا يظهر أن مجردات العقلية المحضه التى لا- اتصال لها بالماده البتة لا منشه عندها لظهور الماهيات والمفاهيم ولا موطن فيها للعلوم الحصولية بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلا حضوريا غير سرايى فافهم ذلك، ط مد

يصح أن تكون عاقله لتلك الماهيات لأن التعقل عباره عن حصول صور الماهيات للذات المجرده فإذا صح كونها عاقله لها صح كونها عاقله لذاتها لأن كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشئ ع عقله لذاته العاقله فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلًا- لذاته و لغيره و كل ما يمكن و يصح فى عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوه إلى فعل لعدم الماده و الحركه هناك فليس فى المفارقات كمال منتظر- و بهذه الطريقه يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات و كل ما يمكن له بالإمكان العامى- فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحكماء بالطريقه الثانيه يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلًا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته عله لما سواه و العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلًا- لما سواه و بهذه الطريقه يثبتون أولاً كونه عاقلًا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمه لكونه عاقلًا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان فى الجبهه.

و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبه و إشكال على مقتضى القوانين

المشهوره من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد و أن استلزم إمكان الماهيه و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهيه المشتركه طبيعه نوعيه واحده متساويه النسبه إلى أفرادها(١) فإذا كان ربما كانت الصوره الموجوده في الذهن مخالفه لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حاله في الذهن على ما هو طريقه القوم(٢) فيجوز أن يكون المقارنه من هذا القبيل(٣) و أيضا كل ما يلحق الطبيعه باعتبار أنها ذهنيه كالكلية و النوعيه و الاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجى منها بل نقول إن مطلق المقارنه- طبيعه جنسيه مبهمه(٤) لا يلزم من صحه هذه المقارنه صحه كل نوع من المقارنه ألا ترى أن مقارنه الصوره الجسمانيه مع الصوره المجرده غير صحيحه.

و ثانيها أن هذه القاعده منقوضه بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنه شىء(٥) فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على قاعده

١- أى لا جنسيه متساوى النسبه أى متواطيه لا مشككه، س ره

٢- فيمكن المخالفه النوعيه و إن لوحظ أنهم مصرون مع العرضيه بل الكيفيه على انحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات و أن العلم بكل مقوله من تلك المقوله فيكون النوع محفوظا لتطرق احتمال التشكيك، س ره

٣- احتمال تاره اختلاف المقارن و تاره أخرى اختلاف المقارنه أولا و بالذات فإن المقارنه التى بين المعقولين فى العقل مقارنه الحالين فى محل و المقارنه بين الذات المجرده و المعقول فى الخارج مقارنه الحال و المحل لكن إذا خصص صحه المقارنه بالذهن- فليدفع المحذور الذى ذكره المستدل من أنه يلزم تقدم حصول الشىء على إمكانه و الأمر بالعكس و لعله لم يدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا يستلزم التوقف و التوقيت لا يستلزم التوقيف و القضييه حينه لا مشروطه، س ره

٤- يعنى إن لاحظنا المقارنه الخاصه يحتمل كونها من العوارض الذهنيه فلا تتعدى فإن لاحظنا المقارنه المبهمه الدائره بين الأنواع تسليما لقول المستدل إنها لازم الماهيه نقول إن مطلق المقارنه إلخ، س ره

٥- الأولى مصدر مضاف إلى المفعول و الثانى مضاف إلى الفاعل و إنما لا- تصح- لأن المقارنه المأخوذه فى الاستدلال تستدعى الاثنيه العزليه كشىء و شىء و هو تعالى مع كل شىء لا بمقارنه و معيته تعالى قيوميته و هو كالىء بحقيقه الشىء و ما عداه كفىء بما هو فىء، س ره

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقوله فى ذاته.

و ثالثها أنه يلزم أن يوجد فى كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل و ذلك يقتضى جهات كثيره فوق الحصر فى المعلول الأول(١) و ذلك ينافى ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثه و بالجمله هذا المنهج صعب السلوك لا يتم(٢) و لو تم لا- يتم إلا- بالقول بأن العقل عباره عن اتحاد العاقل بالمعقول(٣) و أن البارى جلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى

### فصل (٢) فى أن كل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا- يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جميع الطرق المذكوره أن كون الشىء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

١- على سبيل التمثيل إذ الكلام فى مطلق المجرد فيشمل الواجب و يلزم التركيب فيه أيضا و هو أشنع و بيان اللزوم أنه إذا صحت المقارنه عليه تعالى مثلا- صح عليه مقارنه كل الصور معا إذ مقتضى الدليل صحه مطلق المقارنه و لأن كل صوره فيه أيضا مجرد- يصح عليه مطلقها لا كما يقولون إن الصور قائمه به تعالى بترتيب سببى و مسببى اللهم إلا من دليل آخر بل صح عليه مقارنه ذوات الصور لا بالترتيب بناء على العلم الحضورى، س ره

٢- نعم هذا الدليل لإثبات أصل المقارنه تام فكأنه أزيل به المانع عن العلم بالغير- كأن قائل يقول العلم بالغير يستدعى مقارنه الغير للعالم الأزلى و هى لا- يجوز و المستدل يثبت الجواز ليكون العلم بالغير مبرهنا غير مكتف فيه بالإقناعيات فبعد إثبات المقارنه- ينبغى أن يتمسك فى أصل العلم بعدم الحجاب بين الوجودين النوريين و نحوه، س ره

٣- أى هذا أيضا مصادره و إلا بالقول بأن البارى تعالى إلخ و هذا شىء ليسوا قائلين به و لم يمكنهم إثباته، س ره

لذاته (١) و يمكن أيضا بيانه بالطريقه الأخيره (٢) بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب أن يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصله بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال و التجدد- فليس فيه شىء بالقوه و لا يسنح فيه حاله لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقوليه غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب أن يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من كان فى عصر الشيخ كتب إليه فى هذا المقام إشكالا و هو أن الذى يدرك منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقه عقلا بالفعل و ليس كذلك (٣).

فإن قلت إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن فى التعقلات و ليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

١- و المعقول بالفعل عقل بالفعل و يجعل ما هو له عقلا بالفعل، س ره

٢- أى بالمقدمه الأولى المستعمله فيها من أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا للغير فيقال كل ممكن المعقوليه للغير ممكن المعقوليه مطلقا و الإمكان فى المجرد العقلى- إمكان عام فى ضمن الفعلية و المعقوليه بالفعل فيه إنما هى لكل ما يصح أن يكون معقولا له- و من الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما، س ره

٣- إن أريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلى العقلى كما مر فى كلام المعلم- أن النفس إذا حصل لها معقول صارت عقلا أولا و إذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانيا فلا إشكال إذ لا تخلو عن تعقل كلى أولى من البديهيات الأولى لكن أريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال و لا أقل من العقل بالفعل الذى هو ثالث الأربعة فى النفس إذ المجرد عند المتشكك هو الذى تجرد عن الأحياز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و بالجملة عن القوى و الاستعدادات حتى إن الحدوث فى البدن ينافى التجرد فإذا كانت مجردة هكذا- فى أول الأمر صعب الإشكال بخلاف ما إذا كانت جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيا لأجلها للخروج إلى الفعل(١) و البرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشىء الذى يمنع من شىء - يمكن من شىء و الذى يشتغل عن شىء يشتغل بشىء انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقه عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية و لا- يكتنفه شىء من العوارض المادية و المادة البدنيه و إن كانت مرجحه لفيضان وجودها الشخصى عن الواهب لكنها غير داخله فى قوامها ذاتا- و حقيقه و ماهيه و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار فى كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرًا مجردًا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعه من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها(٢) و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقله للحقائق دفعه واحده- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فإننا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب فى العلوم من العقول الهولانيه لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعه واحده فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

١- و هذا كما أن مزاج البدن يوجب هيئه جوده الفكر أو جوده الحدس أو شده الحدس و كماله المسمى بالقوه القدسيه أو العمل الصالح بعقل العملى، س ره

٢- يمكن أن يدفع بأن تجرد النفس ذاتا لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل إلا بالنسبه إلى عقلها لنفسها و أما سائر تعقلاتها الكلويه فهى عند الشيخ ره كمالايت ثانيه للنفس و هى أفعال لها تحتاج إلى تحقق استعدادات مختلفه مادية و خاصه من جهه حصول علوم جزئيه حسيه أو خياليه لها و هى جميعا مادية تعدها لانتراع الصور العلميه الكلويه- فكون النفس جوهرًا مجردًا بالفعل لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل فى أول وجودها، ط مد

النفس الإنسانيه فى أوائل نشأتها ليست عقلا- بالفعل لأنها و إن تجردت عن الماده الطبيعیه و صورها الطبيعیه لكنها غير مجردة عن الصوره الخياليه و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعى و الذى يدل على تجردها العقلى هو إثبات كونها عاقله للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهيه الوحده العقليه و البسائط العلميه من حيث وحدتها و وجودها العقلى- و هذا الحكم الذى يمكن أن يجعل وسطا(١) فى برهان تجرد النفس لا- يتحقق إلا- فى قليل من النفوس الإنسانيه و أكثرها لا- يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا- مع شوب الخيال و بالجمله فللنفوس غير هذه النشأه الحسيه نشأتان أخريان- نشأه الخيال و نشأه العقل فكل نفس إنسانيه إذا استحکم فيه إدراك الصور الخياليه

١- قد أشار إلى برهانين من براهين تجرد النفس و أنهما لا يجريان فى أكثر النفوس أحدهما أن النفس مجردة لتجرد معقولاتها و ثانيهما تصورهما الوحده و البساطه الحقيقتين و أنت تعلم أنهما فى أيه نفس تحققا و لا- على تجردها و هى أقل قليل فإن التعقل المحض للفرس عند المصنف أن يتحد العقل برب النوع و لا أقل من أن يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهيه إذ تقرر الماهيه بدون الوجود باطل بل وجود حقيقى واحد وحده جمعيه و لو وجد فى آلاف عقل و هذا بعينه هو الذى فى العقول الفعاله المحضه و هو و كذا كل معقول من المعقولات وجود نورى مجرد و مع تجرده عن الغرائب من الماده و الجهات و الأوضاع و الأوقات و غيرها جامع لما هو سنخه و لا يشذ شىء من أجزائه العقليه و لا أجزائه الخارجيه عن تعقله فسمعته و بصره علمه الحضورى بالمسموعات و المبصرات و يده و رجله و بالجمله قوته المحركه قدرته و علمه الفعلى و مع ذلك كل الأسماع و الأبصار و الأيدى و الأرجل و غيرها من نوعه الطبيعى و رقائقه الصوريه متعلقه به مرتبه اليد سمعته و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لأن وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه و رقائق رقائقه و لهذا هو كاسب و مكتسب و من العلم به يستعلم أحكامها و أما الاستدلال من الوحده و البساطه على تجرد محلها و وحدته و بساطته فمن الذى يعرف الوحده الحقيقيه و البساطه الحقيقيه التى لا تركيب فيه من الوجدان و الفقدان إلا الأقلون من الكامل، س ره



حتى يصير خيالاً- بالفعل و متخيلاً- فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسى الوضعى و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخياليه التى وجودها ليس فى هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابله للإشاره الوضعيه و إذا استحکم فيه إدراك الصوره العقليه بالبراهين اليقنيه و الحدود الحقيقه فعند ذلك يصير عقلاً و معقولاً بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقه و ماهيه متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقليه بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوه عند كونه صوره خياليه

### فصل (٣) فى نسبه العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانيه ترتقى من صورته إلى صورته و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت فى أوائل النشأه من الجسميه المطلقه إلى الصور الأسطسيه و منها إلى المعدنيه و النباتيه و منها إلى الحيوانيه حتى استوفت القوى الحيوانيه كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التى منها أول الأشياء التى لا- تنسب إلى الماده الجسميه و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقى إلى أول رتبه الموجودات المفارقه بالكليه عن الماده و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بينه و بين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورته مفارقه كانت مقترنه بالماده ثم تجردت عنها بعد تحولها فى الأطوار و العقل الفعال هو صورته لم يكن فى ماده أصلاً و لا يمكن أن يكون إلا مفارقه و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل (١) لأنه متحد به إلا

١- كونه عجبا من جهه أن أحدهما فقير و الآخر مفتقر إليه و أحدهما مادي من وجه- و الآخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف أفراد نوع واحد فى الماديه و التجرد و نحوهما، س ره

أنه الذى جعل الذات التى كانت عقلا- بالقوه عقلا- بالفعل و جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوه و هى متخيلات معقولات بالفعل فإن الشئ بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوه إلى الفعل و إلا لكان الشئ الواحد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوه فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بوجود الفعل و الجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره و لا يستنير إلا بمئير بالذات فنسبه العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوه كنسبه الشمس إلى العين التى هى مبصره بالقوه عند الظلمه لأن البصر هو قوه استعداديه و هيئه ما فى ماده و هو من قبل أن يصير مبصره و مرثيه بالقوه و ليس فى جوهر الباصره التى فى العين كفايه فى أن تصير مبصره بالفعل- و لا فى جواهر الألوان كفايه فى أن تصير مرثيه مبصره بالفعل فإن الشمس تعطى البصر ضوءا اتصل به و تعطى الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير الألوان بذلك الضوء مبصره مرثيه بالفعل بعد إن كانت مبصره بالقوه و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذى هو بالفعل دائما يفيد العقل الهولانى وجودا ما منزله ذلك الوجود من العقل الهولانى منزله الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذى هو سبب إبطاره و يبصر الشمس التى هى سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التى هى كانت بالقوه مبصره مرثيه فتصير مبصره مرثيه بالفعل كذلك العقل الهولانى- فإنه بذلك الوجود العقلى يعقل نفس ذلك الوجود و به يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب فيضان ذلك النور العقلى فى العقل الهولانى و به يصير الماهيات التى كانت معقوله بالقوه معقوله بالفعل و به يصير أيضا هو عقلا- بالفعل و هى أيضا عقولا- بالفعل و قد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات و أن الجوهر الحساس- منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات- بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقوله بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمه بالمواد الخارجيه لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

للأجسام المادية و أعراضها عند شىء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوه مدركه بل الحاضر بالذات عند الحس البصرى هو صورته مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبه الألوان الخارجيه إلى المبصرات بالفعل كنسبه الماهيات الخارجيه إلى صورتها العقليه و نسبه الضوء الفائض عليها(١) من الشمس كنسبه الوجود الخارجى المادى الفائض على الصور الطبيعى من المبدأ المفارق و نسبه المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبه المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

١- أى على الألوان الخارجيه يريد أن ما قالوا إن نسبه نور العقل الفعال إلى العقل و المعقولات بالفعل نسبه ضوء الشمس إلى الألوان الخارجيه إنما هو من جهه أن الألوان فى الظلمه مبصره بالقوه و فى الضوء مبصره بالفعل بالنسبه و إلا فالمبصر بالفعل- هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهه فنسبه الوجود الخارجى الفائض من المفارق على الصور الطبيعى الخارجيه كنسبه الضوء الفائض من الشمس على الألوان الخارجيه و نسبه الوجود العلمى الفائض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبه نور الحس الفعال لو كان تامه كان الفائض تقديرا على الحس و المحسوس بالفعل كما قال ينبغى أن يكون جوهر آخر و إن كان نسبه الحس بالفعل و المحسوس بالفعل إلى العاقل بالفعل و المعقول بالفعل نسبه واقعيه أقول المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم و هذا يصدق على الأمر الخارجى و لا يصدق على الصورة إذ لا صورته للصورة فالصوره حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لأنها مرآه اللحاظ و كثيرا ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذى الصورة لأن وجوده للماده لا للعالم فاندفع الإشكال. ثم من التطابق بين النور العقلى و النور الحسى أنه كما أن النور الحسى ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها و لا يقصد بالنظر كذلك النور العقلى ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات و لا تلتفت النفس إلى نور العقل الفعال و صار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذى هو وجوده و وجودها الجمعى و الحال أن العقل ينبغى أن لا يرى عقلا و معقولا إلا و يرى العقل الكلى فيها، س ره

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- فى باب العقل و المعقول ينبغى أن يكون جوهر آخر فى باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبه العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق فى العقل الهولانى شبيه فعل الشمس فى الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال و مرتبته فى الأشياء المفارقة الذوات- التى ذكرت بعد السبب الأول هى المرتبه العاشره عند جمهور الحكماء (١) فإذا حصل منه فى القوه الناطقه ما منزلته منزله الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظه فى القوه الخياليه معقولات أوائل و ثوانى و الفرق بين الذوات المفارقة البريئه عن القوه و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدأ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هى أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف (٢) و إن لم تكن متميزه بالوجود لا بالحلول فى الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبه- و هذا أيضا من العجائب (٣) و ترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد- و ذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامه أولا- و الطبائع العامه معلولات للطبائع الخاصه ثم بإدراك النوعيات المحصله التى هى أكمل وجودا من التى هى أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا فى أول

١- فهم مشاءون و أما الإشراقيون فيقولون برب النوع، س ره

٢- بناء على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببى و مسببى، س ره

٣- أى عدم التميز الوجودى مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهته أن الصور و إن كانت زائده إلا أنها زائده متصله لا منفصله و متصفه هو بها و هى موجوده بوجوده باقيه ببقائه قديمه بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصوره بمعنى ما به الشىء بالفعل و جامعيه العقل لصور الأشياء عباره عن جامعيه وجوداتها بنحو أعلى و أبسط- و ماهياتها لوازم متأخره لوجوده فالترتيب أعجب العجائب و إنما هو باعتبار المفاهيم، س ره

الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبله العقليه و الدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور على نعت الاتحاد و هذه الصور الطبيعيه كلها في العقل الفعال غير منقسمه و هي في الماده منقسمه و نقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس - أنه قال في كتاب النفس و ليس بمستنكر أن يكون العقل و هو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمه يعطى الماده أشباه ما في جوهره فلا يقبله الماده إلا منقسما.

### فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته

#### إشاره

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته (١).

#### [برهان التوم في ذلك]

الذى ذكره في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورته أخرى عند ذاته و الثانى باطل لأن تلك الصوره إما أن تكون مساويه لذاته في الماهيه النوعيه أو مخالفه لها- و الأول باطل لأن تلك الصوره المطابقه لذاته في النوعيه إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهييه و لا بلوازمها و لا- بشىء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنييه بينهما حاصله و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن كانت مخالفه في الماهيه لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصوره مأخوذه عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل.

١- هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق أعني كل مجرد عاقل و أيضا المطلب هنا إثبات أصل العلم الحضورى، س ره

**[الجواب عن ذلك و البرهان المرضى]**

أقول و هو عندى من أسخف الدلائل و ذلك لأن الامتياز بين الذوات المتساويه- فى الحقيقه النوعيه و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصيه فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنسانى بأنحاء وجوداتها و كذا الامتياز بين الصوره العقليه(١) من الإنسان و أشخاصها الخارجيه بنحو الوجود فإن وجود صورتها فى العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها فى الخارج لا فى موضوع و كون ماهيه واحده موجوده تاره فى الخارج بوجود جوهرى و تاره فى العقل بوجود عرضى غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهيه ذاته بصوره زائده مطابقه لماهيته لم يلزم منه محال- و أيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا(٢) و نتصور تصورنا لذاتنا و لو كان تعقل الشئ لذاته بصوره زائده على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقه كل شئ و ذاته عباره عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود الشخصى إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصوره زائده كان وجود ذاته غير وجود تلك الصوره لأن ذاته جوهر و تلك الصوره عرض و وجود الجوهر

- 
- ١- و ما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجرده بذاته بالصوره لا من قبيل أشخاص خارجيه من نوع أو فيما نحن فيه و هو أن يكون علم المجرد بذاته حصوليا- أحدهما ذهنى و الآخر خارجى فالامتياز بينهما بالنحوين من الوجود فكيف يقول المستدل لو كان العلم حصوليا بأن تكون الصوره مطابقه لزم عدم الامتياز و قوله قدس سره و كون ماهيه واحده إلخ إشاره إلى أن هذا الامتياز لا يصادمه المطابقه كما يقال الصوره العقليه مطابقه لأفرادها، س ره
- ٢- أى حصوليا بقريته لفظ التصور لأن مقسم التصور و التصديق هو العلم الحصولى- و الحاصل أنه كما نعلم ذاتنا حضوريا يمكننا أن نعلمه حصوليا أيضا و نعلم علمنا الحصولى- كما نعلم أنفسنا و أحكامها بالصور المطابقه و بالعنوانات الحاكيه عن أحوالها النفس الأمريه كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق، س ره

غير وجود العرض بالذات و الهويه فكان كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهيه.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورته ذهنيه فهى معروضه للكليه بالفعل أو بالقوه و إن تخصصت بقيود أخرى كثيره و الذات العاقله شخص خارجى و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركه فلا يمكن هذا التعقل بصوره أخرى غير نفس الهويه الوجوديه(١).

و قال أيضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها إنيه و وجودا ضم إليها أنها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهريه(٢) و إضافات إلى الجرم التى هى رسم للنفسيه أما الإضافات فصادفتها خارجه عنها و أما أنها لا فى موضوع فأمر سلبي و الجوهريه إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتى و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإنى أعرفها بنفس عدم غيبتى عنها و لو كان لها فصل أو خصوصيه وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب منى إلى و لست أرى فى ذاتى عند التفصيل إلا- وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود(٣) ثم الإدراك إن أخذ

- 
- ١- الفرق بينه و بين الأول أن بناء الأول على مخالفه الصوره الذهنيه للصوره الخارجيه و هذا بناؤه على مخالفه الصوره الكليه للجزئيه و الأولى أن يقال أنه برهان واحد و كلمه أيضا معناه أنه كما أن المعلوم أعنى الذات العاقله شخص خارجى كذلك العلم به على وجه الشخصيه فلا يغنى قوله و الذات العاقله شخص عن قوله و أيضا نحن نعقل ذواتنا، س ره
  - ٢- لأنه ليس تمام الرسم الناقص لها إذ الجوهريه ما هي إذ وجدت إلخ، س ره
  - ٣- أى عدم غيبتى عن ذاتى و هو إدراك حضورى هو وجودى و لهذا قال فلم يبق إلا الوجود، س ره

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شىء و هى لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضى (١) و كل من أدرك ذاته على مفهوم (٢) أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شىء أدرك ذاته فلو كان لى حقيقه غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضى لعدم غيبتى عنه و غبت عن ذاتى و هو محال فحكمت بأن ماهيتى نفس الوجود و ليس لماهيتى فى العقل تفصيل - إلا إلى أمر من أمور سلبيه جعل لها أسماء وجوديه و إضافات سؤال لك فصل مجهول - جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبه إلى هو فيكون خارجا عنى.

قيل لى فإذا ينبغى أن يجب وجودك و ليس كذا (٣).

- 
- ١- أى الإدراك الصورى الحصى الذى يحصل زائدا على الحضورى كما للفاحصين الباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلا عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها - أو استعداد العلمين عينها، س ره
  - ٢- أى على ما هو مصداق أنا و ما وجد عند التفصيل أى عند التحقيق و التفتيش عن ذلك المصداق إلا وجود مدرك نفسه لعدم غيبه ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هوأى من أدرك فهو ذلك الوجود أعنى الوجود الحقيقى الذى هو حيثيه طرد العدم و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا أى مصداق أنا من حيث أنا أنا و لا - يدخل الغير فيه على ما يعم الواجب - أى واجب الوجود فى علمه بذاته و غيره أى و يعم غيره أنه شىء أى وجود حقيقى أدرك ذاته، س ره
  - ٣- إن كانت الشبهه أن النفس هى الوجود حيث سلبت عنها الماهيه و الواجب هو الوجود إذ سلب جميع المحققين عنه الماهيه فالنفس هى الواجب فالجواب أن هذا مغالطه من باب سوء التأليف لأنه شكل ثان متألف من موجبتين و إن كانت بهيته الأول - هكذا النفس وجود و الوجود ممتنع العدم لأن المقابل لا يقبل المقابل و كل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره، س ره



قلت الوجود الواجبى هو الوجود المحض الذى لا- أتم منه و وجودى ناقص و هو منه كالنور الشعاعى من النور الشمسى و الاختلاف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصلى و إمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذى لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين فى غايه الأحكام و التحقيق و نحن قد دفعنا الوجوب الذاتى- فى الهويات المعلوليه بأنها وجودات تعلقه الذوات و الضروره التى فيها ليست ضروره أزيه بل ضروره ذاتيه ما دامت الذات الإلهيه فياضه على الوسائط و بتوسطها على المعلومات المتأخره فلنعد إلى ما فارقناه و هو أن إدراك الشىء لذاته نفس ذاته- و ذاته دائمه الإدراك لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه و يحصل له و كذا القول فى التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بل من حر مخصوص- أصابه و وصل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضمن العلم به و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شىء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوه مطلقه بل شهوه مخصوصه به و كل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها(١) و هو حاضر دائما غير منفك عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمى بنفسى لأجل وسط هو فعلى أستدل بفعلى على ذاتى و ذلك لأنه لا- يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتى أو أستدل بفعل صدر من نفسى على نفسى- فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا- يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن استدللت على بفعلى فلا يمكننى أن أعلم فعلى

١- و هذا كإراداته ذاته و عشقه لذاته لأن أیه إرادته وقعت منه و بأى شىء تعلقت فيها مضمن إرداته ذاته و عشقه نفسه، س ره

إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور و هو باطل - فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله و أما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفه أصلا لأن معرفه الشئ ء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان اللمى (١) و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشئ ء كما في قسمي البرهاني الإني (٢) و أما ما لا يكون سببا لشئ ء و لا مسببا عنه و لا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهه العلم بذلك الشئ ء

### فصل (٥) في أن العاقل للشئ ء يجب أن يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفه أن التعقل لما كان عباره عن حصول صوره الشئ ء المعقول في العاقل و الصوره المعقوله لا- يمكن أن تكون قابله للقسمه المقداريه بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالذات و لا بالعرض كالسواد فإنه و إن لم يكن منقسما بذاته لا- بالقوه و لا بالفعل و لكنه ينقسم بتبعيه محله بالقوه أو بالفعل و كالتقطه فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمه و لا

١- يعنى أن في جميع الشقوق إضافه إلى ذاته و مضمن فيها علمه بذاته، س ره

٢- قد تقدمت الإشاره في مسأله أن العلم بذى السبب يمتنع إلا من جهه العلم بسببه- إلى امتناع حصول العلم بالعله من جهه العلم بمعلولها و كذا يمتنع العلم بأحد المعلولين من جهه العلم بالمعلول الآخر لاستلزامه السلوك من المعلول إلى العله ثم منها إلى المعلول الأخير و لو صح الاستدلال من المعلول على علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسى على نفسى و قد أبطله آنفا فهذان النوعان من البرهان الإني لا- يفيد علما نعم البرهان الإني في الملازمات العامه التى لا عليه فيها كالملازمات التى بين أحكام الوجود المطلق- الذى لا عله له يفيد العلم كما في البراهين المستعمله فى الفلسفه الأولى، ط مد

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصوره المعقوله لا يمكن (١) أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورته معقوله- فهو مجرد عن الماده و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عبارته عن حصول صورته المعقول للعقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسيه و النوعيه على الأشخاص الجسمانيه كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانيه المطلقه العقليه و هي أمر غير منقسم و غير ذي وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقوله بما هي معقوله غير محموله على الأفراد الخارجيه (٢) فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعه الجنسيه من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محموله على الأفراد و كذا الطبيعه النوعيه و الفصلية و غيرهما من المعقولات غير محموله و لا متحداه بالأشخاص

١- أصله العكس حتى يكون أصلا للعكس أي الأمر المادي لا يعقل الصوره المعقوله، س ره

٢- يعنى أن الكلى الطبيعى يحمل على الأفراد إذ المعتبر فى جانب المحمول هو المفهوم و الطبيعى هو الماهيه من حيث هي و المفهوم الفانى فى أشخاصه بحسب الوجود- و الكلى العقلى غير محمول عليها لأنه من الذوات و يلحظ معه الوجود النورى التجردى- كيف و هو عنده رب النوع إن قلت كثيرا ما تقولون إن الكلى العقلى هو جامع لوجودات الأفراد بنحو أتم و هي هو قلت هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الذوات لا حمل بينها بل من باب أن وجه الشئ ء و عكسه هو الشئ ء بوجه و ذو الوجه و العاكس هو الوجه و العكس بنحو أعلى و الطبيعى يحمل على العقلى أيضا، س ره

الخارجيه و التي يتحد معها من الماهيات الطبيعیه هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمه و لا لا منقسمه و إن كانت منقسمه في الواقع كما أنها لا- موجوده و لا- معدومه من تلك الحثيه و إن كانت موجوده في الواقع و هذا لا ينافي ما ذكرناه (١) فإن الذي ادعيناه هو استحاله كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيه من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه.

فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع و لا منقسم و كون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع و الصوره المعقوله مجردة (٢).

قلت جوابه بمثل ما مر (٣) و هو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمه لأنها متقومه الوجود بالجسميه لأنها صورتها الجوهرية المتقدمه عليها و ليست الجسميه المقداريه من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا- تجرد لها عن المقادير و الأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبه ذاتها التي هي جوهر بالقوه و أما بيان أن الصوره المعقوله بالفعل غير منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

---

١- يعني لا- تتوهم أن الطبيعي إذا حمل لزم اتحاد ما لا- ينقسم مع ما ينقسم أيضا- و ذلك لأنه منقسم في الواقع و إنما عدم انقسامه في المرتبه فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهيولى في الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهيه في المرتبه كما يصرح في جواب السؤال الثاني، س ره

٢- ليس من باب القياس الفقهي و التمثيل المنطقي بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعي و الغير الوضعي، س ره

٣- و هنا جواب آخر هو أنه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللاوضعيه كالهيولى- و بين لا وضعي مشروط بها كالكلّي العقلي،

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس فى مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشاره الحسيه بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفه الحقيقه أو إلى أجزاء متشابهه الحقيقه و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحاله تركيب الشىء من المبادئ الغير المتناهيه فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرك ذلك الواحد و الثانى محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمه المقداريه فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطاً فى كون ذلك المعقول معقولاً و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثه- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل - مبادئه الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شىء ليس هو إياهما(١) بل لا بد أن يكون متعلق الماهيه بزياده كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهه هذا خلف(٢).

و ثانيها أن المعقول الذى شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف(٣)

١- لفرض المباينه التى هى مقتضاه الشرط و المشروط، س ره

٢- هذا الخلف لازم ما قبل كلمه بل و أما الخلف اللازم مما بعدها فهو أن المعقول حينئذ لم يكن معقولاً لاختلافه بالشكل و بالعدد و الزيادة و النقصان، س ره

٣- لأن المعقوليه لها معيه بحصول الجزئين للمعقول و أما قوله و قد فرضناه فيتراءى من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا و إما كذا- و الجواب أن هذا الفرض إنما لزم من الكثره و التجزى فى جانب الشرط و هو خارج- فالمعقول و هو المشروط سالم من الكثره و التجزى و الحاصل أن من مقارنة حصول الجزئين للمعقوليه لزم انقسام المعقول و من جعل القسمين شرطاً و التكثر فى ناحيه الشرط- و الخارج مفروض البساطه، س ره

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا- يكون الجزء ان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثاني و هو أن يكون حصول القسامين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذى يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصورة المعقوله حاصله بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضه معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورته عقليه لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملايسه بعدله مع أن التعقل عباره عن تجريد الماهيه عن عوارضها الغريبه كما هو عندهم و ذلك لأن كل قابل للقسمة المقداريه فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه و نوعه من حفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففى كل منقسم و فى كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتيبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا- يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصورة العقليه غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا- تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالته و إن لم تنقسم كالنقطه فتكون حاله فى نهايه المقدار أو نفس نهايته(١) و النهايه عدميه و التعقل أمر وجودى.

و أيضا كل ما يحل فى نهايه الشىء فليس بالحقيقه صفه لذلك الشىء بل لو كانت صفه لكانت صفه لتلك النهايه و هكذا الكلام فى تلك النهايه فإنها بالحقيقه

---

١- الذى هو العاقل و قوله أو نفس نهايته بناء على أن المعقول كالنقطه و النقطه نهايه المقدار أو هذا بناء على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهايه مقدار العاقل و الأول بناؤه على عدمه، س ره

غير حاله فى الذات المنقسمه من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى و لهذا كان النقطه لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا- الخط للسطح كذلك و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحلله من حيث انقطاعه و انتهائه و العلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصوره المعقوله ذات وضع غير منقسمه- لم يكن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهه عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشئ ء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل فى جهه من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحده عالما و جاهلا بشئ ء واحد هذا محال

### فصل (٦) فى أن المدرک للصور المتخيله أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم

#### إشاره

هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

#### أما البرهان على هذا المطلوب-

#### [الأول] فهو أن الصوره الخياليه كصوره شكل مربع محيط بدائره قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم

فهذه الصوره الشكليه إما أن تكون بالقياس إلى ما هى شكله فى الموجودات الخارجيه كأنها شكل منزوع(١) عن موجود خارجى

١- إنما قال كان لأنه لو كان منزوعا حقيقه عن الخارج ثبت التجرد أيضا فالمقصود أنها إما فى الماده الخارجيه و باعتبار إضافه الخيال إليها كأنها منزوعه عنها و ليس كذلك- لأن دائرتها و إن كانت فى السماء الخارجيه إلا أن المربع المحيط بها ليس خارجيا و إما فى الماده الدماغيه و هو أيضا باطل كما ذكره، س ره

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادته دماغية حامله له و المادة الدماغية مشتغله بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غايه الصغر و بمقدار عظيم في غايه الكبر و لا تشكل أيضا بشكليين متباينين دفعه واحده (١).

و أيضا شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له و هذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أى مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا- بإضافه ماده من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لماده دماغية و لا لغيره من الأجسام الخارجيه فبقى أن يكون نسبة القوه الإدراكيه إليه غير نسبة القوه الحامله لما يحلها و لا نسبه ذى وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوه لا محاله لها علاقه إلى ذلك الشكل فتلك العلاقه إما وضعيه كالمجاوره و المحاذاه- و ما يجرى مجراه كما بين الأجسام الخارجيه و إما غير وضعيه و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا فى يمينه أو يساره و لا قدمه أو خلفه فبقى القسم الثانى و قد علمت أنها ليست بالقابليه بأن يكون المتخيل المشكل صورته لتلك القوه كما مر و لا بالمقبوليه بأن يكون القوه صورته له لاستحاله كون المدرك بالقوه صورته لما هو مدرك بالفعل (٢) فبقى أن يكون العلاقه

١- المحذور الأول من جهه الكم و هذا من جهه الكيف لأن الشكل هيئه إحاطه حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم، س ره

٢- لا- يقال المدرك بالقوه كيف يكون فاعلا لما هو مدرك بالفعل و لا يكون صورته له و الصوره أخف مئونه من الفاعل لأننا نقول المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوه صورته لما بالفعل بل إن الصوره التى هى بالفعل كيف يكون ماده و المادة ما بالقوه- و كيف يكون المادة عرضا و الصوره جوهرًا لأن القوه جوهر و نحن نريد أن نثبت تجردها- و التجرد فوق الجوهرية و أما حديث فاعليتها فهى واسطه أو شريكه الفاعل الذى هو النفس فكلمه أو فيما بعد إضراب و أيضا لو كان القوه صورته كان المادة عرضا و الصوره جوهرًا لأن القوه جوهر كما أنه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا و القوه منفعله لزم أن يكون الفاعل عرضا و أضعف و المنفعل جوهرًا و أقوى و هذا لا يجوز، س ره



بينهما بالفاعليه و المفعوليه فكون المقدار المشكل فاعلا للقوه الدراكه غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعليه لأمر مباين(١).

و أيضا هذه القوه باقيه فينا و تلك الصوره و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقى أن القوه الخياليه فاعله إياها أو واسطه أو شريكه فهى لو كانت قوه ماديه لكان تأثيرها بمشاركه الوضع و كل ما تأثيره بمشاركه فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا- يسخن إلا لما يجاورها فى جهه منها و الشمس لا تضىء إلا لما يقابلها فى جهه منها و الصوره الخياليه غير واقعه فى جهه من جهات هذا العالم.

و أيضا هى مما يحدث دفعه(٢) و القوه الجسمانيه لا- يمكن أن يكون لها نسبه إلى نفس صوره شىء يحدث تلك الصوره بسببها قبل وجودها لأن النسبه إلى ما لم

- 
- ١- و ذلك أن بناء الفاعليه على المعيه بالمنفعل و المقدار و كل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونه مع كل جزء و مع الكل و لهذا ليس له وجود نورى علمى كما مر و الفاعليه تستدعى حضورا أوفر، س ره
  - ٢- فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و أن القوه الجسمانيه لا وضع لها بالنسبه إلى المجرد و لو كان مجردا برزخيا و هنا جعل مانع الوضع العدم و أن القوه لا وضع لها- بالنسبه إلى المعدوم المطلق إذ لا وجود للأثر لا لنفسه و لا مادته إذ لا ماده هنا فمعنى يحدث دفعه أنها غير مسبوقه بماده تصحح الوضع و نفس الصوره معدومه بعد و يحتمل أن يكون وجها على حده بأن أفعال القوى الجسمانيه تدريجييه و لهذا يعبر عنها بأن يفعل و هى من المقولات لا أفعال الله و الإبداعات و أن الخياليات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمه كن بل وجودها نفس كلمه كن فلا يكون الخيال قوه جسمانيه، س ره

يوجد بعد غير ممكنه و قد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد و أن يكون تلك النسبه حاصله قبل وجود أثره قبله زمانيه أو ذاتيه فلا بد أن يكون تلك النسبه الوضعيه بالقياس إلى ماده الأثر قبل حصول الأثر كمثل النار و الشمس في تأثيرهما- فلو كان للقوه الخياليه وضع لكان ذلك الوضع حاصلًا قبل حصول تلك الصور الخياليه- الحادثه بالقياس إلى مادتها و قد ثبت أن تلك الصور لا- مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا- يمكن أن يكون قوه جسمانيه ماديه بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقه القوه الخياليه إلى تلك الصور وضعيه جسمانيه و لا هي عديمه العلاقه إليها- فهي لا محاله مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن الماده و علاقتها هذا ما أوردناه- و تلخيصه أن الصوره الخياليه غير ذات وضع و كل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذى وضع فهي غير حاصله في قوه جسمانيه لا بوجه القبول و لا بوجه المباينه الوضعيه- فالمدرک لها قوه مجردة و هي ليست القوه العاقله لأن مدرکات العقل غير منقسمه- كما مر لأنها كليه.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا- بالفعل و ما يدرك المعقول من حيث كونه مدرکا له غير مدرک للمتخيل (١) فإذن القوه المدرکه للصور المتخيله- قوه أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوه مجردة

### حجه أخرى و هي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إننا نتخيل صورًا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق و جبل من ياقوت و نميز بين هذه الصور الخياليه و بين غيرها فهذه الصور أمور وجوديه و كيف لا يكون كذلك و نحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا أن بين

١- فائده قيد الحيثيه حفظ المرتبه فإذا قيل إن مدرک المعقول و المتخيل بل المحسوس واحد لم يقل أمر غريب لأن مدرک الكل هو النفس الواحد البسيطه لكن إذا قيل النفس العاقله من حيث هي متحده بالمعقولات أو مدرکه لها مدرکه للمتخيلات قيل إن هذا ممتنع، س ره

الصورتين المحسوسه و المتخيله فرقا البته و لو لا- أن تلك الصور موجوده لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أى من هذا العالم المادى فإن جملة بدننا بالنسبه إلى الصور المتخيله لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعه فى أبداننا و بعضها فى الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا و لا أيضاً آله لنفوسنا فى أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقتها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسمانى- و ذلك هو النفس الناطقه فثبت أن النفس الناطقه مجردة انتهى تقرير الحجة التى عول عليها أفلاطون و هى حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية(١) و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة و نظائرها و لم أر فى شىء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعاً و هذه من جملة ما آتانى الله و هدانى ربه إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد و أن يكون لها امتداد فى الجهات و زياده و إلا لم تكن صورته خيالية فإننا إذا تخيلنا مربعاً فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعاً و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

---

١- الحق مع المصنف قدس سره أن الحجة لإثبات تجرد الخيال أو النفس فى المرتبة الخيالية و أن المراد بالمحل هو المحل الصدورى لا- القبولى لكن يمكن أن يقال إنها لتجرد النفس مطلقاً إذ يعلم هاهنا تجردها فى الجملة و هو يكفى فى أول الأمر و تفصيل أنحاء تجردها كالتجرد عن المادة و المقدار جميعاً بل عن الماهية كما مر فهو يعلم بأنظار أخرى فهذا هو توجيه زعمهم،

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل فى النفس فإما أن تصير النفس مشكله بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعه و أما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعه مثلاً- فهى غير مجردة بل هى جسمانيه و إن لم تصر مربعه (١) فالصوره المربعه غير موجوده لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوى جدا و لم يظهر لى بعد عنه جواب- يمكننى أذكره فى كتابى هذا.

أقول فى جوابه إن حضور الصوره العلميه للشئ ء العالم لا- يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثه إما بالعينيه كما فى علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما فى علم النفس بصفاتهما و كما هو المشهور فى حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلوليه كما فى علم الله بالممكنات بصورها المفصله فعلم النفس بالصور الخياليه (٢) من القسم الثالث (٣).

- ١- أى فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك المربع للنفس، س ره
- ٢- و يمكن أن يطوى حديث العليه و المعلوليه و إن كان طريقه أنيقه و يقال علاقه النفس بها كعلاقتها مع البدن و الصور الطبيعيه الأخر حيث لا تتصف بها فالصور التى فى المثال الأصغر و التى فى المثال الأكبر كالبدن للنفس فإنها تمثلت و تصورت لها و إن لم تشعر بهذا و رأت ذاتها محدوده بهيئه خاصه مشكله بشكل مخصوص ممسوحه بمساحه معينه، س ره
- ٣- قد تقدم أن فى مرحله المثال موجودا مثاليا نسبتبه إلى النفس المتخيله بالقوه- نسبه العقل الفعال إلى النفس العاقله بالقوه أعنى العقل الهولانى فى أنه يخرج النفس من القوه إلى الفعل و لو جاز خروج النفس بنفسها من القوه إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوه و الفعل و هو محال و لانزم ذلك أن نقول إن فاعل الصور الخياليه كالصور العقليه أمر خارج من النفس يفيض عليها الصوره بعد الصوره بحسب ما تكتسبه من الاستعداد نعم إذا تمكنت الصوره الخياليه من النفس و صارت ملكه لها لم يكن بأس فى إسناد فاعليه الصور إلى النفس فإنه عين الإسناد إلى المبدإ الخيالى الفياض بوجه- و الجواب عن الإشكال حينئذ إن الصوره المقداريه حاصله للنفس حصول الكامل للناقص و الشديد للضعيف و ليس من الحلول فى شئ ء، ط مد

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حاره بارده- مستديره مربعه و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكرويّه- فإن وجدت الكرويّه فيها لزم أن تصير النفس كرويّه لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كره و بين أن يقال فيه صورته الكره و وجه الاندفاع- أن تمثل صورته الكره و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآه(١) فإن تمثل تلك الصور المشاهده لأجل المرآه ليس بانطباعها فيه و لا بوجودها في الهواء و ليست هي عين الصورة الماديّه(٢) لأننا قد برهننا على أن الصور الماديّه- ليس من شأنها أن تكون مدركه لا بالفعل و لا بالقوه فهي إذن صور معلقه غير منطبعه في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجيه.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصوره المقداريه فيما ليس بجسم و لا جسماني كالهولي الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبه بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبه بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمه في القوه الجسمانيه الصغيره المقدار جائز و حصولها في القوه المدركه لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهولي ليست مجردة و لا- عديمه المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل للانقسام كالنقطه و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

- 
- ١- سواء كانت الصور المرآتيه من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره أو أظلالا و حكايات لهذه الموجودات الطبيعيه كما يقول المصنف قدس سره إذ التمثيل أمره سهل يستقيم على أي المذهبين كان لكن على رأي المصنف قدس سره كان الصور المرآتيه أيضا معاليل النفس بإعداد مرآتين كما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره
  - ٢- على ما هو طريقه خروج الشعاع، س ره

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل (١) أما تحصل شىء عديم المقدار بالذات- كالوحده و النقطه أو تحصل شىء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثانى قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضله فى الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع فى الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضله خارجه عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا فى الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجه الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقداريه إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنه بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات (٢) و ليس حال هذه المقارنه كحال مقارنه المقدار للهولى- كما مر مرارا

### حجه أخرى على تجرد الخيال

هى أنا حكمننا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشئيين لا بد و أن يحضراه (٣) فقد برهننا على أنه لا بد من حصول

١- قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد فى الواقع بمقتضى التلازم و ثانيهما أنها مع التجرد فى مرتبه وجودها هى لا بشرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شىء و هو التجسم فما قبل كلمه بل إشاره إلى الجواب الأول و ما بعدها إلى الثانى، س ره

٢- لأن الناطقه بشرط لا بالنسبه إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شىء هو المقدار الصغير، س ره

٣- إن قلت الخيال ينال الصور تعاقبا و توارد الضدين على التعاقب جائز قلت لا بد أن يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفى مثله فى عالم ماده و أيضا المضاده تضاييف و المتضاييفان معان فى التصور إن قلت الخيال شأنه الحفظ و الاستثبات لا الإدراك و الحكم قلت لم يقل المصنف قدس سره إن الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس المشترك و تجرده لازم و إنما يقال الخيال يتخيل أو يدرك و يراد الحس المشترك لثلا يذهب الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لأن التخيل بإدراكه من وجهه إلى الداخل، س ره

السواد و البياض فى الذهن أو للذهن (١) و البداهه حاكمه بامتناع اجتماعهما فى الأجسام و المواد فأذن المحل الذى حضرا فيه و جب أن لا يكون جسما و لا جسمانيا- و المدرك لمثل هذه الصور الجزئيه التى يمتنع عن الكليه و الاشتراك بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوه الخياليه مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد و البياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد و أن يتضادا.

فنعول إنه من المحتمل (٢) أن يكون تضادهما فى المحال التى تنفعل عن كل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصه- كقبض الأبصار و نحوه و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار و أما المحل الإدراكى فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات و الاستحالات- و كل منهما يطرأ و يزول و يجتمع معا و يفترق معا و هو كما كان هذا إن كان الخيال محلا- لهما و أما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعليه لا بالقبول الانفعالى و لو كان هناك قابليه كانت قابليه هى عين الفاعليه كما فى علوم المفارقات و بالجمله شرط التضاد بينهما هو الموضوع

- 
- ١- الأول بناء على القيام الحلولى كما يقول به القوم و الثانى على القيام الصدورى- كما يقول به المصنف قدس سره و بالجمله لا بد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهنى، س ره
  - ٢- إنما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و يناسب المانع لا المستدل لأن الجواب التحقيقى عنده ما سيشير إليه بقوله و أما على ما حققناه، س ره

الانفعالي المادى لا غير فلا استحاله فى اجتماعهما لمحل غير مادى أو لجوهر فأعلى (١).

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد و البياض و الحرارة و البروده فلا ينطبع هى أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهدا لا يلزم أن تكون حاره بارده عند انطباع هذه الأمور.

لأننا نقول هذه الأمور التى سميتوها بأنها صور السواد و البياض و غيرهما- هل لها حقيقه السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما و قد انطبع فى النفس صور تلك الأمور التى هى بالحقيقه سواد و بياض و حراره و بروده و استداره و استقامه فيجب عند ذلك أن تصير النفس حاره و بارده و أسود و أبيض مستقيمه و مستديره فيكون جسما و إن لم يكن لتلك الصور التى تصورناها حقيقه السواد و البياض و الحرارة و البروده لم يكن إدراك الأشياء عباره عن انطباع ماهيه المدرك فى المدرك (٢).

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتلك الأمور أنا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسناها فى الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبه النفس إليها نسبه الفاعليه و الإيجاد (٣) و هذه النسبه أشد و أكد من نسبه المحل المنفعل لأن نسبه الفاعليه بالوجوب و نسبه القابليه بالإمكان و الوجوب- أكد من الإمكان فى باب النسبه.

### حجه أخرى كل جسم و جسمانى يصح اجتماع المتضادين فيه

(٤) من جهه

- ١- كلمه أو بمعنى الواو إذ الفاعليه لم تلزم التجرد و الدليل على الجمع أنه لا يجوز فاعليه الجسم و الجسمانى للمتخيل لاشتراط الوضع كما مر، س ره
- ٢- لما صار السائل مستدلا بأنه ذاتى و الذاتى لا يتخلف اكتفى المجيب به، س ره
- ٣- أى فلا يلزم محذور علينا مع قولنا بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن لقولنا بقيامها بالمجرد قياما صدوريا، س ره
- ٤- أى يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده و أما الاجتماع فمحال كما مضى فيما قبله أن النفس أو الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين و لا شىء من الأجسام يصح فيها الاجتماع لهما و نظم هذه الحجه أن لا شىء من النفس أو الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين- و كل جسم أو جسمانى يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحه و هو الامتداد أو نظمها هكذا لو كانت النفس أو الخيال جسما أو جسمانيا لأمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالى باطل إذ لا يقترن فيه العلم بكتابه زيد و الجهل بها فى وقت واحد فالمقدم مثله، س ره



قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حراره و ببعضه بروده كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحده الموضوع في الجسمانيات مما يجمع الكثره بوجه- و ليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي و جاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد و جهلنا به و كذلك الشهوه لشيء و الغضب عليه و المحبه و العداوه فإن الإنسان الواحد لا- يمكن أن يشتهي شيئا و يغضب عليه أو يشفق إلى شيء و يتنفر عنه فعلم أن القوه الإدراكيه و الشوقيه غير جسمانيه و ليست أيضا عقليه فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغه إلى عالم المعقولات و أما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطه فقد مر بطلانه- فإن النقطه نهايه و نهايه الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهايه(١).

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان و إذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخارى الذى فيه لمشابهته للفلك.

---

١- بل لا بد أن يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقه على نهايه ذلك المحل و إذا كان كذلك كان المحل ممتدا و قد أبطل ذلك فالمراد بمحل تلك النهايه ذو النهايه، س ره

قلت استحاله اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين فى جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابليه أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع فى الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسه و عدمها بالقياس إلى شىء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكره النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكره عطارد و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قويه بل براهين قطعيه على هذا المطلب و لهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزيز جدا كثير النفع فى معرفه المنشأ الثانيه كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى و به ينحل إشكالات كثيره منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التى لم تبلغ مرتبه العقل بالفعل - هالكه غير باقيه و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحير فى دفعه فى بعض رسائله كرساله الحجج العشر و لو لم يكن للنفس غير القوه العقليه قوه أخرى غير جسمانيه - خارجه فى بابها عن القوه إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيلولانيه (١) بعد دثور أبدانها حقا لا شبهه فيه عندنا و ذلك لأن ما بالقوه من حيث كونه بالقوه لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوه إلى الفعل بحصول ما هو قوه عليه و إما ببقائه كما كان بتبعيه ما هو قوه منه و بالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقه أو اللاحقه فإذا زالت الصوره الأولى و لم تحصل الآخره فلا جرم تبطل تلك القوه رأسا فإذن لو لم تكن فى الإنسان إلا صوره طبيعیه يقوم بها

١- إذ العقل لم يحصل و القوى الجزئيه حالات فى الجسم و فى الروح البخارى عندهم و الكل أفشعت و تفرقت و أما على التحقيق فالقوى الباطنه مجردة و النفس إذا فارقت شايعتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصوريه و المعانى الجزئيه، س ره

قوه عقلية هيولانيه فإذا فسد البدن يفسد تلك القوه بفساده فلم يبق من الإنسان شىء يعتد به مع أن الشرائع الإلهيه ناصه على بقاء النفوس الإنسانيه سعيده كانت أو شقيه كامله أو ناقصه عالمه أو جاهله

### فصل (٧) فى أن تعقل النفس الإنسانيه للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها

#### إشاره

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقه (١) و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون و من كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا- يمكن فهمه لأ- كثر الناس فإن للنفس الإنسانيه أطوارا و نشأت بعضها سابقه على حدوثها و بعضها لا-حقه عن حدوثها و لا- شبهه فى أن المعتبرين من الحكماء- الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريوس و الإسكندر الأفريدوسى و كأتباعه مثل الفارابى و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقه الإنسيه كينونه عقلية بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال فى كونه عقلا بسيطا (٢) و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته و لا يعقل ما ليس ذاته و لا لازم ذاته

#### و برهان ذلك

أن العالم العقلى لا- يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حاله فكل صفه هناك لازمه أو ذاتيه فقد ثبت وجه صحه قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفه

١- أى الذاتيه و اللزوم، س ره

٢- يعنى لو لم يقولوا بأن الكينونه العقليه السابقه أو اللاهوتيه للنفس كفى الكينونه اللا-حقه فى هذا التوجيه لأن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما كيف و الكينونتان السابقه و اللاحقه كلتاهما لها فذاتيه التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقه و العقل حقيقه و هى ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها، س ره

ذاتيه وقد عرفت من الطريقتين التي سلكتها أن النفس تصير عين المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتيه له و للنفس أن يتحد بها و أما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمه - فليس مراده أن هذه الهويات المتعدده المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص - حيوانى أشخاصها قديمه كيف و هو مصادم للبرهان لاستحاله وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنه و الحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا(١) فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا - غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقوله جميع الموجودات - من لوازم معقوله العله الأولى العقلية لكن المنقول عن ذهاب إلى ذلك المذهب - حجه تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيره و هى أنهم قالوا لو كانت النفوس خاليه عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا و جب أن تصير عاقله أصلا لأن الصفه الذاتيه أو اللازمه ممتنع الزوال و لو كان عرضيا مفارقا و الأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتيه فلو لا أن كونها عالمه(٢) بالأشياء أمر ذاتى و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت

١- و سببها الأول أى عله العلل تعالى شأنه أو قدم سببها القريب و هو العقل الفعال - و على أى التقديرين ليس المراد أنه من باب الوصف بحال المتعلق أو من باب تسميه الشئ باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقه واحده لا اختلاف بين مراتبه من النور الأبهى الأقهر و النور القاهر و النور المدبر إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالحقيقه فقدمهما قدمه لكن هذا توجيهه و جيه لكلام أفلاطون لا - ترجيح رأى بل رأى أن النفس حادثه - إذ النفس اسم للمرتبه المتعلقه بالبدن و هى حادثه كيف و النفس جسمانيه الحدوث و فى أول الأمر طبع تتحرك جوهرها حتى تصير روحانيه البقاء، س ره

٢- اجتماع لولا و إلا تراه كثيرا فى كلام الشيخ و أمثاله فلو لا إما تحضيضيه و إما امتناعيه شرطيه و على الثانى إلا تأكيد لها، س

أن عالميتها بالأشياء لازمه للنفوس ذاتيه لها و هذه الحجة فى غاية الوهن و الركاهه (١) فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتى لها أو عرضى مغلطه نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين (٢) فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتيه للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضى لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضى وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا و لكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم و إلا لكان كل ممكن معدوماً (٣).

### و أيضا لو كانت العلوم ذاتيه لها لكانت متصفه بها غير منفكه عنها.

قالوا إنها و إن كانت عاقله للمعقولات عالمه بها إلا أن اشتغالها بالبدن (٤)

١- يمكن أن يقرر بأن المراد بالخلو الذاتى أن يكون مثل الطباع بحيث لم يكن من شأنه التعقل و هذا كما قال سابقا فى اتحاد العاقل بالمعقولات إنه لو لم يتحد و إن اتصف بنحو العروض لم يتصف بالحقيقه فإن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور و مع هذا فهى منقوضه بالهيولى بالنسبه إلى الصور الطبيعیه فيقال الفعلية ذاتيه لها و إلا- فإن كانت خاليه فالخلو إما ذاتى و إما عرضى إلخ و أما الجواب بطريق الحل فما ذكره المصنف قدس سره، س ره

٢- أما الأول فلأننا نقول سلب العلم كان صادقا عليه و ليس كل صدق ذاتيا و أتم أخذتم سلب العلم ذاتيا له و أما الثانى فلأن العلم فى مرتبه ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذى ذلك العلم فى تلك المرتبه بأن يكون العدم مطلقا لا العدم فى المرتبه لأن المطلق نقيض المقيد كما مر نظيره، س ره

٣- أى معدوما دائما و الأظهر أن يقال ممتنعا، س ره

٤- الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لأنه إذا كانت المعقولات حاضره- و حضور المجرد لدى المجرد هو العلم و الشعور امتنع منع المانع نهايه الأمر أن يكون كالعقل البسيط الذى مر ذكره أنه عالم بالفعل بمعقولاته إلا أنه ليس عالما بخياله حين اشتغاله فيكون كل أمى عقلا بسيطا و هذا سفسطه، س ره

و استغراقها فى تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها فى خاص ذاتها.

و نقول هذا باطل لأن الصور العقليه إما أن تكون حاضره فى النفس موجوده فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضره موجوده بالفعل و جب أن تكون مدركه لها شاعره إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور و إن لم تكن حاضره فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.

فإن قلت تلك العلوم كانت فى خزانه معقولاتها.

قلنا كون العلم فى خزانه النفس معناه حصول ملكه الاسترجاج لها إياه- باتصالها بتلك الخزانه و هذه الملكه لا- تحصل إلا بإدراكات سابقه(١) و لو كان مجرد حصول المعقولات فى جوهر عقلى من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكه الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمه بجميع ما فى العقل الفعال بهذا المعنى(٢) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضرورى حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوه بهذا المعنى

١- و الحال أن النفوس الأميه ليس لها إدراك معقولات، س ره

٢- يعنى لو قالوا إن المعقولات و إن لم تكن فى النفس إلا- أن مجرد حصولها فى جوهر العقل الفعال يكفى فى كون النفس عاقله لها إذ من شأن النفس تحصيل الملكه- و من شأنها الرجوع إليه لكان كل نفس عالمه إلخ، س ره

### فصل (٨) فى أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أى كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و كأن المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتى تركوا ذلك و زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمه بالمعلومات و تلك العلوم غير ذاتيه لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها فى تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائله فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأى بأن قالوا التفكير طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذى كان طالبا له كالذى يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه و لو لم تكن العلوم حاصله قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصله و التفكير تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد و أن يعرف أنها التى كانت مطلوبه له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتى و أما الذى ذكروه فهو شبهه مشهوره مذكوره فى أوائل كتب الميزان مع حلها و هو أن كل قضيه لها موضوع و محمول و نسبه بينهما فإذا كانت مطلوبه يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبه بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبه أو انتزاعها أى الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكره و تأدت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور و إن كان مجهولا

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصوره معلومه و ليست هي مطلوبه و الذى منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كذا فى باب التصور(١) فإن الذى يكتسب بالطلب و التفكير غير الذى هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامه فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامه و الطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامه و لصاحب الملخص شبهه قويه فى اكتساب التصورات حللنا عقدها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى(٢).

١- فإن المطلوب التصوره مجهول بالكنه و الذاتيات و معلوم بالوجه و العرضى - أو مجهول من حيث عرضى من العرضيات و معلوم بعرضى آخر، س ره

٢- لعلها هي أن الوجه المعلوم لا- يكتسب لأنه تحصيل الحاصل و الوجه المجهول أيضا لا يكتسب لاستحاله طلب المجهول و حلها أنهما ليسا شيئين بل شىء واحد معلوم من وجه و مجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحد و هذا مثل أن يقال فى شىء كامل من وجه ناقص من وجه أنه ليس كذلك لأن الوجه الكامل كامل مطلق و الوجه الناقص ناقص مطلق- فكما أن هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك، س



## الطرف الثالث فى الكلام فى ناحيه المعلوم و فيه فصول

### فصل (١) فى أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوه فى جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فصل (١) فى أن المعقولات لا تحل جسما(١) و لا- قوه فى جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله فنقول إن المعلوم إذا كان صورته عقليه فلا- يمكن أن يدرك بقوه جسميه- و لا- بقوه فى جسم بوجه من الوجوه(٢) و برهانه أن كل قوه فى جسم فإن صورته التى تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصله فى ذلك الجسم أو غير حاصله فيه فإن كانت حاصله فيه لم تكن صورته عقليه فلم تكن معقوله بل لو كانت مدركه لكانت محسوسه و قد فرضنا أنها معقوله هذا خلف و إن لم تكن حاصله فى ذلك الجسم- الذى كانت القوه المدركه فيه لا بد و أن يكون لماده تلك القوه نسبه وضعيه إليها- لما ثبت أن أفعال القوى الجسمانيه و انفعالاتها إنما كانت بمشاركه الوضع(٣)

- ١- هذا و إن قد مضى إلا- أنه كان المقصود فى الطرف الثانى مجرد العاقل فكان مجرد المعقول هناك طريقا إلى المقصود بل أحد الطرفين و هاهنا نفس المقصود لا طريقا، س ره
- ٢- أى بالجسم فالمراد بالقوه هنا القوه الانفعاليه و بقوه فى الجسم القوه الفعلية، س ره
- ٣- ففيمما نحن فيه أيضا الإدراك إما انفعال كما هو المشهور و إما فعل كما هو مذهب المصنف قدس سره و على أى التقديرين لا بد من الوضع و إلا كان وجود الماده فيها لغوا إذ وجودها لتحصيل الوضع المخصوص بين القوه الفعلية و القوه الانفعاليه، س ره

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركه المادة و وضعها لكان وجودها لا فى مادته- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود(١) فكل قوه حصل لها شىء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوه قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا و إدراكا و قد فرضت قوه جسمانيه فإذن لو كانت مدركه لها لكان لتلك الصوره وضع بالنسبه إلى محل تلك القوه فكانت الصوره أيضا ذات وضع و كل صوره ذات وضع فهى منقسمه بالفعل أو بالقوه و لا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهه أو غير متشابهه فإن كانت متشابهه الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مره بل مرارا غير متناهيه بالقوه(٢) و إن كانت مختلفه الأقسام و جب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصوره التامه و بعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشىء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقداريه كانت أجزاء معنويه لصوره ذاته فكان معنى تلك الصوره متقومه بمعانى مختلفه و معنى الذات لا- يمكن أن ينقسم إلا- على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول لكن قسمه المعانى إذا كانت بإزاء القسمه المقداريه(٣) و هى ليست واجبه أن تكون على وجه واحد- بل يمكن على جهات مختلفه فيمكن أن يكون أجزاء الصوره كيف اتفقت القسمه جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

- ١- قبله بالذات فإذا فرض فى المادى الإيجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف إذ الإيجاد محتاج إلى الوجود و الوجود محتاج إلى المادة لكون المفروض أن القوه جسمانيه و المحتاج إلى المحتاج إلى الشىء محتاج إلى ذلك الشىء، س ره
- ٢- لأن الأجزاء المقداريه متشابهه للكل فى الحد و الاسم فكل جزء معقول كالكل و الأجزاء غير متناهيه و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامل الطبيعه الكليه- فالمعقولات غير متناهيه و أيضا كل جزء يفرض فى أقل منه كفايه فى تعقل المعقول- فالمعقولات غير متناهيه و لفظ بالقوه إبداء التهافت بين المعقوليه و القوه، س ره
- ٣- هذه القسمه و إن كانت مقابله للقسمه المقداريه التى هى الشق الأول إلا أن القسمه المقداريه قد لزم من فرض كونها وضعيه، س ره

على خلاف القسمه الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشئ ء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشئ ء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشئ ء بل يجب أن يكون قبله قبله ذاتيه و لو كانت القسمه مظهره لها كاشفه لا محدثه لها و القسمه المقداريه غير واقفه عند حد فيلزم أن يكون لشئ ء واحد أجناس و فصول بلا نهايه(١) هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صوره هذا الجانب مختصه بأنها جنس و صوره ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمه فالتوهم أوجب تغير صوره الشئ ء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال فى كل من الشئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهايه عند تعقلنا لشئ ء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقوله بلا نهايه- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعه الجنس بعينها لطبيعه الفصل لأنها من الأجزاء المحموله بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود- فكيف يكون الإشاره الحسيه إلى أحدهما غير الإشاره إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينه فى الوضع فيجب أن تحل صوره الفصل و طبيعته إذا حلت فى الجسم حيث تحل صوره الجنس و طبيعته ألا- ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل فى الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقه- لا يمكن أن تكون حاله فى جسم من الأجسام و لا فى ماده من المواد الجسمانيه فإن قلت أليست حقيقه السواد و البياض(٢) و الحيوان و الشجر و غيرها

١- فيلزم حينئذ أن لا- يتصور شئ ء بأجزائه لأن استحضار ما لا نهايه له مفصلا محال- و أيضا لما كانت الأجناس و الفصول متخالفه الحقائق و هى وضعيه ذوات ترتيب بالفرض- و اختلاف الحال يوجب اختلاف المحل و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذى لا يتجزى، س ره

٢- أشار إلى إحقاق المعقوليه بلفظ الحقيقه و أن المراد تمام الذات المشتركه- فأفرادهما محسوسه لا بالحقيقه، س ره

معقوله لنا و هي من الموجودات الماديه القابله للقسمه المقداريه فلزم أن يكون الشئ المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً.

قلنا عروض القسمه المقداريه لها من لوازم وجودها الخارجى بل كونها بحيث يعرض لها القسمه المقداريه بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمه بأحد الوجهين هو نحو وجودها فى الخارج (١) و أما وجودها العقلى فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمه الوضعيه.

و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عباره عن تجريد الماهيه عن الزوائد (٢) لأن بعض الماهيات مما يدخل فى حدودها الذاتيه الجسميه قبول الانقسام

- ١- إلى قوله هو نحو وجودها و ذلك لأن الكون ليس إلا الوجود إلا أنه النحو الوجودى المادى، س ره
- ٢- هذا يحتمل وجهين أحدهما أن التعقل يكون إضافه لكن إلى النفس الحقيقيه المحذوفه عنها الجهات و الأحياز و الأيون و الأوقات و غيرها و يقال إن الحقيقه بهذا الوجه موجوده فى عالم الماده و لا ينالها الحس لأن الحس ينال الحقيقه مخلوطه بالغرائب و إنما ينالها العقل و قد مر فى كلام الشيخ المنقول من المبدأ و المعاد أن المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته و ثانيهما أن يكون التعقل بحذف بعض الصفات- أى العرضيه و إبقاء البعض أى الذاتيه و انتقاله إلى الذهن كما سبق أن ليس معنى تجريد المحسوس هذا و الاحتمال الأول يناسب المنكرين للوجود الذهنى و الثانى لا ينافى القول بالوجود الذهنى و إن كان يؤول إلى الإنكار بعد التأمل لأن بعض الباقي إذا كان محفوظ المرتبه لم يدخل الذهن بالحقيقه و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبه الإشكال على الاحتمالين إذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الأبعاد و من لوازمها قبول القسمه بالذات أو بالعرض و الذاتى لا يتخلف و أيضا هذا الإشكال يصعب على من يقول الكلويه و الجزئيه- بنحو الإدراك لا بتفاوت فى المدرك فكلمه إنما للقصر الإضافى و ظهر سهوله دفعه على طريقه المصنف قدس سره لأن المعقول و الحقيقه بذلك الوجه إنما هو فى عالم الإبداع المنفصل أو المتصل و ليس هنا إلا بنحو الكثره و الاحتفاف بالأجانب و الغرائب و قد مر أن التجريد طى بساط هذا الوجود فى وجود آخر صورى نورى يبدل الأرض غير الأرض و يطوى السماء و مفاهيم الجوهر و القابل للأبعاد و غيرها غير محموله هنا بالحمل الشائع بل بالأولى فقط و إنما يحمل بالحقيقه على أنفس تلك المفاهيم كما صرح به فى قوله فيحمل على تلك الماهيه إلخ و أدله الوجود الذهنى لا تقتضى أزيد من هذا و أما مصحح صدقها هناك فجامعيه ذلك الوجودى النورى لوجودات ما دونه، س ره

المقدارى كالحیوان و الفلك و غیرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقى لها كونها منقسمه بالفعل أو بالقوه القريبه لأن ذاتى ماهیه الشئ لا ینفک عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجى و العقلی فىقوى الإشکال و یعسر الانحلال.

و أما على طریقتنا فإن ماهیه الشئ عبارة عن مفهومها و معناها فمعنى الجسمیه مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود فى الخارج و وجود فى العقل فإذا وجدت معنى الجسمیه فى العقل یوجد بوجود آخر غیر هذا الوجود- و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمیه بحيث هو فیحتمل على تلك الماهیه- أنها ماهیه كذا حملا أولیا و لكن لا یصدق على ذلك الوجود العقلی أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقدارى و كذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته فى المادة الجسمیه یترتب علیه أثر الوجود و إذا وجدت ماهيته فى العقل یكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللونیه و القبض للبصر غیر تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غیر أن یعقل فیہ هذا الفعل الخارجى (١) و بالجمله للأشیاء وجودات متفاوتة بالذات و الهویه مع كونها واحده المعنى و الماهیه قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهیات كالإنسان مثلا تاره بنحو الإحساس و تاره بالتخیل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهیه واحده أطوارا من الوجود بعضها مادی و بعضها عقلی صرف و بعضها متوسط بینهما

١- أى بل یكون وجودا عقليا عطف على قوله یكون لها نحو آخر و الترقى باعتبار أن النحو الآخر من الوجود یحتمل أن لا یكون عقليا كذا و كذا، س ره

## فصل (٢) فى أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسيه يلزمها انفعال آليات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء كانت فى آليات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطه مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد ماده الحاسه له فإن لامسه أيدينا مثلا إنما تحس بالحراره و تتأثر عنها للاستعداد الذى هو فيها و البصر إنما يقع فيه الإحساس بصوره المبصر للاستعداد الذى هو فيه و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذى هو فيه و ليس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صوره المحسوس فيها أو فى النفس بواسطه استعمالها فالحواس أو النفس الحساسه- بما هى حساسه ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا فى الخارج(١) إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربه فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس و لا الخيال(٢) و الدليل على صحه ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل فى حسه المشترك- صور يراها فيه و لا يكون لها وجود من خارج و يقول ما هذه المبصرات التى أراها

١- أى الخارج الذى هو عالم الطبيعه و المواد و لا- بأنه ليس له وجود فى المواد فى مثل المبرسم و النائم و المغمى عليه و السكران بل وجوده إنما هو فيهم و فى بعض المواضع له وجود أطف و أعلى مما فى المواد كما للأنبياء و الأولياء و هو فى الخارج بمعنى آخر كيف و هو خارجى بخارجيه النفس التى هو لها و إن قلنا إنه ليس فى الخارج- كان معناه ليس فى الهيولى لجلالته و الدليل على أن الحاكم بهذا أو ذاك هو العقل أن السالك المرتاض مع أنه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم فى الأغلب أن ما يراه أو يسمعه و بالجمله يحسه موجود فى ماده أو لا فى ماده بل لا بد أن يرجع إلى البرهان أو يعرضه على العارف العالم بالحقائق ٤٩٨ و من هنا قال الشيخ العربى لا أعظم إلينا مما فى الكون من التباس الخيال بالحس، س

ره

٢- بل بنحو الأوليه، س ره

و يقول إنى أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهى بالحقيقه موجوده فى حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسيه لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجوده فى الخارج- كما هى مرئيه له و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقه لها فى الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقه و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء فى قوه خياله و حسه المشترك و هى فى النوم كما هى عند اليقظه و لتعطل القوه العقليه عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أى قبيل و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا- عن حراره وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلى لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا- الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحراره لا بد أن يكون فى جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية و كذلك إذا حملت شيئا ثقيلًا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفيه قد حصلت بسبب جسم ثقيل فى الخارج(١) فذلك ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس فى ذاتها بل بضرب من التجربه و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأه أخرى غير عالم الأجسام الماديه يوجد فيها الأشياء الإدراكيه الصوريه من غير أن يكون لها ماده جسمانيه حامله لصورها و كفياتها و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه فى مباحث الكيفيات المحسوسه أن الموجوده من تلك الكيفيات فى القوى الحسيه ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هى الكيفيات النفسانيه فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كفيات محسوسه(٢)

- 
- ١- أو بسبب سوء مزاج كما فى الكابوس، س ره
  - ٢- أى من حيث هى آلات لحاظ لما فى المواد فكونها كفيات محسوسه من وجهين- أحدهما من حيث الحكايه و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات و ثانيهما من حيث نفس المحكى- و هذا متعلق بالمحسوس بالعرض و النفسانيه من وجه واحد و هو من حيث نفس المحسوسات بالذات، س ره

حكايه (١) و هي نفسانيه حقيقه كما أن الصور العقليه من الجواهر الماديه كالإنسان و الفرس و الفلك و الكوكب و الماء و النار هي إنسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكايه و هي جواهر عقليه متحداه بالعقل بالفعل حقيقه (٢) و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفه النفس الآدميه و علم المعاد كما نحن بصدده بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

### فصل (٣) فى أقسام العلوم

#### إشاره

لما كان حقيقه العلم عندنا راجعه إلى الوجود الصورى (٣) و الوجود على ثلاثه أقسام (٤) تام و مكتمل و ناقص.

#### الأول التام

و هو عالم العقول المحضه (٥) و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

- ١- معنى كونها حكايه الوجود دون حقيقته كونها ضعيفه الوجود مشوبه بالعدم- قبال الوجود المنزه عنه نسبه، ط مد
- ٢- يعنى أنها من حيث النظر إلى أنفسها و حقائقها لا- من حيث إنها أظلال و حكايات عما دونها أجل من أن تكون إنسانا و فرسا إلخ بل أجل من أن تكون جواهر بناء على أن لا ماهيه للعقول، س ره
- ٣- الأولى أن يقرأ اللام مكسوره للتعليل و يحتمل أن يكون لما هي لما الرابطة و يكون جوابها مفهوما من قوله المقدم فى انقسام العلوم، س ره
- ٤- قد تقدم أن الحق كون العلم الحسى و الخيالى و الوهمى جميعا نوعا واحدا- فالنشأ العلميه نشأتان، ط مد
- ٥- إنما لم يعرف أقسام الوجود أو أقسام العلم اكتفاء بتعريف أقسام العلماء فيما بعد، س ره



## و النانى المكتفى و هو عالم النفوس الحيوانيه

و هى الصور المثاليه و الأشباح المجرده(١).

## و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائم بالمواد و المتعلقه بها و هى الصور الحسيه و أما نفس المواد الجسميه المستحيله المتجدده فهى لاستغراقها فى الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعالميه(٢) و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركه و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا فى آن واحد و الآتات وجودها بالقوه و كل ما لا وجود لشخص منه إلا فى آن واحد و هى الأجسام و الجسمانيات- الماديه السائله الزائله فى كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها فى سائر الآتات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه(٣) و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته و إليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشئ الكائن و لا- وجود له و ما الشئ الموجود و لا كون له لأنه عنى بالأول الماديات و بالثانى المفارقات و بالجملة العوالم فى التحقيق ثلاثه كل منها قسم

- ١- المراد بالنفوس الحيوانيه النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنيويه ففى الآخره لا استكمال لا للنفوس و لا للأشباح و أما النفوس بما هى متعلقه بالأبدان الدنيويه- فهى داخله فى الثالث، س ره
- ٢- أى الأجسام إن قلت الصور العلميه على القواعد المقرره ينبغى أن تكون وجودها لأنفسها لا- للمواد فكيف يكون الصور القائم بالمواد و هى ثالثه الأقسام علما- فعدم الاستيهال للمعالميه لا يختص بنفس المواد الجسميه المستحيله و أما حديث التبعيه للصور الماليه المعلقه و المثال النورى كما قال فى الإلهيات و سيشير إليه بعد أسطر فيشملمها. قلت عدها من العلم لعله لشده قربها من أفق الصور المحسوسات بالذات التى هى علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها إلى أوضاع مواد المحسوسات التى بالمعرض، س ره
- ٣- أى إطلاق الوجود الصورى النورى لا مطلقه و القرينه عليه قوله بمعنى الصوره العلميه و قوله و لو عدها أحد أربعه نظرا إلى اعتبار الوجود، س ره

من العلم بمعنى الصوره العلميه و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفيه (١) حيث عدوها من الحضرات الخمسه الإلهيه أعنى حضره الذات و حضره الأسماء و حضره الصفات و حضره الأفعال و حضره الآثار فلا مشاحه في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفه الوجود بحيث لا يكون صورته علميه و لا حقيقه معلومه بذاتها بل بالتبع.

### فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانيه على أربعة أقسام

#### أحدها تام الوجود و المعلوميه

و هي العقول و المعقولات بالفعل (٢) و هي لشده وجودها و نوريتها و صفائها برئيه عن الأجسام و الأشباح و الأعداد و هي مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعى لا مباينه بين حقائقها إذ كلها مستغرقه في بحار الإلهيه- و إليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبْصِرُونَ و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشاره إلى هذا العالم.

#### و ثانيها عالم النفوس الفلكيه و الأشباح المجرده و المثل المقداريه

(٣) و هي مكثفيه بذاتها و بمباديها العقليه إذ بواسطه اتصالها بعالم الصور الإلهيه التامه الوجود ينجر نقصاناتها و ينخرط معها.

#### و ثالثها عالم النفوس الحسيه و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسه بالفعل

المدركه بواسطه المشاعر و الآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل و هي ناقصه الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجرده بتبعيه ارتقاء النفس الإنسانيه إليها.

١- تنظير لجعله من الوجود لجعلهم إياها من الحضرات الإلهيه و منصات الظهور- و المراد بالآثار هذه الوجودات المتشبهه الماديه، س ره

٢- سواء كانت معقولاتنا أو معقولات غيرنا، س ره

٣- الأول إشاره إلى مذهب المشائين فإن الصور عندهم منطبعه في النفوس المنطبعه و الثاني إلى مذهب الإشراقيين فإنها عندهم قائمه بذواتها و هي عالم المثل، س ره

## ورابعها عالم المواد الجسمانيه و صورها السائله الزائله

المستحيله الكائنه الفاسده و هى فى الموجوديه ما بين القوه و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمه فى الإيجاد المعرفه و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلى ثلاثه أقسام.

أحدها تام فى كماله بحسب الفطره كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائده و مكمل من خارج كالنفوس الفلكيه و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطره و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصه بحسب الفطره يحتاج فى التكميل إلى أمور خارجه عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيه للإفاضه و تكميلا- للأقسام المحتمله عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى وَ الصَّافَّاتِ صِيْفًا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا و بقوله تعالى وَ السَّابِقَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْحًا فَالْمُتَدَبِّرَاتِ أَمْرًا و يحتمل أن يكون الترتيب فى الآيه (١) الثانيه على عكس الترتيب فى الأولى أى من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشاره إلى عالم الأفلاك كما فى قوله تعالى كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبِجُونَ\* و السابحات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التى هى من عالم الأمر الموجوده بأمر الله و قوله كن بل هى نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقليه و النفسيه و عالم الأجسام النوريه و الظلمانيه و لما كان عالم المجردات

١- و الاحتمال الآخر أن يكون السابحات إشاره إلى العقول و السابحات إلى النفوس الكليه من الأفلاك و المدبرات إلى نفوسها المنطبعه لأن العقول أجل من تدبير الكائنات بأن يكون الأمر هو الأمر العام و ذلك كما يقال فى اصطلاح الإشراقيين للعقل النور القاهر و للنفس النور المدبر أو السابحات الأعيان الثابتات فى المرتبه العلميه- و السابحات العقول و المدبرات مطلق الأفلاك أجسامها و نفوسها، س ره

هو عالم العلم و الحياه أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما فى عالم الأجسام صورته إدراكيه عقليه أو خياليه هى حياته و مرآه مشاهدته(١) و إليهما أشير فى الكتاب الإلهي وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ وَ لِهَذَا قَالَ أَفَلَاطُونُ الشَّرِيفُ الْعَالِمُ الْعَالِمَانِ عَالَمُ الْعَقْلِ وَ فِيهِ الْمَثَلُ الْعَقْلِيهِ وَ عَالَمُ الْحَسِّ وَ فِيهِ الْأَشْبَاحُ الْحَسِّيهِ وَ يُسَمَّى الْعَالَمُ الْأَوَّلُ كَلِيسُ وَ الْعَالَمُ الثَّانِي كَأَيْسُ وَ نَقَلَ أَيْضًا أَنَّ لِلْأَفَلَاطُونِ كَانَ تَعْلِيمَانِ تَعْلِيمُ كَلِيسُ وَ تَعْلِيمُ كَأَيْسُ وَ الْأَوَّلُ تَعْلِيمُهُ لِلْعَقْلِيَّاتِ مِنْ طَرِيقِ الرِّيَاضَةِ وَ التَّحْدِثِ وَ الثَّانِي تَعْلِيمُهُ إِيَّاهَا مِنْ طَرِيقِ الْإِفَادَةِ وَ الْاسْتِفَادَةِ الْفِكْرِيَّتَيْنِ وَ لَيْسِيهِ ذَلِكَ الْعَالَمُ(٢) إِيَّاهُ إِلَى عَدَمِ ظُهُورِهِ عَلَى الْحَوَاسِّ كَمَا أَنَّ أَيْسِيهِ الصُّورَ الْمَثَالِيَةَ مِنْ جِهَةِ ظُهُورِهَا عَلَى الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ وَ إِلَّا- فَوْجُودِ عَالَمِ الْعَقْلِ أَصْلُ سَائِرِ الْوُجُودَاتِ وَ مَقُومُهَا وَ فَاعِلُهَا وَ غَايَتُهَا وَ إِنَّمَا خَفِيَتْ مَشَاهِدَتُهَا عَلَى الْإِنْسَانِ لِفَرْطِ ظُهُورِهَا وَ احْتِجَابِنَا عَنْهَا لِشَوَاغِلِ الْمَوَادِّ وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ إِيَّاهُ إِلَى وَحْدِهِ ذَلِكَ الْعَالَمُ وَ بَسَاطَةِ مَا فِيهِ وَ كَثْرَةِ هَذَا الْعَالَمِ بِحَسَبِ الْأَعْدَادِ الشَّخْصِيَّةِ وَ لِيَعْلَمَ أَنَّ الْمَثَلُ النُّورِيَّ الْأَفَلَاطُونِيَّ جَوَاهِرُ

١- أى ما به انكشافه و أما المرآه بمعنى آله اللحاظ لشيء آخر فالأمر بالعكس- إذ الماديات و الصوريات الطبيعه ينبغى أن تكون مرآى لحاظ المجردات و الكليات العقليه و المعتنون بالجزئيات الطبيعه لما جعلوا الكليات و الخياليات مرآى الجزئيات الطبيعه كانت عندهم ضعيفه الوجود مع أنها قويه الوجود فى أنفسها و كيف و لها وجودات مبسوطه و وحدات جمعيه و غير ذلك، س ره

٢- بل أطلق التشبيه بالليسيه على المرتبه الأحديه فى الشعر الفارسى- أين نيست كه هست مينمايد بگذار و آن هست كه نيست مينمايد بطلب . و حاصل توجيهه قدس سره أن المراد بالليسيه عدم الوجود الرابطى من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعون و هنا توجيه آخر و هو أن يكون إشاره إلى عدم وجوده مطلقا إذ هو مندك الإنيه لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفا عاليات لم نقل- از وجود خود چونى گشتم تهى نيست از غير خدايم آگهى . كما أن أيسيه الصور المثاليه هى أيسيتها المعلومه من خارج فإن الأيس فى كلام أفلاطون ناظر إلى عالم الحس، س ره

فى ذاتها ووجودها و هى أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هى حقائق هذه المحسوسات الماديه و الذى يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقه جميعا غير الذى سبق منا ذكره فى باب إثبات المثل الأفلاطونيه هو أنه لا شبهه (١) فى أن فى العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا- مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبيعى- و قد ثبت أن له وجودا فى الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصى- و إن لم يكن مادته موجوده فى الخارج و ثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان- بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمه و المفارقة (٢) لكن على وجه المعقوليه بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

١- قد أوردنا على الوجوه المذكوره فى بحث المثل أن غايه ما تفيده صدق كل من مفاهيم الإنسان و الفرس و غيرهما على موجود مجرد عقلى و أما كون هذه المفاهيم- ماهيات حقيقه بالنسبه إلى ما تصدق عليه حتى يكون الموجود المجرد الذى يصدق عليه الإنسان فردا عقليا له مثلا فغير لازم و الإشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا- فليراجع تفصيل ما أوردناه هناك، ط مد

٢- المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتى كما يقال الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و باللازم ما لا- ينفك عن الشئ ء مقوما كان أو عارضا- و ذلك لأن التعريف بالأجزاء الخارجيه و إن كان جائزا إلا أن المتعارف هو التعريف بالأجزاء العقلية و لم يذكر منها إلا الجوهرية و قوله الأعضاء و الأشكال إشاره إلى ما قال فى سفر النفس من صعوبه إدراك الكلى إذ لا بد أن لا يحذف منه شئ ء من ذاتياته و لوازمه كما قيل ءشير بى دم و سر و اشكم كه ديد فالإنسان المعقول له بصر و عين فى مقام ذاته المنزهه هما علمه الحضورى بكل شئ ء دونه و منها المبصرات و له سمع و أذن فيه و هما علمه الحضورى بكل شئ ء و منها المسموعات و هكذا حتى المتخيلات و الموهومات- و له يد و هى قدرته النافذه و له بصر و عين فى مقام وجوده المشبه و هما كل الأبصار و كل الأعين و قس عليهما الباقي و لكن بشرط أن يلاحظ هذه الأبصار و القوى الأخرى متصله بالعقل و المعقول متدليه به، س ره

أوصافه و لا حاجه فى التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهيه العوارض بأن يحذف منها ما عداها(١) و إن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب فى التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعى الذى لا بد أن يكون فى جهه من جهات هذا العالم المادى- فثبت أن للإنسان وجودا فى الطبيعه الماديه و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا فى الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا و وجودا فى العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعى أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلى- و يتحد العاقل و المعقول و علم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك و لذا الكلام فى الصور المحسوسه الموجوده فى عالم الخيال هى بعينها عين القوه الخياليه و هى لا محاله جوهر و المتحد فى الوجود مع الجوهر جوهر- فلإنسان مثال جوهرى قائم بنفسه فى عالم الأشباح و مثال عقلى جوهرى قائم بذاته فى عالم العقول و هكذا الأمر فى كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعه له ثلاث وجودات(٢) أحدها عقلى و ثانيها مثالى و ثالثها مادى و اعلم أن الوجود العقلى من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد و ذلك لأن الحقيقه إذا كانت لها حد واحد نوعى فلا يمكن تعددها إلا من جهه الماده أو من جهه

- 
- ١- إذ قد مر أن مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع المعقوليه و إن تيسر حذفها أيضا بمقتضى العروض، س ره
  - ٢- و الحاصل أن عالم الإبداع و عالم الإنشاء و الاختراع ليسا بعينين عنك و إن كنت تشاهدتهما عن بعد و لست إلا إياهما و لا يبقى لك و لا- يفى بك إلا- هما سيما الأخير و هو العقل و المعقول و إن كنت فى ريب مما تلوناه عليك فتفطن بوجود المعقولات و سعه ذلك الوجود و وحدته الجمعيه و نوريته و إنارته الحقائق الخارجيه و لا تقصر نظرك على مفاهيمها، س ره

أسباب خارجيه اتفقيه و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثره الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهه انفعالات الماده القابله كما فى الصور الطبيعيه أو بواسطه جهات فعليه كما فى الإدراكيه التى يحفظها الخيال فكل صورته من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالى أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صورته أخرى من نوعها حتى بلغت فى التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا فى غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صورته فى هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهانى أن لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصوره أو كان نوعا محصورا فى شخص صورته عقليه قائمه بذاتها فى العالم العقلى الربانى كما هو رأى أفلاطون الإلهى و لا أظن أحدا فى هذه الأعصار الطويله- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهانى- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

### خاتمه البحث فى شرح ألفاظ مستعمله فى هذا الباب

#### إشاره

مقاربه المفهوم يظن بها أنها مترادفه و هى كثيره.

### منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول

فالقوه العاقله إذا وصلت إلى ماهيه المعقول و حصلت بها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهه فالمعنى المقصود منه فى الحكمه مطابق للمعنى اللغوى (١) بل الإدراك و اللقاء الحقيقى لا يكون إلا هذا اللقاء أى الإدراك العلمى و أما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقه و قوله

١- و لهذا قلنا إن ليس مسأله بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أبسط و أعلى إلا مسأله العلم لأن الإدراك ليس إلا الوجدان و النيل و وجدان ذلك الوجود النورى للوجودات النوريه هو العلم لكنها مجازات حكميه لأن اللقاء الجسمانى ليس لقاء حقيقيا إذ اللقاء و الوصول فى الأجسام و الجسمانيات إنما هما بأطرافها و بظواهرها و لذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرک الجسمانى ليس دركا حقيقيا بخلاف الوصول العقلى و الإدراك العقلى، س ره

تعالى قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمَيْدَرُكُونَ وَقَوْلِهِمْ أَدْرَكَ الْغَلَامَ وَأَدْرَكَتِ الْجَارِيَةَ إِذَا بَلَغَا وَأَدْرَكَتِ الثَّمْرَةَ كُلَّهَا حَقَائِقُ لُغَوِيَّةٍ لَكِنَّهَا مَجَازَاتٌ حَكْمِيَّةٌ سِيَمَا عَلَى الْقَوْلِ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ.

### و منها الشعور

و هو إدراك بغير استنبات و هو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة و كأنه إدراك متزلزل و لهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.

### و منها التصور

إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى و إدراكه بتمامه فذلك هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصورة و هي عند العامة من الناس أنها موضوعه للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل و عند الحكماء موضوعه لعدده معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعول هو ذلك الأمر و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها و ماهياتها كما عرفت.

### و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور في العقل و تأكدت و استحكمت و صارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها و استعوادها سميت تلك الحالة حفظاً- و اعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة و الثاني أولى فإن مبادئ آثار النفس و صفاتها ترجع إلى حقيقته واحدة.

و قيل لما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظاً و لأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله و لما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى علمه حفظاً.

أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف أما أن علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم و المستند قوله تعالى وَ لَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ و قوله إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و قوله إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِمُ.

لا- يقال ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعلمه يعلم بصفه أو قوه و يحفظها بصفه أو قوه أخرى- لأننا نقول علمه تعالى بعينه قدرته و سيأتي أن العالم كله صورته علمه التام



كما أنه صورته قدرته النافذه في كل شىء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شىء و مراتب علومه التفصيليه يحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعلية لا انفعالية- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية- و أما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعى فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلى الزائد على ذاته الثابت فى قلمه الأعلى و اللوح المحفوظ- و المراد بما فى اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظه عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

### و منها الذكر

و هو أن الصورة المحفوظه إذا زالت عن القوه العاقله فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر و عند الحكماء لا بد فى التذكر من وجود جوهر عقلى فيه جميع المعقولات و هو خزانه للقوه العاقله الإنسانيه و اختلفوا فى أن ذاته منفصله عن ذات النفس الإنسانيه أو متصله اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوه إلى الفعل فى باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلى لمعه من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازى و غيره فى باب التذكر فقال إن فى التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عباره عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحيه الزائله فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهى حاضره حاصله و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أننا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذى هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلى- من المعقولات الثانيه و لا يكون شىء منها أشد و شىء أضعف و لا أيضا أن لشىء

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا العلم الذى هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهه مع أنها على الطريقه التى اخترناه من أن الإدراك العقلى إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صور الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالاً(١) لكن مع ذلك منحله بفضل الله تعالى و هو أن النفس ذات مقامات متعددة و نشأت مختلفه نشأه الحس و نشأه الخيال و نشأه العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوتة قوه و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوى النفوس ما لا يشغله نشأه عن نشأه و بعضها دون ذلك و بعضها فى الدناءه بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأه الحس- مع ما يصحبها من نشأه الخيال شىء ضعيف خيالى فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطه فى القوه و الكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأه الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبيعیه و إذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلیه و يبقى معها شىء كخيال ضعيف منها(٢) و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكه الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقه ذاتها و تمام جوهرها العقلى و قوله إن لم يكن الصوره- التى يريد استرجاعها متصوره لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصوره لا-بالكنه و لا بوجه الحكايه و لا حصلت أيضا القوه الاستعداديه القريبه لحصولها- فمسلم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها و ليس الكلام فى مثلها و إن أراد بذلك كونها متصوره بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكه المراجعه إلى الخزانة فغير مسلم و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

- 
- ١- فإن الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع و لا حاله انتظاريه للعقل الفعال- و حكم أحد المتحدين حكم الآخر، س ره
  - ٢- كما من تعقل نور الأنوار و نور القهار كخيال النور الشمسى و من الوحده و البساطه كخيال النقطه و من الحيطه و السعه كخيال المنبسط الكمى و هكذا يمكن أن يقال المعقولات حاضره فى العقل البسيط يريد أن يسترجعها إلى العقل التفصيلى و يصورها فى الخيال و الحس، س ره

أولاً و بالتفكر أو ثانياً و بالتذكر بناء على شبهه مغالطيه له زعمها حجه برهانيه و نحن قد فككنا عقده ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

### و منها الذكر الصورة الزائله

إذا عادت و حضرت سمى وجدانها ذكرا و إن لم يكن الإدراك مسبقا بالزوال لم يسم ذكرا

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أنى لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعادته شبهته التى أصر عليها فى أنها غير ممكنه الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنك لما عجزت عن إدراك ماهيه التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبه منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهه اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا- من جهه أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هداانا لتتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته- و نشاهد حضره إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله و لأجل ذلك بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشياء المتحيرين الشاكين.

### و منها المعرفه

و قد اختلفت الأقوال فى تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكلديات (١) و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق (٢) و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبه من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضروره (٣) و أما تصور حقيقه

١- إن حملت على الجزئيات المجرده كان العرفان الشهودى أعظم رتبه من العالم كتاليه، س ره

٢- و يمكن أن يستدل عليه بقوله ع: أول الدين معرفه الله و كمال المعرفه التصديق به إذ جعلها ع مقابله للتصديق، س ره

٣- و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير و أما تصور ماهياتها فهو صعب عسير، س ره

الواجب فأمر فوق الطاقه البشريه لأن الشىء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته(١) فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس و لذلك كان الرجل لا- يسمى عارفا- إلا- إذا توغل فى ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقه البشريه و قال آخرون من أدرك شيئا و انحفظ أثره فى نفسه(٢) ثم أدرك ذلك الشىء ثانيا و عرف أن هذا ذاك الذى قد أدركه أولا فهذا هو المعرفه ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح(٣) و يقول إنها هى الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهيه(٤) و اعترفت بالربوبيه إلا أنها لظلمه العلاقه البدنيه نسبت مولاهها و إذا عادت إلى أنفسها متخلصه من ظلمه البدن و هاويه الجسم عرفت أنها كانت عارفه- فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا.

### و منها الفهم

و هو تصور الشىء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

- ١- ليس المراد بالمعرفه التصور و إن كان هذا هو المفروض لأن مطلب الماهيه طلب التصور بل المراد أن الشىء ما لم يصدق بهليته البسيطة لا يطلب ماهيه فإن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقه، س ره
- ٢- أى لا نفسه و الأظهر أن يقال و غاب ذلك الشىء و انحفظ أثره، س ره
- ٣- مع حدوثها و توقيتها كألفى عام نجومى متمسكا بظاهر قوله ع: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام و ذلك التقدم للتصديق بموطن العهد و الميثاق المذكور فى الكتاب المأثور من السنه لكن يرد عليهم بعلاوه ما ورد على القول بقدم الأرواح الجزئيه هوياتها- عدم المخصص للحدوث، س ره
- ٤- إقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشبهه بل كانت موجوده بوجود الله و بوجود علومه التفصيليه فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بأن العظمه لله و الملك له و الحمد له و نسيانهم ابتلاءهم بالطبيعه و لوازمها و تكونهم بالأكوان المتشبهه الغاسقه، س ره

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقته كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يَكَاذُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية (١) لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأسمى من إنزال ذلك الكتاب.

### و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل و هو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزله منهم به كقولهم هذا ما يوجه العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفه فى كتب البرهان (٢).

و الرابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملى.

و الخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى أحوال الناطقه و درجاتها.

١- فلم يفقهوا أن الغرض من قوله تعالى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا أن العطايات بقدر القابليات من المواد و الماهيات و من قوله مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الآيه أن نوره العقل بالفعل الذى فى العقل بالملكة الذى فى الهيولانى أو العقل الكلى الذى فى النفس الكليه التى فى الطبع الكلى إلى غير ذلك، س ره

٢- قد مرت المعانى فى هذه المرحله غير هذا المعنى ٥١٣ و قد فسرته فى أوائل مفاتيح الغيب بأنه يعنى به قوه النفس التى يحصل به للإنسان اليقين بالمقدمات الكليه الصادقه الضروريه لا- عن قياس و فكر بل بالطبع و الفطره انتهى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة إن أريد القوه بمعنى مبدأ التغير أو سوى الهيولانى إن أريد القوه بمعنى التهيؤ فأقول أرادوا جوده تهيؤ لحصولها و هى متفاوتة فى النفوس، س ره

و السادس العقل الذى يذكر فى العلم الإلهى و ما بعد الطبيعه و قد مر بيان بعض هذه المعانى.

### و منها الحكمة

و هى أيضا تطلق على معان فتاره يطلق اسمها لكل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى (١) و تاره تطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه و حكم بهذا حكما (٢) و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعايه مصالحهم فى الحال أو فى المال و من العباد أيضا كذلك ثم قد حدث الحكمة بأقوال مختلفة.

ف قيل هى معرفه الأشياء و هذا إشاره إلى أن إدراك الجزئيات لا- كمال فيه- لأنها إدراكات متغيره فأما إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقيه مصونه عن التغير و النسخ و هى المسماه بأمر الكتاب فى قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و قيل الحكمة هى الإتيان بالفعل الذى له عاقبه محموده.

و قيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى سياسه بقدر الطاقه البشريه و قالت الفلاسفه الحكمة هى التشبه بالإله بقدر الطاقه البشريه أعنى فى العلم و العمل و ذلك بأن يجتهد الإنسان فى أن ينزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذير و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطاله و الجساره و حياءه عن الوقاحه و التعطيل و محبته عن الغلو و التقصير و بالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

١- لظاهر لفظ الحسن و صريح لفظ العمل، س ره

٢- ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل إحكام العمل و إتقانه به، س ره

## و منها الدرايه

و هي المعرفة الحاصله بضرب من الحيله و هو تقديم المقدمات و استعمال الرويه و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله - لامتناع الفكر و الحيله عليه تعالى

## و منها الذهن

و هو قوه النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصله - و الوجود الذهني غير وجود الذهن (١) فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجيه - و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشئ و هو الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى - و تحقيق الكلام فيه (٢) أن الله تعالى خلق الروح الإنسانى خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا لَكِنَّهُ مَا خَلَقَهُ إِلَّا لِلْمَعْرِفَةِ وَ الطَّاعَةِ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و لو لم يكن خلق الروح الإنسانى لأجل معرفه حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطره أحد تلك الأشياء بالفعل لا - أنها خاليه من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعیه كلها كانت في أصل جوهرها قوه محضه خاليه عن الصور الجسميه فهكذا الروح الإنسانى و إن كان في أول الفطره قوه محضه خاليه عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغايه و التعبده هو التقرب إليه و السلوك نحوه و أن كانت العباده أيضا مشروطه به نتيجة له (٣) كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغايه فلا - بد للنفس من أن تكون متمكنه من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلك التمكن هو هيئه استعداديه للنفس لتحصيل هذه

١- يعنى لا تتوهم من إطلاق الوجود الذهني أن وجود نفس الذهن أيضا وجود ذهنى أى منسوب إلى الذهن، س ره

٢- أى فى للذهن قوه على اكتساب العلوم أى جوده التهيؤ على اكتساب العقائد و الآراء، س ره

٣- الأولى و منتجه له كما لا يخفى، س ره

المعارف و هي الذهن.

### و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصوريه و التصديقيه الحاضره فيها إلى مجهولاتها المستحضره و تخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق و فى بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أيضا فى بعض رسائله إن القوه العقلية إذا اشتاقت إلى شىء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونه و إلا- فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس و بين شىء من الصور التى فى عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما فى قوله تعالى- وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ الْآيَه.

### و منها الحدس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجودان شىء متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبه المجهوله معلومه و كذا ما يجرى مجراه فى باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشاركان فى الأطراف و الحدود و النفس حالكونها جاهله كأنها واقعته فى ظلمه ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنه يضىء لها موضع قدمها و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنه هو الحدس بذلك دفعه فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس.

### و منها الذكاء

و هو شده هذا الحدس و كماله و بلوغه و غايته القصى هو القوه القدسيه التى وقع فى وصفها قوله تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الذِّكَاءَ هُوَ الْإِمْضَاءُ فِي الْأُمُورِ وَ سُرْعَةُ الْقَطْعِ بِالْحَقِّ وَ أَصْلُهُ مِنْ ذَكَتِ النَّارُ وَ ذَكَى الذَّبْحُ وَ شَاهِ مَذَكَاهُ أَيْ يَدْرِكُ ذَبْحَهَا بِحَدِّهِ السَّكِينِ.

### و منها الفطنه

و هي عبارته عن التنبه بشىء قصد تعريفه و لذلك فإنها تستعمل فى الأكثر فى استنباط الأحاجى و الألغاز.

### و منها الخاطر



الخطور حرکه النفس لتحصيل الدليل و في الحقيقه ذلك

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر فى النفس و لذلك يقال هذا خطر ببالى إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسميه للمحل باسم الحال.

### و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد يقال إنه عباره عن الحكم بأمر جزئيه غير محسوسه لأشخاص جزئيه جسمانيه كحكم السخله بصداقه الأم و عداوه الذئب و قد يطلق على القوه التى تدرك هذا المعنى و هى الواهمه و اعلم أن الواهمه عندنا ليست جوهرها مباينا للعقل و الخيال(١) بل هى عقل مضاف إلى صوره الخيال و الحس و كذا مدركات الواهمه معقولات مضافه إلى الأمور الجزئيه- المحسوسه أو الخياليه إذ العوالم منحصره فى الثلاثه فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبه إلى الأجسام و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضه و بالجمله الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه و الموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى ماده مخصوصه.

### و منها الظن

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوه و ضعفا ثم إن المتناهى فى القوه قد يطلق عليه اسم العلم(٢) فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

١- قد تقدم الكلام فيه، ط مد

٢- قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح- غير المانع من النقيض و اليقين بأنه الاعتقاد بأن كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوه القريبه و قد ذكر القدماء من المنطقيين أن لا علم إلا اليقين و أن ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لأن حد العلم إذا أخذ بحقيقه معنى الكلمه- إنما يصدق على الاعتقاد الكذائى إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف و إلا كان الجانب المخالف ممكنا غير ممنوع و هذا خلف و لازم ذلك كون التصديق فى الجانب الموافق تصديقا بضروره النسبه و إلا كان ممكنا فكان الجانب الموافق أيضا ممكنا و قد فرض امتناعه هذا خلف فلا- علم إلا- مع الاعتقاد بضروره الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو اليقين و أما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم إلى قطع و جهل مركب و يقين و غيرها فهو خطأ منهم، ط مد

اسم الظن كما قاله المفسرون فى قوله تعالى يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ و لهم فى ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا فى الدنيا بالإضافة إلى علوم من فى الآخرة كالظن فى جنب العلم الثانى أن العلم الحقيقى فى الدنيا- لا يكاد يحصل إلا للنيين و الصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمر النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيره الباطنه كمشاهده عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيروره النفس متحدته بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات و منها البدايه و هى المعرفه الحاصله للنفس فى أول الفطره من المعارف العاميه التى يشترك فى إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هى البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شىء آخر كإحساس أو تجربه أو شهاده أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبه و منها الخيال و هو عباره عن الصوره الباقيه فى النفس بعد غيوبه المحسوس- سواء كانت فى المنام أو فى اليقظه و عندنا أن تلك الصور ليست موجوده فى هذا العالم و لا منطبقه فى قوه من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفه أنها مرتسمه فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصله عن النفس موجوده فى عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هى موجوده فى عالم النفس الإنسانيه مقيده متصله بها قائمه بإقامتها محفوظه ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثله بين يديها و القوه الخياليه المدركه لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هى من بعض درجات النفس متوسطه بين درجه الحس و درجه العقل فإن النفس مع أنها بسيطه الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هى بحسب كل منها فى عالم آخر.

### و منها الرويه

و هى ما كان من المعرفه بعد فكر كثير و هى من روى.

### و منها الكياسه

و هى تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

قال النبي ص: الكيس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت  
و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

### و منها الخبر بالضم

و هو معرفه يتوصل إليها بطريق التجربه و التفتيش.

### و منها الرأى

و هو إجاله خاطر فى المقدمات التى يرمى منها إنتاج المطلوب- و قد يقال للقضية المنتجة من الرأى رأى و الرأى للفكره  
كآلآله للصانع و لهذا قيل إياك و الرأى الفطير و قيل دع الرأى الغب.

### و منها الفراسه

و هى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و قد نبه الله تعالى عليه بقوله إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ و قوله تَعْرِفُهُمْ  
بِسَيِّمَاهُمْ و قوله وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ و اشتقاقه من فرس السبع الشاه فكان الفراسه اختلاس المعارف و ذلك ضربان ضرب  
يحصّل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب- و ذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي و إياه عنى رسول الله ص بقوله  
كما هو المشهور

: إن من أمتى لمحدثين

و بقوله ص: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله

و يسمى ذلك نفثا فى الروح و ضرب آخر ما يكون بصناعه و تعلم و هى الاستدلال بالأشكال الظاهره على الأخلاق الباطنه و  
قال أهل المعرفة فى قوله تعالى أَمْ مَنْ كَانَ عَلَى بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ إِنْ الْبَيْنَهُ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ و هو الإشاره إلى صفاء جوهر  
الروح و الشاهد هو القسم الثانى و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال

الجزء الرابع

[السفر الثاني]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

## المرحلة فى علم الطبيعى

### اشاره

إن الترتيب الطبيعى و إن استدعى تقديم (١) مباحث الجواهر و أقسامها- على مباحث الأعراض و أقسامها لكن أخرجنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررته فى أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها (٢) شديده المناسبه لأن يقع فى العلم الإلهى و علم

١- تأخير مباحث الجواهر عن مباحث الأعراض لا يوجب أن يقع معرفتها فى العلم الإلهى و إن اقتضى وقوع معرفتها قريبا من العلم الإلهى و متصلا به و لعل المراد ذلك فتأمل، الأستاذ الأستاذ

٢- قوله معرفتها أى معرفه الجواهر بكونها متبوعه للأعراض شديده المناسبه لأن يقع فى فن الربوبيات دون الفلسفه الأولى فإن ذوات الأشياء و أعيانها متبوعه لمفهوماتها- فالأعراض نسبتها إلى الجواهر نسبه المفاهيم إلى الذوات و نسبه العلم بالأعراض إلى العلم بالجواهر نسبه الفلسفه الباحثه عن الكلّيات و المفهومات العامه إلى العلم الإلهى الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها فكما يقدم الفلسفه المذكوره على الإلهى كذلك قدم المصنف قدس سره- علم الأعراض و مباحثها على علم الجواهر و مباحثها، الأستاذ محمد إسماعيل

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع فى الفلسفه الباحثه عن الكليات و المفهومات العامه و أقسامها الأوليه  
فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر و فيها مقدمه و فنون

### أما المقدمه فى بيان عدد المقولات

#### إشاره

و هى عند الفلاسفه عشره الجوهر و التسعه الباقيه العرضيه و هى الكم و الكيف و الإضافه و الأين و الوضع و متى و الملك و أن  
يفعل و أن ينفعل.

و فيها مباحث أربعه أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته و هو لا يظهر إلا بخمسه أمور- الأول اشتراك الأقسام التى جعلت  
تحت كل من هذه العشره فى معنى و ما هو أقل ما يجب فى الجنس.

الثانى أن يكون ذلك المعنى الذى هو وجهه الاشتراك و صفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون  
عنوانات يشار بها إلى معانى كليه- كما فى الجوهر و الكيف.

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

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

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

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونه و طلب السواد و طلب الشىء يستحيل

أن يكون ذلك الشيء لاستحاله كون الشيء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبه جنسا للسبعه الباقيه و وافقهم صاحب البصائر (١) و صاحب المطارحات جعلها خمسه هذه الأربعة و الحركه و له حجه على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهوره فى خمسه وجدنا بعد ذلك فى موضع لصاحب البصائر حصرها فى أربع و هى الأربعة المذكوره قال و إذا اعتبرت الحصر الذى ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركه لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا- تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفيه هيئه قاره لا تقتضى القسمه و لا النسبه لذاتها و إن عرض لها النسبه إلى المحل.

### عقده و حل -

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض فى التسع حيث إنهم يجعلوا الحركه مقوله أخرى فهذه عقده على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها و الحل أن الحركه هى عباره عن نحو وجود الشيء التدرىجى الوجود و لا- ماهيه له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهرية و العرضيه و الطبيعه التى يلحقها الجنسيه لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهيه الأنواع فالحركه ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقوله و الذى يذكر فى مباحث الحركه أن وحدتها قد تكون جنسيه و نوعيه و شخصيه فذلك باعتبار ما تعلق به.

ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فى الخمسه أن يقول الماهيه

---

١- هو ابن سهلان الساوجى على ما سمعت عن الأستاذ و سألته عن اسمه فقال ما أعلم صحيح،



التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئه فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا- يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركه و إن تصور ثباتها فإما أن لا- يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافه و إما أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواه و اللامساواه و التجزى أو لا فإن أوجب فهو الكم و إلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم و له مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئه امتاز عن الجوهر و من حيث إنها قاره امتاز عن الحركه و من حيث إنها لا تحتاج في تصوره إلى تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافه و من حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم و اشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسه ثم أخذ في بيان أن متى و الأين و غيرهما لا يعقل إلا مع النسبه و ساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبه ليست أمرا مستقل الماهيه يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إليه و لا أيضا يمكن تجريدتها في العقل عن المنتسبين و كل ما لم يمكن تجريدتها لا في الخارج و لا في العقل عن شىء و لا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعه محموله على جزئيات لها إلا مع ذلك الشىء فالنسبه لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبه له أو نوعه فكون النسبه جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح و لا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبه بما هو ذو النسبه(١) أحد هذه الأمور.

١- يرد عليه أن ما ذكره لو تم يقتضى أن يكون ذو النسبه من المقولات السبعه النسبيه مقوله و جنسا عاليا حتى يصح و يستقيم جعل نسبه مقوله و جنسا عاليا و ليس كذلك فعلى ما ذكره لا وجه لجعل أين و هو النسبه إلى المكان مقوله إذ ليس المكان الذى هو ذو النسبه مقوله و كذا لا- يصح جعل متى و هو النسبه إلى الزمان مقوله إذ ليس الزمان مقوله و هكذا القياس في الخمسه الباقية من المقولات النسبيه- اللهم إلا- أن يقال إنها أى المقولات تابعه لما هي النسبه له في الجنسيه في الجمله و أما كونها مقوله فبالاتفاق و الإجمال أنه لا يوجد لما هي نسبه ذاتي تشترك فيه فتأمل فيه، الأستاذ الأستاذ

فإذا تقرر هذا فنقول النسبه المكانية و هي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب و كذا مقوله متى و هي نسبه الشىء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبه يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذه مع الأنواع أنواعا لمتى و ما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجه تحت مقوله متى لاندرج تلك الأشخاص الزمانيه تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعانى السبعه التى تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل فى قوامها لأمكن القول بأن النسبه جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان و المكان و لنفس الأجزاء التى لذوات الأوضاع و نفس الكيفيه التى فى أن ينفع و أن يفعل و كذا للجوهر باعتبار نسبه الإضافه و كذا لأطراف الملك كالتقيص و العمامه و منهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقيه النسبيه- و الشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشىء منسوباً و إن استلزم كونه مضافاً لكن الثانى عارض للأول غير داخل فى تلك الستة فإن كون الشىء فى الدار مثلا هو نسبه التى هو بها أين و هذه النسبه ليست إضافه بل أيناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين- أن يصير معقول الماهيه بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوى و ذلك حاو لا- من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوى و ذلك حاويه فيعرض له الإضافه و كما أن كون الشىء بياضا شىء و كونه لذى البياض شىء آخر كذلك كون الشىء فى مكان شىء و كونه ماهيه مقوله بالقياس إلى غيره شىء آخر و الأول موضوع للثانى من حيث أن يصير النسبه شامله للطرفين الحاوى و المحوى و هذا معنى قولهم إن النسبه تكون لطرف واحد و الإضافه للطرفين.

و ثالثها أنه لا مقوله خارجه عن هذه العشره و الشيخ احتج على ذلك بحجه ضعيفه اعترف برداءتها و لذلك طويناها فإن قيل هنا أمور خارجه عن العشره كالحده و النقطه و الآن الوجود و الشئيه و الحركه و الاعبارات العامه و كذلك الفصول

البيسطه و مفهوم المشتقات كالأبيض و الحار و أمثالهما و كذلك الأعدام كالعمرى و الجهل قلنا أما الأعدام بما هى عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجوديه و هى من جهه ملكاتها كالعلم و البصر ملحقه بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات- و كذلك حكم المشتقات و المركبات لأن الوحده معتبره فى تقسيم الممكن إلى هذه العشره كما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الكلام فى الماهيات و الوجود خارج عنها كما علمت و أما الوحده فهى عندنا نفس الوجود كما علمت و أما النقطه فهى عدميه و أما الحركه فهى نحو من الوجود كما أشرنا إليه و أما الفصول البسيطه فهى بالحقيقه عباره عن الوجودات الخاصه للماهيات النوعيه و أما الشئيه و الممكنيه من الأمور الشامله فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازى لقائل أن يقول إن الوحده و النقطه داخلتان فى مقوله الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شىء خارج عن حامله و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حامله و الشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما فى الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواه و المفاوته لذاته و ذلك لا يحمل عليهما (1) و حكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحده مبدأ للكم المنفصل و النقطه مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذى المبدأ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحده ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطه إن ثبت مبدئيتها فهى ليست أيضا مبدأ إلا- للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكى عن آخرين

---

١- لا- يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غايه ما فى الباب خروج النقطه من المتصل- و الوحده من المنفصل قلت ذلك يكفينا فى إبطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطه كما منفصلا مبدأ للمتصل فيكون الوحده بعكس هذا و من هنا يظهر بطلان إبطال الشيخ هذا الإبطال فافهم و كن من الشاكرين، فتحلى خوئى

أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفه فالنقطه من حيث هي طرف من المضاف و من حيث هي هيئه ما من الكيف و ذلك باطل لأن الماهيه الواحده يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلك لا يناقض دعوى عشريه الأجناس العاليه فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهيه متحصله من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العاليه و الفصول الأخيره و الأنواع البسيطه و الهويات الشخصيه خروجها غير قاذح فى الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينه عشره أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأه غير متمدين لم يقدح ذلك فى دعوى عشريه المدينين.

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

### **الفن الأول فى مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول**

#### **فصل (١) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث**

##### **الأولى التقدير و المساواه و المفاوته**

و هى أمور إضافيه لكن عروضها للأشياء من جهه أنها كم أو ذو كمي لا بسبب الطبيعه الجسميه العامه أو الخاصه -

##### **الثانيه قبول القسمه**

و هى تشتمل على قسمين أحدهما كون الشئ بحيث - يمكن أن يتوهم فيه شيان مثله و يتوهم لكل من الشئين أيضا شيان مثل الأول و

هكذا لا يقف إلى غير النهاية و هذا المعنى يلحق المقدار لذاته و لا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه و حركه له مكانيه و الثانى حدوث الافتراق و الانفكاك و هو عباره عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هويه واحده من نوعهما و لا بد فى هذا المعنى من حركه و انفعال و هذا المعنى من عوارض الماده و يستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم فى مباحث الهيولى و لكن تهيؤ الماده لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا يلزم من كون الشىء مهينا للماده لقبول معنى أن يكون ذلك الشىء مستعدا لذلك المعنى و إلا لكان كل معد مستعدا لما يعد و لا يلزم أيضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أن الحركه تعد الجسم لأن يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون.

### الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد

و ذلك لأنه قد ثبت كما سيجىء أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكيه غير متناهيه لكن لا يجوز خروج الجميع من القوه إلى الفعل و كل جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهيه و صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهيه و كلا المعنيين من عوارض الماده بواسطه المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتصنيف إلى غير النهايه و التصنيف فى المقدار تضعيف فى العدد و بالجمله كل تبويض فى المقدار تكثير فى العدد و العدد غير متناه فى جانب الزياده و هو منته فى جانب النقصان إلى الواحد و المقدار غير متناه فى طرف النقصان و هو منته فى طرف الزياده و لما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزيه و جب أن يكون لذاته قابلا للتعدد فإذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد أو منفصلا بالقوه متصلًا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكميه خواص ثلاث لا يشار كها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى فى التعريف فقال عرض يقبل المساواه و عدمها و هو ضعيف لأن المساواه لا يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا فى الكم فيكون دوريا و بعضهم من ضم إليها الخاصه الثانيه و هى قبول

القسمه و هو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمه من عوارض الكم المتصل - لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمى فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذى بذاته - يمكن أن يوجد فيه شىء واحد عادا فهذا صحيح لا يختلف فى المتصل و المنفصل و ليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه و هو مساوق للوجود غنى عن التعريف و كذلك العدد غنى عنه

## فصل (٢) فى الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من ستة أوجه

### اشاره

أربعة منها مبنيه على نفى الجزء الذى لا يتجزى

### فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه

و الجسميه المخصوصه باقيه بحالها كالشمعه المتشكله بأشكال مختلفه يتوارد عليها الأبعاد الطويله و العرضيه و العمقيه مع إثبات ذاتها فى حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائده على الجسميه فإن قيل الجسم الكروى إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا فى المساحه فنقول إنك ستعلم أن المساوى قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه و إن أمثال هذه الأشكال المختلفه لا مساواه لها بالحقيقه إلا بالقوه و الذى بالقوه ليس بموجود بعد.

### و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير

و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد و اعترض صاحب حكمه الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير فهى كذلك مشتركه فى كونها متقدره فإن كان اشتراكها فى الجسميه و اختلافها فى المقادير المخصوصه يوجب كون المقادير أعراضا زائده على جسميتها لزم أن يكون اختلافها فى المقادير المخصوصه بعد اشتراكها فى أصل المتقدره يوجب أن يكون المقادير المخصوصه أعراضا زائده على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا و المخصوص

عرضا آخر و ذلك محال و إلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا- فى الذهن بحسب التعيين و الإيهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركه فى الجسميه و متميزه بمقاديرها المخصوصه و إن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسميه أقول هذا البحث قوى جدا و ستعلم وجه انحلاله.

### الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرًا للبعض عادة له

و بعضها مقتردا معدودا بالآخر فالمقدار العاد فى أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية و المعدودية بنفس الجسميه التى يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما و الإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

### الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه

من غير انضمام شىء إليه- و لا لوقوع خلاء فيه لاستحالة و يبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شىء منه أو زوال خلاء كان و ذلك الجسم محفوظ الهويه فى الحالين فهو مغاير للمقادير و هذه الحججه أيضا مبنيه على نفى الجزء الذى لا- يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثر على نفيه.

### الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة

على ما سنقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسميه لأنها مقومه إياها متقدمه عليها بالعليه فإذن السطح مغاير للجسميه و إذا ثبت عرضيه السطح ثبت عرضيه الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

### و السادس الخط و السطح غير داخلين فى معنى الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و إن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسميه فثبت مغايرتهما إياه و سيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل و عن البسيط فى الوجودين كما فى الكره الساكنه- و أما الكرات المتحركه دائما التى تعينت فيها مناطق و محاور فإن الجسميه فيها متقدمه على حر كاتها المتقدمه على تعيين الدوائر و الخطوط فيستحيل أن

يتقوم الجسميه بها و إلا لزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى و الصوره فإنهما داخلتان فى قوام الجسم و قد لا يعلمها من علم الجسم و الدهول عنهما عند العلم بالجسم لا- ينافى كونهما مقومين له فكذلك هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفرده- فلم يعلم حقيقه الجسم و من علمه جوهرًا متصلًا بلا- مادمه فعلم حقيقته و إن كان علما ناقصًا و من علمه مادمه بلا صوره فما علمه بالحقيقه ثم من جعل المقادير مقومه للجسم جعلها من باب الصوره لا- من باب المادمه و أيضا لما صح أن يكون الهيولى مجهوله- عند ما يكون الصوره معلومه لا جرم و جب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسميه و شككنا فى وجود السطح كان وجوده مغايرًا لوجود الصوره.

### حكمه مشرقيه

إن الذى أفاض علينا من بحر فضله فى عرضيه المقادير التعليميه للجسم الطبيعى هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع شىء آخر فى حقيقه معنى جنسى فلا- بد أن يكون مبادى أحدهما و مقوماته و مكملاته بعينها مبادى و مقومات و مكملات للآخر أيضا و كذا أقسام أحدهما يدخل فى أقسام الآخر فإذن لو كانت الجسميه عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهه فى أن الجسميه بالمعنى الذى هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصليه و مع انضمام الفصول الأوليه قد يحصل لها أنواع إضافيه- هى أيضا إذا أخذت من حيث هى هى بلا شروط يكون معانى غير تامه مفتقره إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول و هكذا إلى أن ينتهى إلى أنواع محصله لا- يتصور تحصيل بعدها و الجسميه بالمعنى الذى هو مادمه يفتقر إلى صوره كماله كالعنصرية- و بعد انضمامها إلى أخرى كالمتميه و أخرى كالحساسه و أخرى كالناطقه ثم هذه المبادى و المقومات التى فى القبيلتين كلها من الأحوال و الكمالات التى كان



الافتقار إليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود أو فى الجوهر بما هو جوهر أو فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفيه المزاجيه بما هو ذو مزاج أو فى النامى من حيث نموه أو فى الحيوان من جهه حيوانيه- و أما المقدار المطلق الجنسى فإذا احتاج إلى معنى فصلى يجب أن يحتاج إليه من جهه كميّه و مقداريه فلا جرم يتحصل أولاً بكونه جسماً تعليمياً و سطحاً و خطأ- فإنها من العوارض الأوليه للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه فى جهه فيتحصل خطأً أو فى جهتين فيتحصل سطحاً أو فى جهات فيتحصل جسماً و كذلك كل منها إذا تحصل تحصلاً آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هى مقادير متصله كانت أو منفصله كالطول و القصر كالعاديه و المعدوديه و التشارك و التباين و المنطقيه و الأسميه و غير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثانى و الثالث جميعاً

### فصل (٣) فى تقسم الكم إلى المتصل و المنفصل

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

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

و الحد المشترك ما يكون بدايه لجزء و نهايه لآخر و ثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهيه بالقوه و المنفصل يقابله فى كلا المعنيين.

و الثانى و هو المعنى الإضافى و هو أيضاً على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحده كخطى الزاويه و كقسمى الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

نهايه أحدهما ملازمه لنهايه الآخر فى الحركه و المنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

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

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط و السطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المكان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافه إلى المحوى- عند القائلين بكونه سطحا و سيأتى تحقيق القول بالمكان و أما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه و أما أنه ينفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسه إلى ثلاثه و اثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما و إلا فإن كان منها بقى الباقي أربعة و إن كان من الخارج كانت الجملة ستة و من المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هى آحاد و كل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شىء معين كإنسان أو مثلث و ذلك الشىء واحد- و الوحده نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصيه إذ لا مدخل للخصوصيه فى كون الشىء واحد كما علمت فى باب الوجود فلا شك فى أن الوحدات

هى التى يتالف منها لذاتها كميته منفصله و كم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حامله للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل و جعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار و هو العدد و غير قار و هو القول و استدل عليه بأن القول مركب من المقاطع و يتقدر بها و هى أجزاء له و كل ذى جزء مقدر بجزئه و هو كم و الخطأ فى الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقه أخرى و قد عرض له إما مقدار أو عدد و صار له بسببه جزء يعده و المقطع الحرفى ليس جزئيه إلا لأنه واحد و القول كثير فله خاصيه الكميته لكونه ذا كثره لا لذاته كما أن للمقطع خاصه الوحده لكونه ذا وحده فإذا لم يلتفت إلى العارض - و التفت إلى ذاته من حيث هى كفيته محسوسه لم يكن القول كميته و لا كما و لا المقطع وحده و لا واحدا و إلا لكانت الأشياء كما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفه فالذى غرهم فى تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواه و عدمها و الثانى قبولهما للتجزيه و كلاهما باطل أما الأول فلأن المساواه فى الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شىء آخر و ينطبق كليته على كليته الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو- و إن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوه محرکه إما طبيعیه و هى من باب الجوهر أو الميل الذى هو العله القريبه للحركه و هو من باب الكيف و محال أن يقع شىء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض و أما الثانى فلأن قبول التجزيه كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك(١)

١- و الحاصل أن قبول الثقل و الخفه للتجزيه إنما يكون بالعرض و ما هو خاصه الكم هو قبول التجزيه بالذات فبالحقيقه يكون الحد الأوسط فى قياسهم غير مكرر فلا ينتج و لو جعلت الصغرى قبول التجزيه بالذات كانت ممنوعه و لو جعلت الكبرى أعم مما يقبل التجزيه بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الأوسط لينتج كانت كليتها ممنوعه فافهم، الأستاذ الأستاذ

هو بسبب أن حركته في الزمان في نصف المسافه التي للآخر أو في المسافه في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافه و الزمان

### فصل (٤) في تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذى وضع و غير ذى وضع

#### الوضع يطلق على معان ثلاثه

#### أحدها كون الشىء مشارا إليه بالחס

بالفعل أو بالقوه و الإشاره تعيين الجبهه التي يخص الشىء من جهات هذا العالم كما فى الشفاء و بهذا المعنى للنقطه وضع و ليس للوحده وضع-

#### و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى

و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه فى جبهه

#### و ثالثها معنى يشتمل عليه مقوله من التسع

و هو حاله الجسم من جبهه نسبه أجزائه بعضها إلى بعض فى جهاته و هذا الوضع لا- يقال بالحقيقه الأعلى الجواهر الماديه و المعنى الثانى فصل الكم و كأنه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقوله فكأنه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم و أن لم يكن الجسم الذى من باب الكم و لا السطح و لا الخط يجب له بذاته الجهات و المكان- لكن الجسم التعليمى له أجزاء بالقوه لها اتصال و ترصيف (١) و إلى كل منها إذا فرض موجودا إشاره أنه أين هو من صاحبه و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

١- المراد بالترصيف هو الافتراق بين الأجزاء فى الوجود و الاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف و الاجتماع بين الأجزاء فى الوجود و العدد ليس له وضع لعدم الاتصال و هو ظاهر، الأستاذ الأستاذ

لذلك المعنى فسمى باسمه

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

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذى من المقوله فربما أوهم صدقا و ليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشىء وضع و بين أن لا- يكون له وضع قار- كما أنه فرق بين أن لا- يكون فى أين و بين أن لا يكون فى أين قار و كما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين و إن أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقوله الكم غير ذلك الوضع و هو غير متغير و لا- متبدل فى الجسم المتحرك و إن تحرك- فإن الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فإن نسبه أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب و البعد محفوظه و إن كانت الحركة لا- تحفظ نسبه الأجزاء- إلى جهات العالم و من عادته القوم أن يذكروا هاهنا معانى الطول و هى خمس و معانى العرض و هى أربعه و معانى العمق و هى أيضا أربعه لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعى لدقيقه و هى أنه إن أريد بالطول و العرض و العمق المعنى الأول أعنى نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط و راجعه إليه و إن أريد سائر المعانى- فهى كميات مأخوذه مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعیه فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى أولى

**فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجوه أربعه**

**فأولها أن يكون أمرا موجودا فى الكم**

مثل الأمور التى عددناها

### و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجد في الماديات و هو ظاهر و في المفارقات عند من ذهب إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادى و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا- متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافه و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات و الأيام إذ لا امتناع في كون الشئ ء تحت مقوله ثم يعرض له شئ ء من تلك المقوله و أما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركه و لذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصر و المساواه و اللامساواه من جهة الزمان و قد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافه أيضا

### و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم

كما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله في محل في الكم

### و رابعها أن يكون قوى مؤثره في أشياء يقال عليها الكم بالذات

فيقال لتلك القوى إنها متناهيه أو غير متناهيه لا لأن نفس القوه كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شده أو عده أو مده- و الفرق بين اعتبار الشده و المده من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشده يوجب النقصان في المده و الثاني أن الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشده [المده] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المده [الشده].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و أقسامه الأوليه فلنشرع في ذكر أحكامه و أقسامه

### فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلو جوه ثلاثه

#### أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه

و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر و لا يتقوم به

#### و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف

لكونهما غير واقف إلى حد لا- يقبل الزيادة و الاثنان و إن كان في غايه الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

### و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين

و ليس العدد كذلك فإن الثلاثه مثلا عباره عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحده و وحده و وحده و يستحيل عروض الاثنيه لموضوعها القريب بعينه إلا- بأن يفسد و إلا- فموضوع الاثنيه غير موضوع الثلاثه و أما المتصل فليس المقادير الثلاثه الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثه براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده و الثانى أنه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا.

### شكوك و إزالات-

#### س الزوجيه كميّه مضاده للفرديه

ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواه و القسمه لذاتها بل هي من باب الكيف و لأن الفرديه ليست وجوديه لأنها عدم الزوجيه (١) فالتقابل بينهما بالعدم و الملكه دون التضاد و لأن موضوعهما ليس واحدا.

#### س الاستقامه و الانحاء كميّتان متضادتان-

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

#### س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميّتان

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

---

١- بل الفرديه سلب الزوجيه مطلقا و لهذا صح إطلاقها على الواجب بالذات فالتقابل بينهما تقابل السلب و الإيجاب فافهم،  
إسماعيل

من شأنه أن يكون متصلاً بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه (١) كالفلك.

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

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

### س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

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

### فصل (٧) فى أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

#### إشاره

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

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

و الأشد من آخر فى الكيف لا يمكن فيه ذلك.

أقول و لأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- فى حد نفسه فإن الكم فى حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شىء و شىء آخر- متباين له فى الوجود أو الوضع و الكيف ليس كذلك ثم إن فضيله شىء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشىء من بابه فلا جرم كان الأفضل فى الكم بأمر متميز فى الإشاره بخلاف الأفضل فى الكيف لا لأن طبيعه الاشتداد اقتضت ذلك

١- فإنه يمكن اتصال أبعاض كل منها إلى ما يشار كها فى النوع و أما الفلك فلا يمكن اتصاله إلى جسم آخر إلا بحسب جنسه،

إسماعيل ره



## الثانى أن التفاوت بالأزيد و الأنقص غير منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بين طرفى الضدين فإن بينهما غايه الخلاف.

أقول و هذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهيه الكم و ماهيه الكيف حيث لا ينتهى أحدهما فى الزيادة و ينتهى الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا- أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة و ثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسميه.

قال الشيخ فى الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد فى الكم و كذلك ليس فى طبيعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدياد لست أعنى بهذا أن كميه لا- تكون أزيد من كميه أو أنقص- و لكن أعنى أن كميه لا- تكون أشد و أزيد فى أنها كميه من أخرى مشاركه لها و لا خط أشد خطيه أى أشد فى أنها ذو بعد واحد من آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد من آخر أعنى الطول الإضافى.

أقول و هكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد فى أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد و أكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت فى مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص كما علمت.

و اعلم أن هذين الوضعين أعنى نفى التضاد و نفى الاشتداد و التنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له و كذا بعض أقسام الكيف لا- ضد له و إنما الخواص المساويه للكم هى الثلاثه المذكوره أولا و خاصه رابعه و هى قبول النهايه و اللانهايه فلتتكلم فيه

## فصل (٨) فى إثبات تناهى الأبعاد و عليه براهين كثيره نذكر منها ثلاثه

الأول و هو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهيه لاستحال وجود حركه مستديره

إشاره

لأننا إذا فرضنا خطا غير متناه و كره خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكره حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطه- يقع عليها أول المسامته و لكن ذلك محال لأنه لا نقطه في ذلك الخط إلا و فوقها نقطه أخرى- و أمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكره بحيث يكون مسامتا لكل واحده من تلك النقطه و المسامته مع النقطه الفوقانيه أبدا قبل المسامته مع التحتانيه لأن المسامته مع كل منها بميل خاص عن موازاه ذلك الخط و بحصول زاويه خاصه بين الخطين أو بين الخط الموازي و موضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما- فلا- جرم لا- يحصل مسامته مع نقطه بزوايه إلا- و يحصل قبلها مسامته أخرى بزوايه أقل مع نقطه فوق تلك النقطه و هكذا و لما كانت النقطه غير متناهيه استحال أن يكون هناك نقطه هي أول نقط المسامته لكن التالي محال لأن هذه الحركه حادثه و لها ابتداء بمعنى الطرف و إن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلك النقطه المتصله أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

### شك و اندفاع

و من أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بأن حدوث زاويه المسامته كسائر الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا- يجب أن يكون لنقط المسامته نقطه أولى كما لا يكون للزوايا التي يزاؤها زاويه أولى إذ كل زاويه حدثت بالحركه في آن فزاويه أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاويه توصف بالأوليه المطلقه عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطه في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنها أولى نقط المسامته.

أقول هب أن الزوايه ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركه فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاضما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجييه الحصول

فعلى وزان حدوث زاويه المسامته تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطه التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهى و الخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطه السيله بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصله السمته و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعنى أول الآتات الذى حدثت فيه الزاويه و ما بإزائها من النقط.

### **البرهان الثانى لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد**

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهايه فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهى فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف و هذا هو المسمى بالبرهان السلمى و قد شرحناه و ما يرد عليه و ما يمكن الذب عنه فى شرح الهدايه.

### **البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد**

و على التقديرين يفرض فيه حد و ليكن ج و حد آخر و هو د فيكون خط ج ب الغير المتناهى فى طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهى فى طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطه د على نقطه ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهايه فيكون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيما فى طرف ب منقطعا- و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهى فيكون المجموع أعنى ج ب متناهيما فى جهه ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازى و على هذا البرهان شك يعسر حله و هو أن تطبيق نهايه الناقص على نهايه الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثه- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهه نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهه نهايته حتى ينطبق النهايتان.

و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا فى الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما و لكنه يوضع نهايه الزائد على نهايه الناقص- و حينئذ يظهر فى الزائد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافيه عنه

ثم لا يزال يزيد تلك الفضله من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادره على المطلوب لأن الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه و بالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو و الذبول صار مساويا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضله أبدا مع لا تنهى الخطين و لا ينتهى إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية- و لا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لأن تلك الفضله موجوده أبدا.

أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.

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

و أما على الوجه الثاني(١) فلأن التطبيق و إن حصل بعد ازدياد الناقص و انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كان متناهيا لا محاله.

و أما على الثالث فتلك الفضله المتجافيه قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تنهى البعد المشتمل على تلك الفضله و على ما سواها و هاهنا براهين كثيره تركنا ذكرها مخافه الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

### إشكالات و انحلالات فلنذكرها على صورته السؤال و الجواب

١- لا- يخفى على من له أدنى تأمل ما فى الجواب على الوجه الثانى و الثالث و العجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الأعلام فتدبر فى المقام تفهم المرام، فتح على خوئى

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

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

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

ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقدارى عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإن الجسم الذى هناك ليس فى طبعه حركه مكانيه بل حاله هناك يشبه بأحوال ما فى عالم المثال.

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

ج هذا مجرد أمر وهمى لا حاصل له فى الوجود فلا عبره به.

س الجسميه حقيقه واحده كليه غير مقتضيه لانهصار نوعها فى شخصها كما دل عليه الحس و البرهان جميعا و جزئيات كل كلى غير متناهيه عند العقل بحسب القوه و ليس بعضها أولى بالإمكان عن بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهيه كان مشتركا بين أفرادها جميعا فإذن فى الوجود إمكان أجسام غير متناهيه فهى موجوده لأن الواجب عام الفيض و الاستحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

ج الموانع قد تكون فى خارج الماهيه لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهيه الشئ ء فإن الجسميه و إن لم يمنع من الكثره فالوجود الصورى الذى للفلك

يمنع أن يكون نوعه إلا في شخص واحد.

س هذا يشكل في جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثره و الكليه أمرا حاصلًا للطبيعته بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهي في أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا- جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانيه لا جزء لها بحسب المقدار و طبيعته الفلك و نفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك بالمعنى الذي هي ماده لا بالمعنى الذي هي جنس.

س الزمان لا بدايه له و لا نهايه له فلا يكون للكون بدايه و نهايه فيجب في الوجود ماده غير متناهيه.

ج لا تنهى الكون غير مستلزم للاتناهي الماده لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفه في أحوال مختلفه.

س المقدار كالعديد في قبوله للاتناهي و العظم كالصغر في قبوله للاتناهي.

ج هذا مجرد قياس بلا- جامع فلا- يفيد و هما فضلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه و إن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه و لا يصح من وجه أما الصحه فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف و تضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع و هكذا فلا- تزال تنقص من هذا الناقص و تزيد في ذلك الزائد إلى غير النهايه و مع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصحه فإن وصول الجسم إلى كل حد في العظم و النمو مستحيل

و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجه هاهنا إلى شىء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب ماده تضم أو بالتخلخل و على التقديرين يوجب مواد جسميه غير متناه أو حيز غير متناه و كلاهما محال.

س الحركة القطعيه موجوده عند الحكماء و حركه الفلك غير متناهيه عندهم- و كل جزء من أجزاء الحركه و هى متباينه الوجود يوجد مع جسم و مسافه ففى الوجود أجسام بلا نهايه.

ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهيه فى زمان واحد لا فى أزمنه غير متناهيه.

س ما ذكرتموه (١) من الحججه منقوض بالنفوس المفارقه من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقه من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهيه.

ج قالت الحكماء كل كثره لها اجتماع و ترتيب فى الطبع أو فى الوضع- فدخل اللانهايه فيها ممتنع و أما إذا لم يجتمع كالحركات و الأزمنه أو اجتمعت و لا- ترتيب لا- فى الطبع كالعلل و المعلولات و لا- فى الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة و النقصان فيها لا يوجب التناهي و قد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا فى احتمالهما للتناهي إمكان المطابقه فصار ذلك شبهه عظيمه وقعوا بسببها فى ضلالات كثيره فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهيه إذ لا أولويه للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلى حقيه التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهيه و هى متكرره الرجوع إلى أبدانها و منهم من ذهب إلى وجوب تناهى الحركات و الانفعالات و إن أوجب التعطيل فى صنع الله

١- أى برهان التطبيق فإن حاصله أن البعدين الممتدين إلى غير النهايه متفاوتان- بالزيادة و النقصان لكونها كلا و جزء و كل ما هو متفاوت بالزيادة و النقصان متناه فالبعدان الممتدان إلى غير النهايه متناهيان و لا يخفى إجراؤه فيما ذكر من ماده النقص، إسماعيل ره

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاد بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

و الذى يكشف عن هذه الشبهه أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة و النقصان- يكون متناهيًا إما من البديهيات أو من النظريات و الأول باطل و إلا- لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهيه بالفعل- و منهم من ركب العالم من أجزاء كربه الشكل لا نهايه لها و منهم من قال بالخليط الغير المتناهي و المسلمون اتفقوا على أن معلومات الله و مقدوراته لا نهايه لها و منهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدوره لله تعالى غير متناهيه و الجزء الذى لا يتجزى عندهم يمكن حصوله فى أحياء غير متناهيه على البدل و منهم من أثبت فى العدم ذواتا غير متناهيه و كذلك يعلم بالبديهه أن مراتب العدد غير متناهيه مع أن الألوف الغير المتناهيه أكثر من الآحاد الغير المتناهيه بألف مره و الحركات المستقبليه سيما حركات أهل الجنه غير متناهيه مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة و النقصان.

و إذا ضمنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفه صار إجماعا منعقدا بين العقلاء- على أن الغير المتناهي مما يجوز أن يقبل الزيادة و النقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فإذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شىء و يبقى من الزائد بعده و هذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجمله الناقصه فى مقابله جزءين من الزائده و إلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شىء بإزائه منه و ذلك فيما يحتمل الانطباق و فيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحاله وقوع جسمين فى حيز



واحد و كاستحاله وقوع عله و معلول فى مرتبه إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسه جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسه جزء آخر من الأخرى- وهذا يوجب انتهاء الناقصه إلى حد ينقطع و يبقى بعده من الزائده شىء هو مقدار الزائده أو عدده و أما الأمور التى لا انطباق بينها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخياليه بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لأن عقولنا و نحن فى هذه الدار لا تقدر على أفعال و انفعالات غير متناهيه- فلم يظهر الخلف فى البواقى إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

### هدايه فى تحقيق معنى اللانهايه فى الحوادث الماضيه و المستقبليه

#### إشاره

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

#### أما الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن موضوع القضييه أمر غير موجود و ممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف و الجملة بما هى جملة لو كانت موجوده فأما فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال أو فى كل الأزمنه و كل هذه الأقسام الأربعه باطله ضروره.

#### و كذا القسم الثانى

و هو أن جملة الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فى الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهايه له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضييه ممتنع الوجود فى الأذهان و فى الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتيه و العدوليه إلا بأن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص الماضيه بحيث

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

### و أما القسم الثالث

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

### و كذا القسم الرابع

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

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التى فى طريق التكون أنها أبدا متناهيه بالفعل- و يصح أن يقال إنها أبدا متناهيه بالقوه و يصح أن يقال إنها أبدا غير متناهيه لا بالفعل و لا بالقوه كل بمعنى آخر أما أنها متناهيه بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصله إلى حد معين- فهى متناهيه إليه فى ذلك الوقت و أما أنها متناهيه بالقوه أبدا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التى هى بالقوه و أما أنها غير متناهيه لا- بالفعل و لا- بالقوه فبالقياس إلى النهايه الأخيره التى لا يكون بعدها شىء آخر و الحاصل أنها بالقياس إلى النهايه الحاضره متناهيه بالفعل و بالقياس إلى ما يستحضر متناهيه بالقوه و بالقياس إلى النهايه التى لا يكون بعدها شىء آخر غير متناهيه لا بالفعل و لا بالقوه

### فصل (٩) فى بقيه أحكام اللانهايه و هى خمسه أبحاث

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

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

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

### **البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صوره**

لأن الموصوف به طبيعه عدميه و ذلك لأنه لا- ينتهى إلى بطلان القوه عنه بل القوه محفوظه فيه دائما و هى متعلقه بالماده لا بالصوره التى هى بالفعل بل هى جهه الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهايه له لا يكون كلا و جملة لأن الكل صورته تماميه أو ذو صورته تماميه- و اللانهايه طبيعه عدميه و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعه عدميه حادثه الوجود لا تماميه له فى نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التماميه و فعليته التى لا قوه لها.

### **البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك**

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيها فى بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعه الواحده يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثانى لا يخلو إما أن إفاده القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهي بالقاسر و سيأتى بطلانه فى البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركه الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهه الفارغه عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهه المقابله أو لا يخلى فعلى الثانى لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلى فالجهه الغير المتناهيه ثم هذه الحركه ليست

طبيعته لأن مطلوب طبيعته محدود معين بالضروره و المحدود لا- ينتقل إليه ما لا حد له و إذا لم يكن الحركه طبيعته لم تكن قسريه إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

### البحث الرابع من الحكمه المشرقيه أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له

فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا و ذلك لأن العله القريبه لأحوال الجسم من مقداره و شكله و وضعه و سائر أحواله هي طبيعته الساريه فيه و هي قوه جسمانيه و كل قوه جسمانيه فهي متناهيه التأثير و التأثير فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوه الجسمانيه و هو محال.

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

و ذلك لأنه لو فعل فعلا- زمانيا فمفعله إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن يفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبه ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبه قوه غير المتناهي إلى قوه المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى و زمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل(١) غير المتناهي لا في زمان و قد فرض في زمان و إن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبه انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبه الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه(٢) لا- في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر

١- أقول كون فعل غير المتناهي لا في زمان كما يجب بملاحظه فعل الجزء الأكبر كذلك يجب بملاحظه فعل الجزء الأصغر بل يجب بملا-حظه كل جزء منه إذا كان المنفعل متناهيه كما لا يخفى فحيث يلزم كون فعل غير المتناهي الذي يكون لا في زمان بملا-حظه الجزء الأكبر أسرع من هذا الفعل بملاحظه فعل الجزء الأصغر فلا يكون الخلف في الشق الثاني أظهر و أمحل فتأمل، إسماعيل ره

٢- فيكون فعل أجزاء الفاعل في أجزاء المنفعل لا في زمان منه يلزم أن يكون فعل الكل لا في زمان أيضا و قد فرض كونه في زمان فلا تفعل، إسماعيل ره

الكائن لا فى زمان فىكون الخلف فىه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل - فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال

### فصل (١٠) فى أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة و فى أحكام أخرى بين الثلاثة

#### أما الأول فقالوا لا شبهه فى أن المقادير المتوارده على الجسم ماديه

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

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

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

ظرف التحليل ماهيه ناقصه لا يقتضى شيئاً من الغناء و الحاجة إلا بما يتحد معه فى الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعيه فإن الجسم بما هو جسم لا- يقتضى فى ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصوره أخرى محصله للجسميه الطبيعيه فهكذا حال التعليميه و ذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم.

### عقده و حل عرشى

و لك أن تقول فإذن يلزمك تجويز الخلاء فى الخارج لأنه مقدار مجرد.

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

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

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعاً فأما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني و كذا النقطه.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضيه الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد و ينقص و الجوهر باق على طبيعه نوعه و ثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكله في الماهيه و مخالفاً له في المقدار و لو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافاً في الطبيعه و أما عرضيه الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكرونها وجوديه- لكونها عبارته عن نهايه شئ ء و نهايه الشئ ء نفاذه و فناؤه.

و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثه فالسطح فيه اعتبار أنه نهايه و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهايه فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً و لا تحت مقوله و لكن لكونه نهايه لشئ ء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحثيه أن يكون قابلاً لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقوله المضاف و إن [إذا] كان مضافاً لا يكون إلا مقداراً.

و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهورى و أما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً و لا كما بل مقدارته إنما هي باعتبار ما يخالف به سطحاً آخر و لا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودى و لا العدمى و لكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهايه فلما مر أنه ليس عدماً بحيثاً بل شيئاً هو نهايه فهو من حيث هو نهايه أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه (١) لا كجزء منه و لا يقوم دونه و

١- لأنه لو كان جزء منه فإما أن يكون فصلاً له أو صورته و ليس جزء مادياً أو جنساً له- لأن الجزء المادى و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شئ ء و الجزء الفصلى و الصورى للشئ ء هو ما يتحصل به الشئ ء و يصير به بالفعل و السطح من حيث هو نهايه و نفاذ للجسم ليس مما يتحصل به الجسم و يصير به حاصلًا بالفعل بل هو من هذه الحثيه انتفاء الجسم و قطعه و رفعه لكنه موجود فيه لا- فى شئ ء آخر فيكون عارضاً للجسم الطبيعي المتناهي لا- من حيث هو متناه و ليس بعرض السطح من حيث هو نهايه للجسم التعليمى لأنه ذو الأبعاد الثلاثة المتناهيه فهو موجود فيه كجزء منه أى الفصلى و هو لا ينافى كون الجسم التعليمى مقدماً على البسيط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهايه فافهم و استقم كما أمرت، الأستاذ الأستاذ إسماعيل

أما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل (١) و أما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض و معلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبه المقداريه إلى الصورة الجسميه بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبه الفصل إلى الجنس لا- نسبه عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر ليس بعرض و على هذا القياس حال الخط في كونه نهايه و في كونه بعدا واحدا و في كونه مقدارا و أما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهايه للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول و يطرأ على الجسم الطبيعي و هو بحاله.

و لك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسه و التماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها و ما به التماس يجب أن يكون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما في المسنمات فإن أشكل عليك وقوع الملاقاه بالعرض فاعلم أن الملاقى و الملاقى له هو الجسم لا محاله لكن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذى هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقى الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بينهما و

---

١- لوجهين أحدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض و ثانيهما عدم كون السطح ذى الامتدادين خارجا عن الامتدادات الثلاث التى هى الجسم التعليمى لأنه الحاصل من ملاحظه البعدين من الأبعاد من دون ملاحظه ثالثها فإن لا يبقى إلا واحد من الأبعاد التى هى الجسم التعليمى فعلى ما يعرض السطح فافهم هكذا قرره الأستاذ أدام الله بقائه لكن فى أول الوجهين فتأمل لا تغفل، فتح على خوئى



أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذى يقال أو ينقل من القدماء أن النقطه ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولاً- من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عاده الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطه فى الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته فى جهه أخرى سطحاً يفعل بحركته فى جهه ثالثة جسماً كل ذلك فى الخيال و أما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهايه على نهايته

### فصل (١١) فى مباحث أخرى متعلقه بالمقادير

#### الأول أن المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع المادة

لأنه لا يقتضيه الصورة الجسميه لذاتها و إلا لاشرت الأقسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضاً بسبب الفاعل بلا مشاركته المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقداراً لصورة جسميه بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلك لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقاً بل بسبب أحوال يعرض المادة و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضاً من باب الإمكانيات فلا ينفك عن طبيعه مخصوصه صوريه تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلى صورته نوعيه مع ماده قابله.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدتها عن المادة و لواحقها إما فى الخيال أو فى عالم آخر لكن لا- يمكن تجريد الصورة المعينه عن المادة إلا- بأن يصير وجودها وجوداً آخر أقوى و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

#### الثانى أن الاستقامه و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

واحد مورد الاستقامه و الانحناء و كذلك الاستواء و الاستداره للسطح فعلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوته و التدويرات المتفاوته فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعه تلك الفصول من مقوله الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصه بالكميات.

### الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه

لأنها نهايه الخط(١) و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهايه فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض و السطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطه إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاه] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع - و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينه الوضع غير متداخله و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

### الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقداريه

صمته بين اثنين من هذه الثلاثه بالبيان المذكوره.

### الخامس رسم أفليدس النقطه بما لا جزء له

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

أقول و لا- ينتقض بنقطه رأس المخروط و لا بمركز الكره لأن الأولى ليست نهايه إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانيه نهايه لإنصاف الأقطار المتقاطعه و لو فى الوهم.

١- و لما كانت نهايه الخط الذى له بعد واحد و مقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهايه السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لما كان نهايه لذى الثلاثه الأبعاد و هو الجسم صار له بعدان، شيخ الرئيس

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحده و الكثره- فبقى علينا من مباحث الكم أمر الزاويه و أمر المكان و أما أحوال الزاويه فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصه بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

## فصل (١٢) فى المكان و إنبته

### [حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشيء قد يكون معلوما من جهه بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهه نفيًا و إثباتًا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك و أن يكون مقدرًا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لثلا- يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرًا أو عرضًا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجردًا لقبوله الوضع فيكون جسمًا و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسمًا كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهايه و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضًا فلأنه إما أن يقوم بالتممكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو فى الجسم أو يقوم بغير المتممكن فلم يكن من أحوال الجسم المتممكن بل يكون المتممكن شيئًا آخر لأن المتممكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوى لا المحوى.

حجه ثانيه لهم لو كان المكان لا بد منه للحركه فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجًا إلى الحركه و هو محال لتحقيقه مع عدم الحركه أو الحركه محتاجه إليه و هو أيضا

محال لأن العله للشئ ء إحدى العلل الأربع و هو ليس بفاعل للحركه لأن فاعلها طبيعه أو إرادته أو قسر و لا عنصر لأن العله العنصريه لها هي المتحرك(١) و لا- صورته و هو ظاهر و لا- غايه لأن العله التماميه للشئ ء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغايه و المكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغايه و لأن الكمال إما خاص و إما مشترك و الخاص صورته الشئ ء و المكان ليس صورته المتحرك و المشترك ما يكون له و لغيره و المكان عندكم خاص.

حجه ثالثه لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام الناميه في مكان- و لكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهايه و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

حجه رابعه لهم الحركه عبارته عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطه مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال و التالي محال. و الجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقدارى(٢) ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارته عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس لظاهر المحوى و أما حديث الاشتقاق ففضيه غير عقليه فلا- يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفه الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

- 
- ١- لأن المتحرك يطلبه بحركته فيجب أن يكون موجودا حال الحركه أو طلب المعدوم فتأمل، إسماعيل
  - ٢- و هو ذو وضع و ما ليس له وضع هو الجوهر المجرد الغير المقدارى كالعقل و النفس- فدليل المستدل على نفي كون المكان جوهرًا مجردًا أعنى قوله لقبوله الوضع أخص من المدعى فتفتن، الأستاذ الأستاذ

الكائن فى شىء آخر كالمعلوم المشتق من العلم (١) و هو فى العالم.

و عن الثانيه أن الحركه محتاجه إلى المكان و لا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا فى أحد الأمور المذكوره فإن الاثنين محتاج إلى الواحد و هو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع و إن كان شرطًا غير هذه الأربع.

و عن الثالثه أن النامى يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

و عن الرابعه بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهه و هو أولى و قوم يستدلون عليه بوجوده منها أن الانتقال عباره عن التغير فى الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كمه و كيفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا يقع هذا الانتقال و يتغير فى كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير فى الأين أعنى فى النسبه إلى المكان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرًا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهه تحكم بأن للمتعاقيين مورد مشترك و ليس ذلك إلا-المكان لأنه هو الذى كان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفلى معلوم بالضروره و ذلك يقتضى وجود المكان و فى الكل محل تأمل.

### [وجه الجمع بين الأقوال]

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

١- لا يخفى ما فيه إذ العلم الذى هو فى العالم إما العلم الحقيقى أو العلم المصدري المبني للفاعل و ليس المعلوم مشتقًا من شىء منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبني للمفعول فلا تغفل، إسماعيل

## و احتج الذاهب بأنه الهيولى

بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و المادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي و الزاعم بأنه صوره بأن المكان محدود حاصر- و صورته محدود حاصره و القياسان من موجبتين فى الشكل الثانى فلا- ينتجان- و إن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و كلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو ماده.

و الثانى بأن المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورته تصوير الكبرى كاذبه و الذى دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركة و الهيولى و صورته لا تترك.

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

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

## فصل (١٣) فى تحقيق ماهيه المكان

### اشاره

قد علم فى الفصل السابق إنه المكان

### [وجود المسلكين فى ذلك]

فنقول فى تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهه فى أنه مال للمكان بكليته فلم يجوز أن يكون غير منقسم و لا منقسما فى جهة بل إما فى جهتين فيكون سطحاً أو فى الجهات فيكون بعداً و إذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً فى المتمكن و إلا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه و لا- بد أن يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب و إذا كان بعداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه و لا مادياً(١) و إلا يلزم تداخل الجواهر الماديه فالمكان إما السطح

١- و إلا كان صورته و قد عرفت أن صورته لا يمكن أن يكون مكاناً و أيضاً لو كان مادياً كان المركب منه و من المادة جسماً فلا بد له من مكان و مكانه لا يكون ما هو جزؤه لانتقاله بانتقاله فيجب أن يكون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أيضاً من مكان لا- يكون هو البعد- الذى هو جزء للجسم الأول و إلا لزم تداخل الجواهر الماديه فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث و هكذا فيلزم عدم تناهى الأبعاد و قد مر ما يدل على استحالتها فتدبر، إسماعيل

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

### [ما يبطل المسلك الأول]

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

### [ما يبطل المسلك الثانى]

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

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

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

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

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

و الخامس أن النار بكليته تطلب مكان الفوق و الأرض بكليته تطلب مكان السفلى و محال أن يكون المطلوب هو النهايه لكونه عدمياً و لكونه يستحيل أن تحصل ملاقاه الجسم بكليته أى بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجسم الأقصى مكان و ينتقض أيضاً بكثير من الأجسام التي لا مكان [مكانيه] لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما و فى تمام (١) دوره نقر و تعبير مستدير و لا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زياده المكان فالأول يظهر فى الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شىء مما فيه و الثانى فى الجسم المثقوب و الثالث فى الشمعه المجتمعه إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساماً متوازيه لكن المساواه بين المكان و المتمكن لازمه هذا خلف.

### [ادله القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبه عن هذه الوجوه المذكوره فى كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفه و المقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكليه الثلاثه عشر التي كلها العالم الجسمانى كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

١- متمم لكلا الفرضين و قيد لكلا الكلامين و ذلك منشأ النقص بالحقيقه فى الفرض الأول- و يتم بكل واحد من هذا و من كون السطحين مقعيرين فى الثانى فتدبر، فتح على عفى عنه



ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شىء من مكانه الطبيعي- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمدته ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلتي الماهيه من غير امتياز و متى اجتمع المثلان فى ماده واحده فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهيه النوعيه و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفى الإناء شخصان من البعد مع أن الماهيه واحده و الإشاره واحده تجويز كون الشخص الإنسانى المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيره بل غير متناهيه.

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

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

حجه أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقة إما متناهيه أو غير متناهيه و الثانى باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهيه (١) و كل متناه فله

١- إن كان المراد بعدم التناهى عدم التناهى عما من شأنه أن يكون متناهىا نختار- أنها ليست متناهيه و لا غير متناهيه لجواز ارتفاع العدم و الملكه عن موضوع غير قابل لهما- كارتفاع العمى و البصر عن العقل الأول مثلا و أيضا على تقدير بطلان عدم التناهى بهذا المعنى- لا يثبت التناهى لما ذكرنا و إن كان المراد بعدم التناهى سلب التناهى مطلقا نختار أنها غير متناهيه بهذا المعنى و لا يلزم من سلب التناهى مطلقا إثبات عدم التناهى بالمعنى الآخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب أنها متناهيه مشكله قوله و ذلك الشكل إما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع و إنما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل و هو ممنوع لأن الجزء و الكل إنما يعرض للشىء لو عرض له القسمه و هى إن كانت خارجيه فقابلها الماده- و إن كانت وهميه فمصححها الماده فحيث لا ماده لا تعرض القسمه مطلقا ثم نختار أنه بسبب الفاعل من غير ماده قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل و الوصل و التمدد قلنا ممنوع و إنما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصرافا فى هذه الثلاثه و هو ممنوع لجواز عروض الشكل للشىء بحسب أصل الفطره من غير عروض فصل و وصل و تمدد له و احتمال إباطه الذاتى عن سائر الأشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم، إسماعيل ره

حد أو حدود فيكون مشكلا و ذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله و جزئه في الطبيعه النوعيه و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهيه في لوازمها و لو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لكله فإذا كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف و إن كان بسبب الفاعل من غير ماده لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلك محال فبقى أن يكون بسبب الماده فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجه أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعه من التداخل و منشأ الممانعه ما يقتضى كونا في الحيز لذاته و الذى يقتضى الحصول في جهه و حيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصوره و الأعراض أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع و الحيز كما سنبين في موضعه و أما الصوره فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا

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

أقول الترديد غير حاصر و المنع في كل منها إلا- الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- و الذى يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه و هكذا نتخيل فسحه بعد فسحه بحيث لا تمنع فيها و لا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقداريه بحالها و كثير من أهل السلوك يشاهدون في بدايه سلوكهم عوالم كثيره مقداريه لا تتراحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هاديننا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضه من الجنان و رأى في عرض الحائط جنبه عرضها السماوات و الأرض و رأى مره جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليله المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أختيارها.

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

لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصيه ماده لا غير.

### [دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجد أن فى جبلته طلب المكان الطبيعى و المحافظه عليه و ذلك مما له مدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس فى طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمداخلة التامه معه و نفس السطح الذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى و لا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم و قد لا- يكون موجودا عند طلب الجسم المكان و الحركه فى الكيف و إن كان فيها طلب كيفيه لا تكون بعينها حاصله- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفيه متصله إلى أن يتصل إلى تلك الكيفيه المطلوبه و كذا الحركه فى الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسبه الجسم إليه فحال الحركه فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركه فرد من الأين التدريجى المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركه و انتهائها الذى هو المطلوب بالحركه و أما إذا كان المكان سطحا و الأين عباره عن نسبه الجسم إليه فلا- يتصور فرد تدريجى اتصالى للسطح و لا- للنسبه إليه ذا لا- سطح فى كل آن لاستلزامه تتالى السطوح و تركيب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا فى زمان الحركه فرد زمانى من السطح و هذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

### فصل (١٤) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

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

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذى توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين ذينك الجسمين أبعادا فذلك وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملاء وهم باطل و منهم من سلم أن الخلاء أمر وجودى و الذى يدل على بطلان القول الأول أن الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون ما بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواه و المفاوته لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محاله و هذا بخلاف الأبعاد المتوهمه خارج العام فإنها أمور كاذبه ممتنعه الوجود و أما الذى دل على بطلان مذهب الفريق الثانى أمران.

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

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

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

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

المقدار حال فيها و الحال فى شىء حال فى ذلك الشىء فىكون الخلاء ملاً و كذا على الثانى لأن محل المقدار ماده و على الثالث كان الخلاء جسماً إذ لا معنى للجسم إلا الذى فيه قابليه الأبعاد فثبت أن الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجه أخرى أن الجسم لو حصل فى الخلاء لاستحال أن يكون متحركاً أو ساكناً و التالى محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثانى محال لأن ما به يخالف جزءاً جزءاً إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهيه الجزء أو لأمر زائد عليه.

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

و الثانى أيضاً باطل لأن لوازم الماهيه مشتركه بين أفرادها و إن كان وجه التخالف عارضاً فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الأجزاء المفروضه للخلاء و إذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوباً بالطبع للجسم - و الآخر مهروباً عنه بالطبع و إذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعى فحينئذ لا يكون له سكن طبيعى و لا حركه طبيعىه و بهذا ثبت أن لا يكون له حركه و لا سكن قسريان لأن القسر فرع الطبع و لا أن يكون له حركه إراديه أو سكن إرادى لاستحاله أن يخص أحد المتلين بحكم دون الآخر.

أقول و هذه الحجه لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوباً داعياً للحركه - فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكاناً مع ترتيب خاص و أيضاً لا يلزم إذا كان لشىء واحد أمكنه متشابهه أن يمتنع سكنه فى واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلى كالماء و الهواء و لو لا ذلك لما كان سكن و لا حركه بالطبع لشىء من أجزاء العنصر الواحد فى حيزه.

حجه أخرى و هي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافه فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع و بالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال و الغليظ شديد المقاومه للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافه منقسمه إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان و لنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملا على تلك المسافه و زمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبه معينه و ليكن زمان الأولى عشر زمان الثانيه ثم لنفرض حركة ثالثه له في ملا أرق من ذلك الملا بنسبه الزمانين فإذا كانت رفته عشره أضعاف رقه الملا الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانيه لما قررنا أن زياده اللطافه توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثه الذي هو عشر زمان الحركة الثانيه مساويا لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهى لا معه فإن فرضت رقه المسافه الثالثه على نسبه أكثر من نسبه الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائييه و هذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.

و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة (١) من أن يستحق لذاتها زمانا معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومه- و ذلك باطل لأن الحركة ماهيتها قطع و لا محاله قطع جزء المسافه سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعى زماناً و

---

١- أى فى الحركة الثانيه و الثالثه لا مطلقاً و إلا لزم وقوع الحركة الخلائييه لا فى زمان فلا يلزم إلخ أيضاً و الحاصل أن المستدل بنى استدلاله أولاً على أن الحركة يستحق لذاتها زماناً معيناً- حيث أثبت للحركة الخلائييه زماناً و أخرج الحركة عن أن يستحق لذاتها قدراً معيناً من الزمان ثانياً حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما فى المسافه فالمحال إنما نشأ من الجمع بين المتنافيين أعنى استحقاق الحركة لذاتها زماناً معيناً و عدمه فافهم، الأستاذ الأستاذ رة

لذلك حركة الفلك في زمان و إن لم يكن لها مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافه يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثه متفقه في أصل الزمان الذى بإزاء أصل الحركة و هو حاصل للحركه التى فى الخلاء و أما الذى بإزاء المقاومه فلا- شك أنه يقصر لقله المقاومه و يطول بكثرتها فالساعه الواحده فى مقابله أصل الحركة- و باقى الساعات بإزاء المقاومه كالتسعه مثلا فإذا كانت مقاومه أخرى عشر تلك المقاومه- كانت تلك الحركة تستحق ساعه واحد لاجل ذاتها و عشر تسعه ساعات أعنى تسعه أعشار ساعه لأجل ما فيها من المقاومه و المجموع ساعه و تسعه أعشار ساعه فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذى المعاق و عديمه و هذا الشك مما أورده صاحب المعبر و استحسنته الإمام الرازى و ستعلم وجه اندفاعه فى بحث الميل.

حجه أخرى سيأتى فى مباحث الحركة أن الحجر إذا رمى قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوه تحركه إلى فوق و تلك القوه إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن فى المسافه هواء بل خلاء صرف فلا مصادمه و لا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك و لما لم يكن كذلك علم أن المسافه غير خاليه و هذه ضعيفه لعدم دلالتها على وجود المائل- فى العالم فضلا عن وجوبه و لا- يدل على أزيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون فى خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهى حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

### فصل (١٥) فى ذكر أمارات استبصاره تدل على بطلان الخلاء

#### الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان فى أسفله ثقبه ضيقه ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى - لضروره امتناع الخلاء و أما النقص بنزول الزيت و بنزول الماء عند اتساع الثقبه و بعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيت ربما



أوجب زياده مدافعه الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمه الزئبق كما في مزاحمته للماء و دخوله من نواحي الثقب و إن تعذر ذلك احتبس الزئبق و لم ينزل لأن الطبيعه تفعل الأسهل فالأسهل و لا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعه من تعظيم حجم الهواء.

### الثاني أن الأنبوبه إن أغمس أحد طرفيها في الماء و مص الطرف الآخر

يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعه منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمه و تلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوه جاذبه كما سنبتله و مما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القاروره أو المحجمه و كانت رقيقه انكسرت و إذا وضعنا المحجمه على السندان و مصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

### الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبه في قاروره و سدنا الخلل الذي بين عنق القاروره و الأنبوبه

فإذا جذبنا الأنبوبه المصمته تنكسر القاروره إلى الداخل- و إن أدخلناها تنكسر إلى الخارج و إن مصصنا المجوفه تنقلب هواؤه نارا و ربما ينشق-

### الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقه الرأس و لا يلزم الحاجه إلى صعود الهواء داخل الإناء

فكنا لا نرى النفاخات و البقايق.

و لأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفه كلزوم الدور في كل حركه مكانيه- أو إيجاب حركه بقه لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل(١) و التكاثر علامه تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خاليه و بأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

١- فإن التخلخل إنما يكون بكون الخلاء في خلال أجزاء الجسم و التكاثر إنما يكون بفساده و الجواب منع الحصر لجواز أن يكون التخلخل بكبر مقدار الجسم بعد صغره- و التكاثر بعكس ذلك فتدبر، إسماعيل

أجسام بلا نهايه و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعا سطحاً أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعه عند الحس فلا يخلو فى الحقيقه إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم- و هو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر و الحديد مثلا أو يرتفع أجزاءه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط و ليس انتقاله من الثقب التى فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه و لو كانت لكان بين كل ثقبين سطح متصل لا محاله فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب بالضروره يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون فى الوسط دفعه بلا ماده أو بلا استحاله لأن كل استحاله فى زمان أو أن يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك و هو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس و ما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونه و تضاريس و إن خفى ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القاروره إذا مصت مصا شديدا و ضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبه فى الماء و أزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوه هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شىء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن تجربته دلت على إمكان دخول مسيله فى زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [فى زق] ثم يجعلان معا فى ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن فى الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحه الزق لاستحال ذلك.

و الجواب عما ذكروه أولا- أنه لو كان العله ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا و فراغ بعض القاروره أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعیه و قسريه كذلك المقادير قد تكون طبيعیه و قد تكون قسريه و الماده الواحده يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركه المص موجهه للسخونه الموجهه للتخلخل و كانت شديده التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعى فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقدارها الطبيعى- فتبعه الماء لضروره الخلاء.

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

و عن الثالث بإمكان انقباض ما فى الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيله فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

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

## فصل (١٦) فى أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبه و لا دافعه للأجسام

### إشاره

زعم محمد بن زكرياء الرازى أن له قوة جاذبه للأجسام و لهذا يحتبس الماء- فى الأوانى التى تسمى سراقات الماء و ينجذب فى الأوانى التى تسمى زرقات الماء و منهم من أثبت له قوة دافعه لها إلى فوق و يدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات و على بطلان الثانى(١) إن الخلاء المحرك إما المبتوث فى داخل الجسم أو فى خارجه المحيط به.

فعلى الأول إما أن يكون محركاً لأجزائه أو لكليه و الأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر- فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركاً لا محاله بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

و الثانى أيضاً محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن عله المركب لا بد أن تكون عله لأجزائه(٢) و أما على الثانى فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا- يصعده إلى فوق فإذن لا- ينفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعده بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسه بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس عله الضم و يلزم هربها إلى جهات مختلفه مع اتحاد الطبيعه و أيضاً إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه

١- و يمكن إبطال الثانى به أيضاً كما يدل عليه قول المصنف قدس سره فى آخر الكلام و هذا يناهى تشابه الخلاء فلا تغفل، إسماعيل

٢- هذا إذا كانت عله المركب عله له بالذات و على الإطلاق و إلا فلا يلزم أن يكون عله لجميع أجزائه كما فى النجار بالنسبه إلى السرير فتدبر، إسماعيل

لاتحاد الماهيه وجه آخر الخلاء الموجب للدفع و حركه الجسم إلى فوق لا بد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن و في الآن الواحد لا يحرك شىء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطى للجسم قوه محرکه يحركه إلى جهه و هذا ينافى تشابه الخلاء.

### تذنيب -

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

و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك و ليس له نهايه حاويه من محيط - فمكانه سطح ما تحته و الحجه ضعيفه لأن حركه الفلك ليست مكانيه بل وضعيه و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

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

لذاته و فوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعيه و فوقه بعد غير محتاج إلى ماده و لا قوه انفعاليه لغلبه أحكام الفعلية و الصوريه عليه و هو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعيه و لا أيضا يقابل الإشاره الحسيه بل يقبل الإشاره الخياليه و يشبه أن يكون المراد بسدره المنتهى فى لسان الشريعه هو آخر الأبعاد الوضعيه و بالعرش الذى يستوى عليه الرحمه الإلهيه هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسيه إحاطه غير وضعيه فيكون ذا جهتين و واسطه بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسميه النوعيه و أبعادها الماديه كالخيال الذى فينا فإنه جوهر مقدارى ذو فسحه امتداديه و هو ينفعل عن الحق بالصور المثاليه الفائضه منه عليه و يتصل بالبدن و مقداره المادى لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كأنفصال جسم عن جسم بل كأنفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد- و سيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان و من الله العصمه و السداد

## الفن الثانى فى مقوله الكيف

### اشاره

و هو مشتمل على مقدمه و أربعه أقسام

## المقدمه فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعة

### أما الرسم

فاعلم أن لا- سبيل إلى تعريف الأجناس العاليه إلا الرسوم الناقصه إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصه لازمه شامله إلا المركب من العرضيه و المغايره للكم و الأعراض النسبيه لكن هذا التعريف لها تعريف للشئ ء بما يساويه فى المعرفه و الجهاله لأن الأجناس العاليه ليس بعضها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

النسبىه إلى ذكر خاصته التى هى أجلي فقالوا كما هو المشهور أنه هئنه قاره لا يوجب تصورها تصور شىء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حاملها- فكونه قاره يميزها عن أن يفعل و عن أن يفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضىه لقسمه يميزها عن الكم- و غير مقتضىه لنسبه فى أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم (١) من أن يفعل مؤثره الشىء فى الشىء و ذلك الشىء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرته أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهيه المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هئنه قاره لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن المؤثره حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثره المتغير كمؤثره الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعه للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام فى المفهوم من أن يفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شىء خارج عنها و عن حاملها (٢) يفيد

- ١- لا يخفى أن المفهوم من أن يفعل و أن يفعل هو التأثير تدريجى و التأثر التدريجى حسب الاصطلاح و يدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددى و لهذا لا يقع فيها الحركة- كما صرح به المصنف قدس سره فى الشواهد و هما حكمان زائدان على ذات المؤثر و المتأثر و يخرجان عن التعريف بقيد قاره و ما ذكره ره بقوله و ثانيها إلخ فيه أنه لا بأس بكون القيد الأخير مغنيا- عن القيد السابق فى التعريفات على ما صرح به القوم، إسماعيل ره
- ٢- و كان تعريف الكيف هكذا أنه هئنه لا يوجب تصورها إلخ و زيد فى المشهور و قيل هئنه قاره و قال المصنف ليس لزياده القاره فى التعريف فائده جديده لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف- فلا حاجة إلى زياده القاره فى الاحتراز و ليس و غرض المصنف أن فى تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا بأس بكون القيد الثانى مغنيا عن الأول- و ما يدل على ما قلنا قوله فإن قيل احترزنا به عن الزمان إلخ، للأستاذ الرشقى

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القاره حاجه فى الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات- لأنه يقتضى قسمة حامله و هو الحركة.

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

و رابعها أن التعريف صادق على الواحد و النقطه لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شىء آخر لأن الواحده معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطه نهايه الخط- لأننا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شىء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا- يمكن تصورنا الاستقامه و الانحاء إلا فى المقدار و إن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شىء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك و العلم و القدره و الشهوه و الغضب و سائر الأخلاق النفسانيه لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المشتهى و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولاً حتى يتصور تلك الأمور النسبيه قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عبارته التعريف لا تفيد إلا أن يقرأ الأول منصوباً و الثانى مرفوعاً و حينئذ لا يلائم هذه القراءه لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عبارته التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك لا يطرده فى الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذريه و المكعبيه مع أنها معدوده من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئه لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئه الوجود و هيئه الاستقلال



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

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض - لا- يتوقف تصوره على تصور غيره و لا- يقتضى القسمه و اللاقسمه فى محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبيه فإن تصوراتها متوقفه على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فإنه لازم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلوله و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا- يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا- يقتضى القسمه و اللاقسمه خرج الكم و خرجت الوحده و النقطه و بقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطة وحده المعلوم.

### و أما تقسيمه إلى أنواعه

#### إشارة

فينحصر بالاستقراء فى أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة و النفسانية و المختصه بالكميات و الاستعداديه و التعويل فى الحصر على الاستقراء و قد تبين بصوره التردد بين النفى و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول و إن كان الثانى فالثانى أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبیر الشيخ عنها بما لا- يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعه و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها كالحراره لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أى مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله فى الغير التحريك لا الثقل.

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

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

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

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

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

و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم فى الجملة و إن لم يختص به و كيفيات العدد كذلك و يدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانيه ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا و ليس كذلك(١) بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصه- بحيث يستغنى عن النفوس.

**أما الذى ذكره فى بيان الحصر فى الأنواع الأربعة فطرق أربعة.**

### **الأول ما ذكره الرازى**

و هو أن الكيفيه إما مختصه بالكميه(٢) كالاستداره

- ١- ليس كذلك بل معناه أن الكيفيات النفسانيه لا يتعلق بالأجسام أصلا من حيث الكمية- و هو كذلك فإن الكيفيات النفسانيه إن تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حيث إنها ذوات نفوس- لا من حيث كمياتها فافهم، إسماعيل ره
- ٢- أقول يمكن أن يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصه بالكميات ما يتعلق بالأجسام أنها يتعلق بها خاصه بحيث يستغنى عن النفوس و الاختصاص بهذا المعنى لا ينافى تحققها- فى غير الأجسام فتدبر، إسماعيل ره

و التربع و الزوجيه و الفرديه أو لا و هو إما أن تكون محسوسه أو لا و المحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعه الزوال كحمره الخجل و بالانفعاليه إن كانت راسخه و إن لم تكن محسوسه فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوه إن كان استعدادا نحو اللانفعال و لا قوه و ذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال و الثانى هو المسمى (١) بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم و ملكه إن كانت بطىء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذى ذكره و من الجائز وجود كيفيه جسمانيه غير مختصه بالكم و لا- محسوسه و لا- ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كاملا لا بد و أن تكون كيفيه نفسانيه لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

### الثانى أن الكيفيه إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا

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

### الثالث الكيفيه إما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك

و الذى لا يكون فإما أن يتعلق بالكميه أو لا يتعلق و الذى لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملكه و الثانى هو المختصه بالكميه- و الثالث القوه و اللاقوه و الرابع الانفعاليات و الانفعالات.

### الرابع أن الكيفيه إما أن تفعل على طريق التشبيه و هى الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلك

و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام و هى الحال و الملكه أو يتعلق و ذلك

---

١- و هو الذى لا يكون استعدادا نحو الكمال بل يكون كاملا هو الكيفيات النفسانيه المنقسمه إلى الحال و الملكه، إسماعيل ره

المتعلق إما من حيث كميتها و هي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها و هي القوه و اللاقوه و هذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء و الكل ضعيفه متقاربه

### القسم الأول في الكيفيات المحسوسه و فيه خمسه أبواب

#### الباب الأول في أحكام كليه لهذا القسم و فيه فصول

#### فصل (١) في خاصيته و في تقسيمه بقسميه و سبب التسميه

#### أما الخاصه المساويه التي تعم أفراده

فهى أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى- فإن الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا و الألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه الخاصيه غير عامه لخروج الثقل و الخفه و لأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبه و اليبوسه بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان- لا تفيدان ميل نفسيهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلا في الحس مثلهما و كذا الثقل و الخفه- فعلم شمول هذه الخاصيه لجميع المحسوسات و الذى ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه- و غرضه الفرق بين الفعل في ماده الإدراك و بينه في ماده الجسم حيث إن الأول مثال الشىء بخلاف الثانى فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل و الخفه ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى و كذا قوله في الرطوبه و اليبوسه إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا و يابسا معناه نفى كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى

الحسيه كيف و قد صرح فى كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورته مساويه فى الحس و لا- فرق فى ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفه- و هذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم.

### و أما الخاصه الغير الشامله فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

### و أما التقسيم

فالكيفيه المحسوسه إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و ذلك لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كفيات المركبات كحلاوه العسل و العموم كما فى كفيات البسائط كحراره النار فإن الحراره بما هى حراره قد تكون مانعه للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا- فالحراره أنواع كثيره فالحراره الناريه و إن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحراره المطلقه أن يحدث بالانفعال فى ماده و كذا الحلاوه العسلية و إن لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال فى أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوه و إن كانت غير راسخه سميت انفعالات لأنها لسرعه زوالها شديده الشبه بأن تنفعل فهى و إن كانت داخله فى القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعه زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

### فصل (٢) فى الرد على القول بأن كفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجه

زعم بعضهم أن لا حقيقه للكيفيات المحسوسه بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسه من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعال البصر من الشفاف مثل ما يتفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

مركبه من أجزاء غير متجزيه بالفعل و إن تجزت بالفرض و هى على أشكال متخالفه و على تراكيب و أوضاع متخالفه و ذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصله فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض و الذى يجمعه بالسواد و كذا فى المطعوم- الذى يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديده النفوذ هو الحريف و المتلاقى لذلك القطع هو الحلو و كذلك القول فى الروائح و الملموسات كالحراره و البروده.

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

حجه أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشى ء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامه يرى مره شقراء و مره على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

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

الأوضاع المختلفه.

و الجواب أما طوق الحمامه فليس المرئى منه شيئاً واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهه لها لون يستر لون الجبهه الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل فى الرؤيه لاشتراط المقابله فيها لأن المرئى هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعالات.

و اعلم أن جماعه زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجه و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التى تجرى مجراها شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسه شيئا و فى الباصره شيئا آخر و الذى يدل على بطلانه أن جميع الأمزجه على حدودها الواقعه بين الغايات ملموسه و لا شىء من الألوان ملموسا فليس شىء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد و الأمزجه متوسطه ليست بغايه فهى أمور غير الأمزجه

## الباب الثانى فى الكيفيات الملموسه

### اشاره

و هى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و اللطافه و الكشافه و اللزوجه و الهشاشه و الجفاف و البله و الثقل و الخفه و قد أدخل فى هذا الباب الخشونه و الملامسه و الصلابه و اللين فلنذكر كلا منها فى هذا الباب و فيه فصول

### فصل (١) فى حد الحراره و البروده

قال الشيخ فى الشفاء الحراره كيفيه تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

و البروده هي التي تجمع بين المتشاكلات و غير المتشاكلات و ذكر في رساله الحدود في الحراره أنها كيفيه فعليه محركه لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفه فيعرض أن يجمع المتشابهات و يفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع و التفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصيه الأولى و هي التحريك إلى فوق و التخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحراره فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلخلا من باب الكيف- أي رقه القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجدانيه الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية في الحراره جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركه و غيرها ليكون قوله فعليه محركه بمنزله قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

و بالجمله فالخاصيه الأولى للحراره هي إحداث الخفه و الميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفه من الجمع و التفريق و التبخير و غير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحراره إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء و الهواء نارا و ربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائيه من الناريه و يتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائيه و إن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه و لا خفاء في أن الألف أقبلي للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفه و يتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى طبيعه و هو معنى جمع المتشاكلات و أن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف و الكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحراره القويه حركه دوريه لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار و إلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكليه كالنوشادر و إن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد و إن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونه و احتيج في



تليينه إلى الاستعانه بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناء على العائق لا- ينافى كون خاصيتها التصعيد و التفرق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

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

لأننا نقول أما تفرق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائه فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها فى الحطب فلأن أجزاءها الأرضيه متماسكه بالمائه فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسه الرماديه و أما الطلق و النوره و الحديد فالنار قويه على تسيلها بإعانه الحيل التى يتولاها أصحاب الأكسير و خصوصا إذا أعينت بما يزيدا اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شىء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركه دوريه و لو لا المانع لفرقة النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعليه- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحاله فى قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعنى التى للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا- أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهيه الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا- ينتقل ذهنه من فهم الحركه إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفرق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحرارة بل الفائده فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و آثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن فى ذلك و هى حاصله بذكر هذه اللوازم.

و اعلم أن من القدماء من أنكرو وجود البروده و جعلها عدما للحراره و رد بأن الجمود و التكثيف كالسيلان و الترقيق فعالين و جوديان مقابلان لهما و لا- يمكن إسناد الفعل الوجودى إلى العدم و لا- إلى الجسميه المشتركه فلا- بد من وجود كيفيتين و جوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابله.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحراره أقوى من وجود البروده- فوجود البروده عادم لشده الوجود و لذلك فعل الحراره أشبه بالوجودى من فعل البروده لأن السكون و الجمود أشبه بالعدم من الحركه و لأن الحراره قد تكون جوهرًا سماويًا كالطبيعه الفائضه من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالًا غريبه مخالفه- لفعل هذه الحرارات العرضيه

## فصل (٢) فى ماهيه الحراره الغريزيه و إنبتها

ربما يتوهم أن إطلاق الحراره على حراره النار و على الحراره الفائضه من الأ-جرام الكوكبيه و على الحار الغريزى الفائض من عالم النفوس و على الحراره الحادثه بالحركه بحسب اشتراك الاسم و ليس كذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفيه المحسوسه التى توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحراره مختلفه بالحقيقه و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو فى إطلاق الحار على النار و على النيرات السماويه- و على الطبيعه الفاعله فى الأبدان و على الأ-دويه و الأغذيه التى يظهر منها حراره فى بدن الحيوان و هل فى كل من الكواكب و الدواء صفه مسماه بالكيفيه المحسوسه- التى تكون فى النار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحراره و إن لم يقم فيه المسمى بالحراره فيه تردد.

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

الحراره أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا فى أن الحراره الغريزيه التى بها قوام الحياه فى الحيوان و النبات هل هى مخالفه بالنوع للحراره الخارجيه أم لا.

قال الشيخ فى القانون الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومه له حتى إن السموم الحاره لا- يدفعها إلا الحراره الغريزيه- فإنها آله للطبيعه تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضماده و ليس هذه الخاصيه للبروده فإنها إنما تنازع و تعاقب الحار الوارد بالمضماده فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحراره الغريزيه هى التى تحمى الرطوبات الغريزيه عن أن يستولى عليها الحرارة الغريبه فالحراره الغريزيه للقوى كلها- و البروده منافيه لها و لذلك يقال حراره غريزيه و لا يقال بروده غريزيه و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحراره المعنويه التى بها يقبل البدن علاقه النفس ليس من جنس الحار الأسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الأجرام السماويه فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الأسطقسى و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس فى عين الأعشى دون حر النار فتلك الحراره تتبعها الحياه التى لا تتبع الناريه و بسببها صار الروح جسما إليها نسبتته من المنى و الأعضاء نسبه العقل من القوى النفسانيه فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازى أنها هى الناريه فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثره المفضيه إلى إبطال القوام و القله العاجزه عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحراره هى المسماه بالحراره الغريزيه و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلك الحراره أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبه تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحراره الغريزيه الحراره الغريبه فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى الماهيه بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبه جزأ و

الغريزيه خارجه لكانت الغريبه تفعل فعل الغريزيه.

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

و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشىء عن المفسد المضر و بين أن يدفع ضرره الحاصل فالحرار الغريزي يدفع عن البدن الحراره الغريبه التي وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا- شك أن الحراره الأسطقسية التي فى البدن تشتد بورود حراره أخرى غريبه كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهويه الحروريه أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقويه لهذه الحراره و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعيده إلى الصحه و السلامه بعد إشراقه على الافتراق و الفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن الناريه- التي هي مكسوره مقهوره على تقدير وجودها و عدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا- شىء أو عن البروده التي لا- فعل لها إلا القعود و السكون أو عن النفس و النفس لا يعقل إلا بواسطة القوى و الكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمييه و التغذييه و التوليد بما فى كل منها من الترتيبات- و التشبيهاً و التعديلات إلى الحراره التي شأنها الإحراق و التفريق.

و أيضا الحرار الأسطقسى كباقي الأسطقسات بطبائعها متداعيه إلى الانفكاك مجبوره بالقسر على الالتيام فالذى يجبرها على الالتيام و يحفظها عن التفريق هو الحرار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعه إياه إذ قد ثبت فى موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعيه لا يتم إلا بشىء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحراره و من نظر حق النظر يعلم أن نسبه الحراره إلى الطبيعه كنسبه الميل إلى القوى المحركه فكما أن طبيعه النار حاره الجوهر كما أن مفيد الوجود و جودى الجوهر فكذلك مبدأ الحراره الغريزيه نفسا كان أو طبعا طبيعه فلكيه أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا- بحراره زائده بل ذاته بذاته حراره و حاره إلا أن تلك الحراره نوع آخر أعلى و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقيقه نار أخرى أجل من هذه النيرانات و هي محيطه بهذه لا إحاطه وضعيه فقط كإحاطه السماء بكره الأثير بل إحاطه قهريه عليه غير محسوسه بهذه الحواس فالطبيعه و النفس عندنا

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

### فصل (٣) فى ماهيه الرطوبه و اليوسه و إينهما

ورد فى كلام بعض المتقدمين أن رطوبه الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- و رده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبه لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبه فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر فى الرطوبه سهوله القبول للتشكل و تركه فهى الكيفيه التى بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوى الغريب و سهل الترك له و اليوسه هى التى يعسر بها قبول الشكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازى بأن المعبر فى الرطوبه سهوله الالتصاق و يلزمها سهوله الانفصال فهى كفيه بها يستعد الجسم لسهوله الالتصاق بالغير و سهوله الانفصال عنه و لا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنت به سهوله الالتصاق إذ لا شك أن الشىء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء و إن عنت لشده الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبه بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضا ليست الرطوبه نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافه و الرطوبه من باب الكيف بل هى ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محاله سهوله الانفصال المنافى لصعوبه الانفصال.

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

فى كلامهم بذكر السهوله فى جانب الالتصاق و لا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الالتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهوله الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقه رطبا لكونه كذلك و يجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطه الأجزاء الهوائية و هذا إنما يتم على رأى من يقول برطوبه الهواء بمعنى سهوله الالتصاق أعنى البله لو لا مانع فرط اللطافه لا على رأى من لا يقول بها و اعترض على التعريف بسهوله الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و أطفها و أسهلها قبولا- للأشكال فيلزم أن يكون أرتبها و بطلانه ظاهر و أجيب بأننا لا نسلم سهوله قبول الأشكال الغريبه فى النار صرفه و إنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطه بالهواء.

فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفه أو غالبه مع أن سهوله قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنه فمداخله الهواء بحالها.

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

و الجواب أن ذلك إنما هو فى الرطب بمعنى البله فإن إطلاق الرطوبه على البله شائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعبر فى كون الجسم يابسا صعوبه قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسه و الصلابه و يلزم كون النار صلبه لكونها يابسه.

و الجواب أن اللين كيفيه تقتضى قبول الغمر فى الباطن و يكون للشئ ء بها قوام غير سيال و الصلابه بخلافه فهما يغايران الرطوبه و اليبوسه بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلى الرطوبه و اليبوسه و الحق أن تعريف الرطوبه بكيفيه تقتضى سهوله اللصوق و تركه أولى.

و أما اليبوسه فربما يقال فى تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاءه و يتحرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابه كل منهما فالأول هو اليابس و الثانى هو الهش فاليبوسه كيفيه تقتضى كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشه كما بينها و بين الصلابه و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبه بالكيفيه التى معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلك فهى لا محاله صفة وجوديه و هى من المحسوسات لا محاله و كذلك اليبوسه لما مر.

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

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الأشكال الغريبه- و عن رفضها و اليابس هو الذى فى طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكه فلم يكن الرطوبه وجوديه و لا أيضا محسوسه بالذات بل كان الإحساس بها عباره عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكد ما ادعينا أنهما سواء فسرت بالقابليه أو بعلة القابليه و سواء كانت القابليه صفة عدميه أو وجوديه فهى لا يلزم أن تكون صفة زائده على الجسم أما على تقدير كونها قابليه و القابليه عدميه فظاهر و أما على تقدير كونها قابليه و القابليه وجوديه فلأن هذه القابليه حاصله للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلك كان هذا القبول حاصلًا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها علة للقابليه و القابليه وجوديه فلأنه لما كانت قابليه الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعى علة زائده و أما على تقدير كونها علة للقابليه و هى عدميه فعدم الحاجه إليه أظهر فثبت أن الرطوبه بهذا التفسير ليست وجوديه فالأشبه أنها غير محسوسه و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حرقه و لا برد و لا حركه و لو كانت رطوبتها وجوديه كان

الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. (١) و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبه غير محسوسه و ذكر في كتاب النفس أنها محسوسه قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسه هي التي بمعنى سهوله قبول الأشكال و لا بالمحسوسه هي التي بمعنى سهوله الالتصاق أعنى البله و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

#### فصل (٤) في اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و البله و الجفاف

اللطافه قد تطلق على رقه القوام كما في الماء و الهواء و على سهوله قبول الانقسام إلى أجزاء صغيره جدا و للغلظه معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زياده معنى فإنه يفيد الرقه مع كبر في الحجم و الرقه أيضا تستلزمه إلا- أن التخلخل يدل على الكبر بالتضمن و هي بالالتزام- و يقال التخلخل و يراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو أطف منها و هذا المعنى غير مشتغل به هاهنا.

ثم قال لكن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش و يقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبلي للتقطع و التشكيل من انفعال يقع فيه و يقال لقبول الماده حجما أكبر فالأول من الوضع و الثاني من الكيف و الثالث من الإضافه في الكم أو كم ذو إضافه و للتكاثف معان ثلاثه مقابله لها.

و اعترض عليه بأن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقه المفسر هاهنا بسهوله قبول التقطيع و التشكيل و قد حكم هناك بأنه غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبه فلزم خروج الرطوبه من الكيفيات النافعه فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي و الأولى أن يقال سهوله

---

١- قال الإمام لو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده و لا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء و الأرض خلاء صرفا، جلوه



قبول الأشكال هي الرقه و اللطافه فأما سهوله الالتصاق بالغير و الانفصال هي الرطوبه النافعه فى الفعل و الانفعال و الكثافه عباره عن صعوبه قبول الأشكال.

و أما اللزوجه فكيفيه مزاجيه غير بسيطه المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيه بأى شكل أريد و لكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و يابس شديد الالتحام و الهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيه و يسهل تفريقه لغلبه اليابس و قله الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البله فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا- و منتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعيه- تقتضى الرطوبه بمعنى قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما يعرضه الرطوبه بمقارنه الرطب فإن نفذت الرطوبه فى باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البله

### فصل (٥) فى الثقيل و الخفيف و فيه مباحث

#### أولها أن الشيخ قال فى الحدود الاعتماد و الميل كيفيه

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

#### و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعه

أن يقول الحلقه التى يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت فى الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعه لعدم حصولها و ليس ذلك نفس الطبيعه لأن فعلها إلى جانبى العلو و السفلى و فعلهما لو تم فإلى جانبيين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعه مبدأ غير الطبيعه و غير القوه النفسانيه.

#### و ثالثها أن الخفه و الثقل قد عرفهما الشيخ فى الحدود

بقوله الثقل قوه طبيعیه يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع و الخفه قوه طبيعیه يتحرك بها الجسم عن

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

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا- صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجيه المراكز لأن الثقل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسريه على ما هو التحقيق من أن فاعلها هى الطبيعه التى فى المقسور- ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوه [طبيعه] يدل على أن الميل غير الطبيعه سواء كان نفس المدافعه أو ما به المدافعه.

### و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى

و الطبيعى لا- يكون إلا- إلى جهه من الجهات و الجهه الحقيقيه اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفه و هو الميل الصاعد و القسرى على خلاف الطبيعى و أما النفسانى فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

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

قال الإمام الرازى هذا مما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجه إقناعيه فضلا عن البرهانيه. أقول هذا فى الوضوح بمنزله لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

### و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعه

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

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

أحدهما ما قال فى الفصل الذى تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون فى شىء بالفعل مدافعه إلى جهه و فيه بالفعل التنحى عنها و لا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البته بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق- و الثانى ما قال فى الفصل الذى يتكلم فيه فى الحركه القسريه السبب فى الحركه القسريه قوه يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مده إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى- فقوله قوى عليه الميل الطبيعى يشعر بوجود الميل الطبيعى مع الميل القسرى و لكن المراد منه مبدأ المدافعه أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادى المقابل للفعل و أما الحلقة الساكنه مع أنها المجذوبه إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين- لا وجودهما و لا وجود مبدئيهما القريبين.

### **و سابعا أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيه و الكمييه و الوضعيه**

بل الجوهرية كما مضى فى مباحث الحركه بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركه ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعه كميل الحجر عند هبوطه و إلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد فى الكم و إلى الاستحاله فى الكيف كميل العنب من الحموضه بل من المراره إلى الحلاوه و من الخضره إلى الصفره و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهه و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس و الكل عندنا بسبب الطبيعه سواء كانت مستقله أو مقهوره للنفس أو مقسوره

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكنى و القسرى منه يختلف الأجسام فى قبوله و التعصى عنه بأمر ذاتيه أو عرضيه فالاختلاف الذاتى هو ما بحسب قوه الميل الطباعى و ضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا و امتناعا- من قبول الميل القسرى و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضى إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرمله الصغيره أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذى لأجله يتطرق إليه الموانع بسهولة كالريشه أو لغير ذلك.

### و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الوجهه فى جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركه الشخص بنفسه فى سفينه متحركه يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و يخرق الهواء منه و هو ميله بالعرض الذى للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد و يضعف أما الطبيعى فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم فالأ- كبر أشد ميلا- من الأصغر أو فى الكيف كالتكاثف و التخلخل فالأ- كنف أشد ميلا- للهبوط من الأ- لطف و بالعكس للصعود و فى الوضع كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجه من رقه قوام المسافه و غلظه و أما القسرى فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى- يتقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعه فإن غلب القاسر و صارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم أخذ الموانع الخارجيه مع الطبيعه فى إنفائه قليلا قليلا- فإخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقيه فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه و الميل القسرى قريبا

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضاده انتهى.

وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه و كيفيه التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحراره- المنبعثه فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البروده المنبعثه من طباعه إلى أن تزول تلك الحراره بأسباب خارجه شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البروده من طباعه فإنه لا يجتمع فى الماء حراره و بروده بل يكون أبداً مكيفاً بكيفيه واحده متوسطه بين غايتى الحراره الغريبه و البروده الذاتيه تاره أميل إلى هذه فتسمى حراره و تاره أميل إلى تلك فتسمى بروده و تاره متوسطاً بينهما فلا- تسمى باسميهما و ذلك بحسب تفاعل الحراره العارضه و الطبيعه مع ما يعاونها من الأمور الخارجيه كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع فى جسم ميلان- بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسرى أو طبيعى و عند تقاوم الميل القسرى و الطبيعه- كأنه ينعدم الميل بالكليه لكن الفرق بين الميلين الطبيعى و القسرى للحجر و بين البروده الذاتيه و الحراره القسرى للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حاله سكونه بين الحركتين الصاعده القسريه و الهابطه الطبيعيه و كما فى الحلقة التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبه من الحراره و البروده غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

### و ناسعاً أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده

أحدهما طبيعى و الآخر غريب أما الجسم الإبداعى الذى وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعى- كالأفلاك فى حركاتها الوضعيه و كالعناصر الكليه فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء- و هى فى غير أحيائها كان ذلك ممتمناً لأن قاعده الإمكان الأشرف دلت على أنها فى أقصى الممكن من قواها الطبيعيه فميولها بالغه إلى الغايه فلا يمكن الزيادة عليها من خارج- و أما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوى فإن الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعه حركته.

### و عاشرها أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفلى و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعي مختلفا و منهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفه بحسب الاعتبار فىسمى اعتماد واحد بالنسبه إلى السفلى ثقلا و إلى العلو خفه و إن لم يكن له بالنسبه إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

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

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

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

هذا تقرير مذهبهم فى الميل و أما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق فى المواضع التى ذكرناها و أنه مما يشتد و يضعف و الشده و الضعف يوجبان تبدل الشىء لذاته فالميل غير ضرورى البقاء فى كل جسم بشخصه و إنما الباقي فى كل جسم شخصى هو الطبيعه الجوهرية المقومه له و أما الذى استدل به بعض العلماء على بقاء الميل فى حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك و المدافع إليه- و المدافع هو بعينه الموصل إليه و يمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضى وجود الميل إلى آن الوصول و لا يقتضى بقاءه كما لا يقتضى بقاء الحركة بل استحالتها لأن المستدعى للميل و الحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو قسراً أو إرادته و هو غير باق فى زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

### و حادى عشرها أن الميل هيئه قاره

و إن وقع فى بعض أفرادها تدرىج و ليس كالحركة التى لا يتصور إلا تدرىجاً لشيء كالأين و الكم و غيرهما و ذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمه فى الحدوث و الموجود فى حد غير منقسم كان موجوداً فى آن و إن استمر قبله أو بعده أيضاً.

### و ثانى عشرها أن لا تفاعل بين الثقل و الخفه

إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز و الخفه إلى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.

و قد علمت أن السكون الذى بين حركتى الصاعده و الهابطه إنما حصل من تفاعل بين الطبيعه و الميل القسرى الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدهما جميعاً فى ذلك الزمان إلا فى الطرفين ففى آن أوله كان آخر زمان الميل القسرى و قد قاومته الطبيعه حتى أزالته و فى آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعى و قد أحدثته الطبيعه بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسرى

### فصل (٦) فيما يظن دخوله فى الكيفيات اللمسيه و ليس منها

فمن ذلك الخشونه و الملاسه و الصلابه و اللين و إنما يقع الاشتباه فى مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فالخشونه اختلاف الأجزاء و الملاسه استواؤها و هما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابه أو لين أو حراره أو بروده أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركه مع تغير فى سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصه بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به - فاللين عباره عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمى و هو عدم الانغمار و بعضها وجودى فمنه المقاومه المحسوسه و منه بقاء الشكل و ليست الصلابه شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومه فلو كانت صلابه كان الهواء الذى فى الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابه بل الصلابه هى الاستعداد الطبيعى نحو اللانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابه و اللين من باب الكيفيات الاستعداديه.

و أما سائر الكيفيات الحاصله بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعنى الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعیه.

و أما الكيفيات المدوقه و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المدوق تلو الملموس - لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصره بهذا الموضع - استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضه العلم و إكمال الوجود



## الباب الثالث فى الكيفيات المبصره و فيه فصول

### فصل (١) فى إثبات الألوان

#### ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقه للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما فى قوس قزح و الهاله غيرهما فإن البياض إنما يتخيل من مخالطه الهواء- للأجسام الشفافه المتصغره جدا لكثره السطوح المتعاكسه عنها النور بعضها من بعض كما فى الثلج فإنه لا سبب هناك إلا مخالطه الهواء و نفوذ الضوء فى أجزاء صغار جمديه و كثره انعكاساته و كما فى زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافى- و أما السواد فمن عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته و اندماج أجزائه.

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

#### [كلام الشيخ فى ذلك]

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

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

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

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تاره من البياض إلى الغبره ثم العوديه ثم السواد و تاره إلى الحمرة ثم القتمه ثم السواد و تاره إلى الخضره ثم النيليه ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن فى تركيب السواد و البياض إلا الأخذ فى طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشده و الضعف لهما.

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

هذا تلخيص ما أفاده فى الشفاء و دلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطه الهواء للأجزاء الشفافه مع أن فى كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركيب السواد و البياض على أنحاء مختلفه و أن يقع انعكاس السواد عند الامتراج لا عند الانفراد.

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكوره أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤيه لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقه فنسبه إلى السفسطه حاشاه عن ذلك.

و منهم من نفى البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا- ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوانه على سبيل الاستحاله فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوانه على سبيل الانصبغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوه قابضه فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذه و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنىخ مصعد و ذلك يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن ماده البياض تقبل الألوان و ماده السواد لا تقبلها فدل على أن ماده البياض عاريه عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقى مفارقا و التخيلى لازما لزوال سبب الأول و لزوم سبب الثانى.

أقول لا- شبهه فى أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فماده البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر و كذا فى السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلخ الشىء و عدم انسلخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب و جودى ينسلخ و رب عدمى لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودى و لا ينسلخ العدمى.

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

و الجواب أن الصغرى كاذبه لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذى فيه فلا- يلزم إلا- عراؤه عن غير ذلك البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعليه منعنا الكبرى

و هو ظاهر.

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

**تمه-**

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى أو نضج طبيعى - و بالجملة باستحاله للماده فهو لون طبيعى و كل ما  
يحدث دفعه فى محل و إن كان بعد حركه مكانيه فهو لون غير طبيعى كالألوان و القزحيه و الزجاجيه و ألوان المسحوقات  
المشفه كالجمد المكسور بأجزاء صغيره و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال الماده و الآخر من تعينات  
النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كفييتين حقيقتين - منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقى بالتركيب و ذكروا فى بيانه  
وجوها ضعيفه.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هى السواد و البياض و الحمره و الصفرة و الخضرة و البواقى بالتركيب بحكم المشاهده  
و لا يخفى أن المشاهده إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا  
التركيب و لا يكون له حقيقه مفرده فلا

## **فصل (٢) فى النور المحسوس**

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

بل

نفسه فيكون حقيقه بسيطه كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقليه و نفسيه و جسميه و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشده- و ما سواه أنوار متناهيه الشده بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقليه لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفه فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانيات كما بيناه في شرحنا لحكمه الإشراق و إن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسه.

### و منهم من زعم أنه جوهر جسماني

لكن ينبغي على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة و بالاستحاله بل يقع دفعه من المبدأ الفياض في محل قابل إياه إما بمقابله نير و إما بذاته و كذا ينبغي على من يزعم أنه جسم أن يدعن أنه ليس من الأجسام الماديه المشتمله على قوه استعداديه تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعاليه- كالرطوبه و اليبوسه و الثقل و الخفه و اللين و الصلابه و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعلية المقتضيه لتلك الانفعالات كالحراره الموجه للحركه إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبروده الموجه للثقل و الكثافه و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنه دفعه بلا استحاله و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضى ء و يتصل بالمستضى ء و ذلك ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئه أجرام كوكبيه دائمه الإناره لا ينفصل أجزاءها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمه التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيله غذائيه كائنه فاسده و ذلك محال من الفلكيات و أما الذي ذكر في كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصره أجساما فوجه

الأول أنه لو كان النور جسماً متحركاً لكانت حركه طبيعیه و الحركه الطبيعیه إلى جهه واحده دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهه كانت له.

و الثانى أن النور إذا دخل من الكوه ثم سدناها دفعه فتلك الأجزاء النورانيه إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت فى البيت أو يخرج.

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

و الثالث أن كونها أنواراً إما أن يكون عين كونها أجساماً و إما أن يكون مغايراً لها و الأول باطل لأن المفهوم من النوریه مغاير للمفهوم من الجسمیه و لذلك يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حامله لتلك الكيفیه تنفصل عن المضىء و تتصل بالمستضىء فهذا أيضاً باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسه أو غير محسوسه فإن لم تكن محسوسه كانت ساتره لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد إظهاراً.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستتير وجه الأرض كله دفعه و من البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض فى تلك اللحظه اللطيفه - لا سيما و الخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول و هذه الوجوه فى غايه الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمه الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسماً لا يستلزم كونه متحركاً و لا كون حدوثه بالحركه بل مما يوجد دفعه بلا حركه.

و أما الوجه الثانى فلقال أن يقول إن قيام المجعول بلا ماده إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضه فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضه فينعدم المفاض بلا ماده باقيه عنه لأن وجوده لم يكن بشركه ماده فكذا

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضه ينعدم الشعاع عن البيت دفعه و لا فرق فى ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا و السر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهه انفعال ماده- و شرکه الهيولى كسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لذلك لا ينعدم شىء منها دفعه- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلى إلا بعد زمان و عقيب استحاله.

و أما الذى ذكره ثالثا فجوابه أن المغايره فى المفهوم لا- تنافى الاتحاد و العينيه فى الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكره مغالطه من باب الاشتباه بين مفهوم الشىء و حقيقته و إلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجوديه غير المفهوم من الجسميه- و لذلك يعقل جسم معدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفه قد تكون فى الأعيان ذاتا واحده من غير تعدد فى وجودها و أما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافه لا على مجرد الجوهرية و الجسميه

### فصل (٣) فى حقيقه النور و أقسامه

النور غنى عن التعريف كسائر المحسوسات و تعريفه بأنه كيفيه هى كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفيه لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشىء آخر- تعريف بما هو أخفى و كأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه كيفيه اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عباره عن ظهور اللون فقط(١) و قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمه و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

١- اعلم أن القول السابق الذى فى الفصل الأول كان لإنكار اللون و هذا القول لإنكار الضوء فافهم، جلوه

القرب و البعد عن الطرفين فإذا أُلْف الحس مرتبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناك بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فى الظلمه.

فزعم أنها كيفيه زائده و لذلك إذا قوى البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبه لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبه لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام لونها و ذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه فى نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه فى الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوى فى النهار بنور الشمس لم يصير مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف فى أن النور كيفيه زائده على اللون أو نفس الظهور.

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



اللون و الذى وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجهه مقدوحه- الأول أن ظهور اللون إشاره إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفه نسبيه أو غير نسبيه و الأول باطل لأن النور إما أن يجعل عباره عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- و الأول يقتضى أن لا يكون مستتيراً إلا- فى آن تجدده و الثانى يوجب كون الضوء نفس اللون فلا- يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفيه ثبوتيه زائده على ذات اللون و سموه بالظهور فذلك نزاع لفظى و إن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبيه فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحاله النسبيه.

و الثانى أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضداً لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمه.

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

الرابع أن الجسم الأحمر مثلاً- المضىء إذا انعكس منه إلى مقابله فتاره ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تاره ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجاً.

فإن قيل هذا البريق عباره عن إظهار اللون فى ذلك القابل.

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

أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عباره عن وجوده و هو صفه حقيقه من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوه المدركه و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم و لكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهيه و الوجود فى كل شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمه عباره عن عدم ذلك الوجود بالكليه و

الظل عبارته عن عدمه في الجملة و اللون عبارته عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النورى و حامل عدمه على أنحاء مختلفه و قد مرت الإشاره إلى ضعف الأدله المورده على إبطال كون الألوان غير زائده على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمه و الألوان مختلفه.

و أما الوجه الثانى فهو أيضا مندفع بما مهدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفه شده و ضعفا و مع الاختلاف بالشده و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيره تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و عارضها و أعداد من الظلمه أعنى عدم ملكه النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و فرعها فإن هذه الألوان أمور ماديه فى الأكثر أو متعلقه بها و الماده منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانيات- فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمه هذه الألوان التى نراها فيقع تلك الأقسام فى محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابله المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهيه لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهيه ليلزمه أن لا- يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفه الأحكام و بعضها أمور متضاده لكن بما هى ألوان لا بما هى أنوار كما أن الموجودات متخالفه الأحكام و بعضها أشياء متضاده لكن بما هى ماهيات لا بما هى موجودات مع أن الوجود و الماهيه واحد و كذلك النور و اللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكى.

و أما الوجه الثالث فسييل دفعه سهل بما بيناه و كذا الوجه الرابع بأدنى أعمال رويه فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شىء و قد يكون لشده اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضىء الملون قد يكون ضوءه فقط و ذلك

عند قصور (١) الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد يكون كلاهما لقوتهما و قوه استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضى ء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون و ضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبه وضعيه مخصوصه بينهما له إليهما لا- اللون و الضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

## فصل (٤) فى الفرق بين الضوء و النور و الشعاع و البريق و الظل و الظلمه و فى أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

### إشاره

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

١- يعنى أن القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل و هو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل، إسماعيل

الجسم عن النور من غير انضياف صفه أخرى و لا إضافه قوه إمكانیه لم یکن حاله إلا هذه الظلمه و متى كان كذلك لم یکن أمرا وجودیا بل سلبيًا محضًا(١).

و اعلم أن الألوان غير موجوده بالفعل فى حال كونها مظلمه عند الشيخ و أتباعه- و الدليل عليه أنا لا نراها فى الظلمه فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثانى باطل فإن الظلمه عدمیه و الهواء نفسه غير مانع من الرؤيه كما إذا كنت فى غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفه فإذا صار المرئى مستنيرا رأيتہ و لا یمنعك الهواء الواقف بينه و بينك و ربما یقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤيه.

و یدفع بأن اللون إذا كان فى نفسه من کیفیات المبصره فعند وجود الحس الصحیح یجب أن یكون مدرکا و إلا لم یکن فى نفسه مرئيا.

و لقائل أن یقول لا- شك أن اللون له ماهیه فى نفسه و له إنه یصح أن یكون مرئيا- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.

و بالجمله للجسم مراتب ثلاث استعداد أن یكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث یصح أن یرى فلم لا یجوز أن یكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولى أن یجعل هذه المسأله متفرعه على مسأله كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم یکن موجودا حاله الظلمه و إن كان غيره أمکن أن یكون موجودا فى تلك الحاله و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

### تذنیب-

ربما یظن أن الظلمه من شرائط رؤیه بعض الأجسام كالأشیاء التى تلمع باللیل و

١- هذا الكلام یشعر بظاهره على أن تقابل الظلمه مع الضوء تقابل السلب و الإیجاب لا تقابل العدم و الملكه كما هو المذكور فى كلام غيره فتبصر، إسماعیل

نفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن أن يكون الظلمه شرطا لوجود اللوامع مبصره و ذلك لأن المضى ء مرئى سواء كان الرائى فى الظلمه أو فى الضوء كالنار نراها سواء كانت فى الضوء أو فى الظلمه و أما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها فى الظلمه لأنها متى طلعت لم تبق الظلمه و أما الكواكب و اللوامع فإنما ترى فى الظلمه دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوى لا جرم لا ينفعل عن الضعيف و أما فى الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى.

و بالجمله فصيورتها غير مرئيه ليس لتوقف ذلك على الظلمه بل لما ذكر فظهر أن الظلمه ليست من شرائط هذا الباب

## الباب الرابع فى الكيفيات المسموعه و فيه فصول

### فصل (١) فى عله حدوث الصوت

علته القريبه تموج (١) الهواء و سبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقاره و قلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهه انقلاب الهواء من القارح- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل و الموج الواقعين فى المتقارب و هكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهى ذلك إلى الهواء الذى عند الصماخ و ليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١- و إنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لكونه دائرا معه وجودا و عدما ٩٧ و قال الإمام- الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين و أجيب بأن استقراء الجزئيات مع الحدس القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولا- لتموج الهواء على وجه مخصوص فتدبر، إسماعيل

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

## فصل (٢) فى إثبات وجود الصوت فى الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج و استدلوا على ذلك بأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا و معلوم أن أثر الجبهه لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجيه حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ.

و اعترض بأننا إنما ندرك الجبهه لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجبهه و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد فى الإذن الأيمن و له شعور بالجبهه و الثانى بأنه باطل و إلا لما كنا ندرك التفرقه بين البعيد القوى و القريب الضعيف و لكننا إذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوه و الضعف و جب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حاله إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئه الصوت و شكل التموج(١) و إن كانا موجودين عند السامعه لكن صفتي القرب و البعد غير موجودتين عندها.

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

### فصل (٣) فى سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحده صلابه المقروع و ملاسته فى بعض الأجسام و قصره و شده انحرافه فى بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ فى بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئه- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة و هى الزيريه و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هى البميه و كلتاهما محتمله للزياده و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

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

١- أقول ما ذكره من التحقيق يقتضى أن لا- يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لأن الصوت إذا حصل فى الهواء بسبب التموج المخصوص و النفس متعلقه بالهواء المتصل بالبدن و لو تعلقا بالعرض يجب أن تدرك النفس بحاسه السمع الصوت و لأين المفروض أن كون هذا التعلق كاف لإدراك النفس بشىء من الحواس ما أحدث فى ذلك الهواء مما يمكن إدراكه للنفس بشىء من الحواس- و الصوت كذلك إلا- أن يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس إلا- بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر، إسماعيل ره

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكره المرمى بها إلى الحائط أن يرجع القهقري- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طئنا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفيه بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحده و الثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفيه العارضه هي الحرف في عبارته الشيخ و معروضها في عبارته جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض في عبارته بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبه تلك الهيئه إلى أصل الصوت كنسبه الفصل إلى الجنس لا كنسبه العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن و قيد المماثله بالحده و الثقل أي الزيريه و البميه احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحده و الثقل ضروره و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسموعه لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنه و البحوحه.

بقي الكلام في دلاله قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و في أن الحده و الثقل من المسموعات دون الغنه و البحوحه.

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



## فصل (٤) فى تقسيم الحروف إلى صامت و مصوت و إلى آنى و زمانى

الحركات الثلاث تعد عندهم فى الحروف و يسمى المصوته المقصوره و الألف و الواو و الياء إذا كانت ساكنه متولده من حركات تجانسها أعنى الألف من الفتحة- و الواو من الضمه و الياء من الكسره يسمى المصوته الممدوده و هى المسماه فى العربيه بحروف المد و اللين لأنها كانت مدات للحركات و ما سوى المصوته يسمى صامته و يندرج فيها الواو و الياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمه و قبل الياء كسره.

و ليست الألف إلا- مصوتا و إطلاقها على الهمزه بالاشتراك الاسمى و ليس المراد بالحركه و السكون هاهنا ما هى من خواص الأجسام بل الحركه عباره عن كيفيه حاصله فى الحرف الصامت من إماله مخرجه إلى مخرج إحدى المدات فالى الألف فتحة و إلى الواو ضمه و إلى الياء كسره و لا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف فى أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عباره عن مده متولده من إشباع حركه تجانسها فلا- يتصور إلا- حيث قبلها صامت متحرك و هذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن و إن كان مرفوضا فى لغه العرب و ينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آنى و زمانى لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزمانى و إن لم يكن كالطاء فآنى.

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

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

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

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

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

### الباب الخامس فى الكيفيه المدوقه و المشمومات و فى إثبات عرضيتهما و فيه فصول

#### فصل (١) فى الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ و هو إما عادم الطعم حقيقه و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شىء يغوص فى اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل فى تحليله و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوى و أما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصله فى أفراده تسعه أقسام- الحرافه و الملاحة و المراره و الدسومه و الحلاوه و التفه و العفوصه و القبض و الحموضه- و ذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفه أو معتدله و الفاعل

فى الثلاثة إما حراره أو بروده أو قوه معتدله بينهما فالحرار إن فعل فى الكثيف حدث المراره و إن فعل فى اللطيف حدث الحرافه و إن فعل فى المعتدل حدث الملوحة- و البارد إن فعل فى الكثيف فالعفوصه و فى اللطيف فالحموضه و فى المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل فى اللطيف حدث الدسومه و فى الكثيف الحلاوه و فى المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المراره ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبه بارده لأن سبب حدوث الملح مخالطه رطوبه مائيه قليله الطعم أو عديمته أجزاء أرضيه محترقه يابس المزاج مره الطعم مخالطه باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر فى السخونه أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك يكون الفواكه الحلوه- أولا فيها عفوصه شديده التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضه مثل الحصرم و فيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصه ثم ينتقل إلى الحلاوه و العفص و القابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المراره و القبض فى الحضض و يسمى البشاعه و كاجتماع الحلاوه و الحرافه فى العسل المطبوخ و كاجتماع المراره و الحرافه و القبض فى الباذنجان و كاجتماع المراره و التفه فى الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفيه الطعيمي و من التأثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطه بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجمله حرافه و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضه و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصه و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمه من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

## فصل (٢) فى الروائح المشمومه لى لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه

أحدها جهه الإضافه إلى موضوعاتها كرائحه المسك و رائحه العنبر و رائحه السرجين.

و ثانيها من جهه الموافقه و المخالفه كما يقال طيبه و منتنه من غير تحصيل معنى فصلى فيهما.

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحه حلوه و رائحه حامضه- كان الروايح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها و يعرف فهذا آخر الكلام فى أحوال الكيفيات المحسوسه تبعاً لما ذكر فى كتب القوم كالشفاء و غيره.

و أما الكلام فى كيفيه الإحساس بها فسيأتى فى القسم الثانى لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانيه و لنا فى هذه الكيفيات المحسوسه كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و إثبات أن لها كينونه صوريه بلا- ماده فى عالم آخر غير عالم الأضداد و الاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانيه عند المفارقة عن هذه الأجساد

## القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى للكيف القوه و اللاقوه و فيه فصول

### فصل (١) فى أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفيه ثلاثه

الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالمراضيه و اللين و يسمى باللاقوه.

و الثانى استعداد شديد على أن لا يفعل كالمصحاخيه و الصلابه.

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

و ثانيهما أنه المبدأ الجسمانى الذى به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثانى أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثه لأن الفاعل و المنفعل يشتركان فى أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوه على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوه للمقاومه يترجح بها حدوث المقاومه و القوه على الفعل كذلك و الأقسام الثلاثه المشتركة فى كونها مبادئ جسمانيه لحدوث حوادث مترجحه بها.

قال الشيخ فى قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفيه العامه فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهه من الجهات لا- القوه التى هى فى الماده الأولى و لا قوه الجواز فإن كل إنسان بالقوه صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوه بحكم الجواز الطبيعى - وافر من جهه أحد طرفى النقيض فلا يكون فى قوه الشىء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحه أو يرجح - لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاخيه و الممراضيه و الهيئه الصارعيه و الهيئه الانصراعيه و الصلابه المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال و القوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجهما منه و هو الحق كما سيظهر لك و جهه فإذا أريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفيه بها يترجح أحد جانبي القبول و اللاقبول لقابليها.

و أما بيان أن القوه على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولاً إلى أن يعرف أصلاً كلياً و هو أن جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر إذا خلى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا- يحتاج في فعلها إلى قوه زائده عليها و إذا فرض إضافه قوه أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها و إذا اعتبرت الذات و القوه معا كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل و لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليه له كان يلزمه أولاً قوه انفعاليه لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليه استعداد بل للمنفعليه أولاً و بالذات و للفاعليه بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوه و لا استعداد بالذات لكون الشئ فاعلاً بل إنما القوه و الاستعداد للانفعال و لصيروره الشئ قابلاً لشيء بعد أن لم يكن

## فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعه في هذا الباب داخله من حيث إن لا ينصرع أو من حيث ينصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المثنونه في دفع الشك خفيفه و يكون هذا الجنس هو تأكيد أحد طرفي ما عليه القوه الانفعاليه في أن ينفع و أن لا ينفع لكنه يعرض أن يضع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب و إن كان من حيث ينصرع فإن الشبهه الأولى تتأكد و كأنك قد فهمتها و لسنا نغنى بالقوه المصراعيه القوه الأولى المحركه النفسانيه التي هي جوهر لا يقبل الأشد و الأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهه موآتاه

الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء و الفهم إلى النفس الناطقه.

فنقول الآن المصارعه يجب أن يعلم أنها متعلقه بأمور ثلاثه أمر فى البدن و أمر فى القوه المحركه و أمر فى القوه الإدراكه أما ما يتعلق فى القوه الإدراكه فهى معرفه ما صناعيه بحبل المصارعه كعرفه صناعه الرقص و الضرب بالعود.

و بالجمله فهو من أصناف المعرفه بكيفيه أفعال تتعلق بالحركه كصناعه البناء و الكتابه و أما ما يتعلق بالقوه المحركه فهو ملكه يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض فى المصارعه فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملكتان إن قويتا و تمكتنا و ليسا من الأمور البدنيه الصرفيه.

و أما الثالث و هو الباقي فهو أمر بدنى يقوى و هو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهه و تقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفى ما عليه القوه بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمراضيه أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه و هذا كالمصحاحيه.

و بالجمله فإن هذه القوه إما أن يستكمل آخذة نحو التغير عن حاله الطبيعيه الملائمه و هو اللاقوه و إما أن لا يتغير عنها و هى القوه الطبيعيه انتهى.

و ربما قيل إن القدره على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدره و اعتبار من حيث إنها قدره شديده و من حيث إنها فاعله بسهولة فهى من حيث إنها قدره فهى من الحال أو الملكه و من حيث إنها شديده أو فاعله بسهولة فهى من هذا النوع.

فأجيب كما فى الشفاء بأن الذى فيه قوه أن ينصرع أشد ففيه قوه الصرع حاصله لكنها ضعيفه و الذى فيه قوه الصرع أشد ففيه قوه الانصرع حاصله لكنها ضعيفه ففى كل منهما قوه الأمرين حاصله و لكنها فى أحدهما أقوى و فى الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون فى الماهيه أو فى العوارض فإن كان فى الماهيه و جب أن لا يكون شدة القوه خارجه عن ذات القوه فإن الشىء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشده موجودا آخر بل القوه القويه

موجود واحد و هو بماهيته الوجدانيه مخالفه للقوه الضعيفه فإذا كانت تلك الحقيقه داخله فى أحد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوه واحده باقيه يعرض له الشده لا لقوه أخرى انضافت إليها بل كيفيه غير القوه تقارن القوه فيصير بها أشد تأثيرا و فعاله و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوه القويه إذا كانت من نوع القوه الضعيفه و القوه الضعيفه غير داخله فى هذا القسم من الكيفيه فالقوه القويه غير داخله فإن مثل الشىء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشىء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحراره لها قوه شديده على الإحراق- فلو كانت داخله فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوه الشديده غير داخله فى هذا الجنس

### فصل (٣) فى تحقيق أن اللين و الصلابه من أى جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشارة فى قسم الكيفيات اللسيه إلى أن أحدهما أعنى الصلابه استعداد طبيعى نحو اللانفعال و الآخر أعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثه أشياء أحدهما عدمى و الآخران وجوديان أما العدمى فهو اللانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومه المحسوسه و الثانى بقاء شكله على ما كان عليه و ذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدما لأنه عله الأمرين الوجوديين و عله الوجودى



وجودى فذلك الاستعداد أمر وجودى.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارته عن حركه فى سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه و استعداده لقبول الحركه لأنه جسم طبيعى و استعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متمم و إذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كميته هو العله لهذه القابليه امتنع أن يكون هناك كيفيه أخرى تفيد هذه القابليه لأن ما ثبت لذات الشئ لا يكون بعلة أخرى و إذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفيه زائده و جب أن يكون الاستعداد نحو اللانفعال لعله وجوديه أو يستحيل أن يكون سببه نفس الماده التى هى عله للاستعداد و لا أيضا زوال وصف عن الماده إذ ليس الاستعداد للانفعال عله وجوديه حتى يكون زوالها عله الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال أمر وجودى فمن هذه المعانى يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعه تحت الأجناس المحصله- قد يكون بأمر عدميه أو نسييه أو بشئ يكون تحت جنس آخر و ما نحن فيه أى كون الصلب بحيث لا- ينغمر تعريف لأمر وجودى بصفه عدميه و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقوله أخرى و هى بمقوله أن ينفع فكون اللين و الصلابه وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفيه أعنى القوه و اللاقوه لا ينافى تعريف أحدهما بعدمى و الآخر بوجودى من مقوله أخرى.

و أما قول القائل أن عله قابليه الجسم اللين لقبول الانغمار هى كونه جسما متمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسميه الطبيعيه مع المقداريه يكفى لقبول هذا النحو من الحركه على هذا الشكل و هى الانغمار و إن كفى لقبول مطلق الحركه و مطلق الشكل فإذا لم يكف الجسميه مع الماده الأولى و الكميته للانغمار فلا بد هاهنا من حاله وجوديه أخرى هذا ما سنح لى فى دفع الإشكال.

لكن بقى شئ آخر و هو أن الاستعداد و اللااستعداد أمور عقليه كالإمكان و الامتناع و الوجوب و نظيرها فهى إما عدميه أو إضافيه و الإعدام ليست تحت مقوله و الإضافات تحت

مقوله الإضافه.

فبقى الكلام فى أمور هى مقتضيه لعدم أو إضافه لكن نعلم بالضروره أنه إذا حصلت الجسميه مع بعض الكيفيات الجسميه كالحاره و البروده و الرطوبه و اليوسه حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم يكن كيفيه وجوديه أخرى يسمى الاستعداديه و ليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون ماده بحيث يكون الإمكان الذى فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفيه أو شده كيفيه حصلت فيها حاله غير الإمكان و الجواز العقلى لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان و غير نفس الكيفيه و لا داخله فى باقى المقولات

### القسم الثالث فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الأنفس

#### إشاره

و هى على الجمله منقسمه إلى الحال إن لم تكن راسخه و إن كانت راسخه سميت بالملكه - قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإن الأمر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكه فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكه كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغى أن ينظر فى أمر الحال و الملكه فى باب العلم فإن الحال هو الصوره الحاصله و هى من الأعراض التى موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكه فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلى و به يصير جوهرافعالا لمثل تلك الصور و أمثالها و الفاعل كيف يكون متحد الهويه مع المفعول كيف و هذا الاستحكام كماله لما كان أولا حالا غير مستحكم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.

و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكه يدخل فيه قوه ما أو قدره ما فحصول الصوره العلميه

الثابته لنفوس الأفلاك و غيرها من الصفات كالقدره و الإراده التى لها و كذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخرى الحكماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائده فيها يخرج عن الحال و الملكه لأنها ليست سريعه الزوال و لا بطيئه الزوال و ليست قوه قريبه و لا بعيده بل فعل مجرد لصور حاصله و ليست أيضا داخله فى سائر الكيفيات الاستعداديه و لا المحسوسه و لا التى فى الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم فى تقسيم الكيف إلى أنواع محصوره فى الأربعه فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانيه بكمال غير محسوس- و لا يؤخذ فى حد الملكه القوه و القدره بل هيئه ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال إما حال أو ملكه أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإراده الكليه لنفوس الأفلاك و صورها الثابته العلميه فيكون كمالا غير استعدادى يوجب ثابت لا يزول و يكون قسيم الحال و الملكه.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعنى الحال و الملكه (١) أنواع كثيره غير محصوره لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل و أما فى كتب الصوفيه فعد من منازل السائرين و مقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمائه و نحوها فلنذكر من الأنواع التى جرت العاده بذكرها هاهنا كلا فى مقاله إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه و أحواله بابا على حده و أما سائر الكيفيات كالقوى و الأخلاق فها نذكرها فى فصول

### فصل (١) فى القدره

قد مر تحقيق القدره فى البحث عن معنى القوه من أنها حاله نفسانيه

١- الفرق بين المنزل و المقام هو الفرق بين الحال و الملكه- S<sup>١</sup> أز در دوست تا بکعبه دل\Z عاشقانرا هزار و یک منزل\Z

فتأمل، إسماعيل

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلك هو العجز و كل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقاً أن يصح منه صدور كل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري (١) جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدره التي في الحيوان صفه إمكانيه - متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و تركه لكن إذا ضمنت المشيه أى الإراده (٢) إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإراده إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقى التردد.

و أما القدره التي هي عين المشيه التي هي عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم - فهي خارجه عن حدود الإمكان بالغه إلى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانيه التي إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها - و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقه السببيه و المسببيه بينها و ليست نسبه قدره الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبه أى الإمكان فقط لأنها كلها بقدره الله وجدت و وجبت - فقدرته تامه الفعل لأنها عين العلم و الإراده و قدره الحيوان ناقصه فلو كانت قدره الحيوان عين إدراكه و إرادته لفعل أو ترك لكنت تامه واجبه الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوه و كان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبه القدره التي هي في الحيوان إلى القدره التي معها العلم و الإراده نسبه النقص إلى الكمال و كل ما يوجد

- 
- ١- و لا على الباري لأنه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتهي عنه إلا أن تؤخذ بمعنى الإمكان العام و يكون تحققه في ضمن الباري الوجوب الذاتي و من الممكن في ضمن الإمكان الذاتي فتدبر، إسماعيل
  - ٢- و الحق أن الإراده لها حقيقه واحده لها درجات متفاوتة و مراتب مختلفه و لها بحسب كل درجه و مرتبه معنى يعبر به عنها و على هذا يكون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه - و سيأتى تحقيق ذلك في فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم، إسماعيل

فى الناقص يوجد فى التام إلا ما يرجع إلى القصور و الفتور من الأمور العدميه و الإمكانيه.

فلهذا يصح إطلاق القدره على ذات البارى جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن كانت المشيه عين قدرته و كذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم و إرادته و قدره و كلها موجوده بوجود وحدانى صمدى و لو كان الشرط فى القدره أن لا يكون عين الإراده و لا مستلزمه إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدره و لم يكن فيه المشيه لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشيه غير المشيه التى لوجود هذا المقدور و لم يكن هناك هذا المعنى العام للقدره بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذى وقع التعريف به للقدره فإن التعريف المشهور شامل للقدره التامه و الناقصه جميعا و إذا شرط فيها كونها مع عدم الإراده أو إرادته العدم لزم كونها ناقصه فإن القدره إذا كملت جهات مؤثرته و مبدئته و جب أن يقترن بالإرادته و و جب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هى القدره التامه

## فصل (٢) فى الإراده

و هى فى الحيوان من الكيفيات النفسانيه و يشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقه و هى تغاير الشهوه كما أن مقابلها و هى الكراهه تغاير النفره و لذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشراب دواء كريبه ينفعه و قد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره و فسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصه لأحد طرفى المقدور و قيل هى فى الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد و قيل إنها مغايره للشوق المتأكد فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهي كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإراده ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى.

قيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادته المعاصى و لا يعاقب باشتائها و

هؤلاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسه التصور و اعتقاد النفع أو دفع الضرر و الشوق و الإجماع المسمى بالإرادة و القوه المحركه.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأكد و فى جعل القصد و الإراده من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضروره و مبادئ الأفعال الاختيارية ينتهى إلى الأمور الاضطرارية التى تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذه أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوه المحركه اضطرارا فهذه أمور مترتبه بالضروره و الاختيار فى الحيوان عباره عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عباره عن ذلك السبب للفعل كالقوه المحركه التى للأعضاء و أما إرادته الله فعند الحكماء- هو عباره عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف فى وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إرادته و العلم فىنا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمه و العين الذى علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلى سببا لوجود الكائنات

### فصل (٣) فى حد الخلق و أقسامه

الخلق ملكه يصدر بها عن النفس أفعال بالسهوله من غير تقدم رويه و ليس الخلق عباره عن القدره على الأفعال لأن القدره نسبتها إلى الضدين واحده كما سبق- و ليس أيضا عباره عن نفس الفعل لأنه عباره عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعه- من غير رويه كمن يكتب شيئا و لا يروى فى كتبه حرف حرف أو يضرب بالعود و لا يروى

فى كل نقره نقره بل ربما يتبلد فى فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكه لىس رويه بل شىء نسبته إلى الرويه كنسبه الطبيعه إلى الفكر و الطبيعه شىء مخالف للرويه و إن لم يكن يخالف العلم فى كثير من الطبائع كالتبائع الفلكيه إذ طبيعتها عين العلم و الشعور بلا رويه و الخلق كأنه شىء متوسط بين الطبيعه و هذه الإراده الفكرية و كأنه أمر حاصل عقيب تعمل و اكتساب فليس للأفلاك و المبادئ خلق بل مبادئ أفاعيلها كلها طبيعه أو عقل و ليس الخلق أيضا يلزمه المبدئيه للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبه و رويه و كذلك ملكه العلم للعالم لىس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير رويه.

و اعلم أن كل حال و ملكه فهو صفة وجوديه لا محاله و كل صفة وجوديه فهى من حيث إنها صفة وجوديه كمال سواء سميت فضيله فى العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيله لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصه بنفوس شريفه و بعضها لىست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هى الفضائل للقوه العاقله التى للإنسان و أضدادها هى الرذائل لها و ما من رذيله للنفوس الإنسانيه كالشره و الفجور و التهور و الجربزه إلا و هى فضيله لبعض النفوس السافله فإن إفراط الشهوه كمال للبهائم رذيله للإنسان لمكان نفسه الناطقه.

و اعلم أن الحكمه بمعنى إدراك الكليات و العقليات الثابته الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

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

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

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانيه و الأخلاق الإنسانيه التى هى مبادئ الأعمال

الحسنه ثلاثه الشجاعه و العفه و الحكمه و مجموعها العداله و هذه الحكمه غير الحكمه بالمعنى الأول التى إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

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

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

و أما الحكمه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الجربزه و الغباوه و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمه العمليه المذكوره هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمه النظرية حيث يقال إن الحكمه إما نظريه و إما عمليه و ذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمه العمليه خلق نفسانى يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزه و الغباوه.

و أما إذا قالوا الحكمه منها ما هو نظرى و منها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزءاً من الفلسفه بل التى هى إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفه الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هى و ما هى و ما الفاضل منها و ما الردى منها و معرفه كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفه السياسات المنزليه و المدنيه- و بالجملة معرفه الأمور التى لنا مدخلية فى إدخالها فى الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفه ليست غريزيه بل متى حصلنا كانت حاصله لنا من حيث هى معرفه و إن لم نفعل فعلا- و لم نتخلق بخلق فلا- يكون أفعال الحكمه العمليه الأخرى موجوده لنا من حيث هى معرفه.

و بالجملة إن الحكمه العمليه قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادره عن الخلق فالحكمه العمليه التى جعلت قسيمه للحكمه العلميه النظرية هى العلم بالخلق مطلقاً و ما يصدر منه و إفراطه أيضاً فضيله كما مر



و الحكمه العمليه التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبين لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيله.

فظهر الفرق بين البابين و إذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثه المتوسطه- بل هيئه اجتماعها عداله و مقابله الجور في أى جانب كان من الأطراف و هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

### فصل (٤) في حقيقه الألم و اللذه

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذه و الألم هو إدراك الملائم و إدراك المنافى.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أن اللذه عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعیه و الألم عباره عن الخروج عن الحاله الطبيعیه فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات و الآلام وجود دائمى و التجربه أيضا يقوى هذا الظن فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذه فى هذا العالم إنما غايه اللذه بها عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذه (١) فكم من صاحب ثروه أو جاه أو مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذه فقير بشىء نزر حقير منها لا يعد فى الحساب معها لحقارته و كذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت و لم يتجدد شىء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات و المصائب و الأمراض أفرح فى كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

---

١- مع أن إدراكها حاصل موجود فلو كانت اللذه عباره عن إدراك الملائم لما زالت اللذه عند الاستقرار و أما إذا كانت عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعى فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذه، إسماعيل ره

هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية- و الإدراك الحسى سيما للمسى منه لا يكون إلا بانفعال الآله عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفيه الوارده لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذه لمسيه و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعى فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هى ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنه- التى لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسأله علميه من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب انحلال الشبهات المشكله التى قد تعب فى حلها حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكرى و كذلك إذا أعطى له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيه فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ فى رساله فى الأدويه القليه الفرح لذه ما و كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه مثل الإحساس بالحلو للحاسه الذوقيه و بالعرف الطيب للحاسه الشميه و الشعور بالانتقام للقوه الغضبيه و الشعور(١) بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوه الظاننه أو المتوهمه و كل كمال فهو أمر طبيعى و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له و ربما يتفق فى بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقه حاله الغير الطبيعى كان الثبات على حاله الطبيعى لا يكون لذيدا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف فى كتاب سوطيقا أن هذا أحد المغالطات.

---

١- لما كان الشعور بأمر طبيعى مساويا للذة انعكست الموجه الكليه أعنى قولنا كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه لنفسها أعنى قولنا و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له فلا تغفل، إسماعيل ره

أما بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحاله- و هو مثل الملموسات فإن الكيفيه إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفيه و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفيه مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحاله ما و الشئ لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحراره الشديده التي هي أشد من حراره الحمى المحرقه و يتأذى صاحب الحمى المحرقه بما هو دون ذلك و ذلك لأن حراره الدق متمكنه من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حراره الحمى المحرقه طاربه عليها و الأطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوى و ما يجرى مجرى المحرقه باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسيه هو عدم الإدراك- و سبب اللذه عند ابتداء الخروج إلى الحاله الطبيعیه هو حصول الإدراك و لما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحاله الغير الطبيعیه عرض أن كان اللذه مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها و ليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذه انتهى.

و ذكر في القانون أن الوجد الإحساس بالمنافى.

و قال في الفصل الأخير من مقاله الثامن من إلهيات الشفاء أن اللذه ليست إلا إدراك الملائم من جهه ما هو ملائم.

و قال في فصل المعاد من مقاله التاسع إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها و ملائمتها هو الخير و اللذه الخاصه بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقه- هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذه و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبه يجب أن تنتهى إلى تصديق غنى عن البرهان- و كذلك التصورات المكتسبه يجب انتهاؤها إلى تصورات غنيه عن التعريف و كما أن القضايا الحسيه لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الأمر المتقدمه على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفه الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذنه أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك و بتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

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

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

و أما البرهان على أن اللذنه هي عين الإدراك بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففى غايه الوضوح و الإناره بعد تحقيق الإدراك و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من فى طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلى انتزاعى كالشيئيه و الممكنيه و أمثالهما بل هو أمر عينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هويه الشىء و به يتشخص كل ذى ماهيه و الوجود مختلف فى الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت فى أنواع الماهيات كذلك مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شىء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له و زوال

ذلك الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما فى الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شىء و إدراك ذلك الوجود أو الكمال شىء آخر.

و أما العلم و الإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عباره عن إضافه محضه بين العالم و معلومه من غير حاجه إلى وجود صوره و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشىء بنفسه إذ لا- إضافه بين الشىء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصوره الموجوده المجرده عن الماده ضربا من التجرد للذات المجرده أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسه عن أصل الماده و للمتخيله عنها و عن الوضع و للمعقوله عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصوره مماثله للمعلوم و هى قد تكون مماثله للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصوره زائده عليها و قد يكون عينه كوجود الصوره المجرده القائمه بذاتها فإن تلك الصوره علم و معلوم و عالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثه عليها و قد يكون مماثلا- لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمه لحواسها كالألوان الملمعه و الأصوات الطيبه و الروائح البهيه و المطاعم الشهيه و الملابس الناعمه- و قد يكون الصوره مضاده للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصوره جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثانى فكإحساسه بالألوان الكدره المظلمه و الأصوات الكريهه و الروائح المنتنه و المذوقات المره العفصه و الملابس الخشنه.

فإذا تقررته هذه المعانى فعلم أن الوجود فى نفسه خير و بهاء كما أن العدم فى نفسه شر على ما حكم به الفطره و إذا حصل الوجود لشىء كان خيرا و بهاء لذلك الشىء و العلم عباره عن ضرب من وجود شىء لشىء فيكون أيضا كمالا له إلا أن يكون مضرا و مضادا لكمال آخر له فإن وجود الحراره لو أمكن اجتماعه مع البروده و حصوله لها

لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبروده يوجب زوال وجودها الذاتى الذى كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها و كل صفه يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر و آفه لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاو لوجود العالم به فهو خير له و ذلك الخير لا محاله لذه- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذه و بهجه إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال و قوه كما يتصور فى حقه من الوجود و كان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفه كان ملتذا و متى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذه فاللذه إذن عين الشعور بالكمال.

و قولنا و متى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذه ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعى بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير و إدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك و كل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا و بهاء للمدرك أو لبعض قواه و أجزاءه فهو عين اللذه و البهجه له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلك إذا حصل للشيء أمر وجودى يؤدى إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه و كان ذلك الأمر صورته إدراكه له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاو و كل وجود مزيل مضاو لشيء إذا حصل كان ضارا له و الإدراك الضار بالشيء ألم له لا محاله و لو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحدته الاتصاليه كان ذلك شرا و خيرا له و ليس بألم.

و أما إذا وقع تفرق اتصال فى العضو اللامس و حصلت فى الحس صورته كانت صورته التفرق منافيه لصوره الكمال الذى هو الاتصال و كانت تلك الصوره الإدراكيه عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.

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

لم يكن ألما إذ لا ألم للهولى ولا للعدم و لو لم يكن صورته مساويه له فى المعنى(١) لم يكن منافيا للاتصال الذى هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له و لا لذه لأن ما خرج عن الشىء ليس كمالا له و لا ضد كمال له.

و بالجمله فاللذه كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذه نفس الإدراك بالملائم و الألم نفس الإدراك بالمنافى.

و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافى بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه منافى.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو منافى له- فإن الألم إدراك المنافى لذلك المدرك لا لغيره ففى الإنسان قوى متعددة ربما كان منافى بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوه اللمسيه التى له إن كانت موجوده غير متبلده و لا متخدره كما فى نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوه و هى مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدويه و هى مما يلائمه و ينفعه فدل على أن اللذه

---

١- بأن يكون إما غيرا له من كل وجه و إما عينا له من كل وجه فعلى الأول لا يكون مساويا للاتصال الذى هو الكمال فلا يكون ألما و على الثانى لا يكون علما بل معلوما خارجا عن المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر، إسماعيل ره

غير إدراك الملائم و الألم غير إدراك المنافى.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقيه و ليس آفه لها بالفعل بل قوه و كمالاتها و كذا الأدويه البشعه ليست ملائمه و لا نافعها للقوه الذوقيه و إنما عدم ملائمه الحلو و وجود ملائمه البشع لأن ذلك يوجب زياده الخلط الردى المنافى لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا و هذا نفعالا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراك للحلو حاصلًا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضًا و لذه.

و لو أدرك البشاعه و المراره و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضًا و ألما و الأمر العارض هو الذى يخرج الدواء خلطًا موزيًا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

### فصل (٥) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجه فى الجميع هو تفرق الاتصال

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

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكتيف و الأسود فى المبصرات يؤلم لشده جمعه و الأبيض لشده تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقييضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القويه يؤلم بالتفرقه بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ.

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

أقول لا شك أن لفظه اللذه و الألم عند العامه لا يطلقان إلا للحسى فقط بناء على عدم تفتنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهه فى أن موضوع كل حس جسم لطيف - متفاوت فى اللطافه له صورته اتصاليه و له أيضا كيفية مزاجيه اعتداليه فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.



فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السبب الذاتى هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف (١) سبب بالعرض و غيرهم كجماعه من المتأخرين - منهم الإمام الرازى على العكس و الشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و استدالات أعرضنا عن ذكرها مخافه التطويل الممل و تفاصيلها موجوده فى شرح العلامه الشيرازى للقانون.

### و استدل فى المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوه

#### الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمى فلا يصلح عله للوجع لأنه وجودى.

#### الثانى أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

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

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

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

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

لأن قطع العضو متى حصل بآله فى غايه الحده و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظه ربما يحصل فيها سوء المزاج.

١- يعنى أنه قد يكون سوء المزاج المختلف سببا بالذات للألم و حينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سببا للألم بالعرض و قد يكون على عكس ذلك و أما سوء المزاج المستوى فقد مر أنه غير مؤلم أصلاً لا بالذات و لا بالعرض لعدم الإحساس به فتذكر، إسماعيل ره

## الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظيمه أشد إيلاما من لسعه العقرب

لكون التفرق فى الجراحه أكثر.

### و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التى تحدث- فى المواد القابله عقيب استعداداتها بأسباب و شرائط ليست أعداماً صرفه لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهياتها تحصل فى الخارج كسائر الماهيات الضعيفه الوجود و وجودها عباره عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبيه- من جهه اقتران تلك الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إياها لا لذواتها فهى من العوارض لا من الذاتيات فهى بأنفسها من الشرور(١) بالذات و كذا العلم بها- لأن كل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهه التى أوردها بعض المتأخرين على الحكماء- حيث حكموا بأن الشرور بالذات هى الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضروره أن الألم و هو إدراك المنافى شر بالذات و الإدراك أمر وجودى و ذلك لأن الإدراك للشىء هو بعينه وجود ذلك الشىء إن ذهننا فذهنا و إن خارجاً فخارجاً فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان فى الخارج و كذلك وجودات الأعدام فى الخارج كالتفرق و العمى و الصمم و الجهل هى نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوه المدركه فهذا الحضور و الإدراك من أفراد العدم بالذات- و لهذا يكون الألم شراباً لذات و إن كان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقيقه الوجود فى هذه الأمور العدميه التى هى أعدام الملكات هى بعينها حيثيه العدم فى الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها فى الخارج و كذا حكم شريه الآلام التى هى بعينها حضورها للمشاعر و خيريتها فى كونها متحدتين بالذات- متغايرتين بحسب المفهوم كالماهيه و الوجود فافهم ذلك و اغتنم به فإنه كسائر نظائره

---

١- الموجوده فإن شر الشىء يوصف بالوجود له و بالعدم عنه إن كان فى نفسه عدماً فلا يلزم من كونها شراً بالذات أن لا يكون موجوده فافهم، إسماعيل ره

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

أو نقول المراد من التفرق حركه بعض الأجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال و لو سلم ذلك فيلزمه لا محاله كون هيئه العضو فاقده كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هذه الجبهه فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج و إن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئه العضويه عن كمالها و لو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أى الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجود لا المؤثر الموجود و لا امتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبه جدليه.

و التحقيق ما ذكرناه أولا- و أما عن الثانى و الثالث فبأنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام عله الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجود بل نعنى أن الصورة الحسيه من التفرق إن كانت فى عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمره مألوفه لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهه كونه منافيا لكيفيه العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهه ما يلزمه من فقدان هيئه العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء- و التحلل صورته مدركيه للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوف لا يضر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهه كونه منافيا و تفرقا بل من جهه كونه نافعا للبدن بتبقيه الصحه و القوه و تنقيه البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائى طبيعى دائم فى أجزاء صغيره يترتب عليه للبدن مصالح كثيره و قطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذيه و التنميه ليستا مستلزميتين لمداخله

أجزاء الغذاء بين أجزاء المعتدى و النامى كما سيجى ء فى مباحث إثبات القوى النفسانيه فى علم النفس.

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

و بالجمله هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركه الجوهرية التى أثبتناها للطباع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوده فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق و مع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقه فى هذا الوجود لما بينا من أن القوه الإدراكه وجودها هذا الوجود و وجود الشىء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاك و أما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظه فهذا لا يقتضى عدم كون صورته القطع مؤلمه فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البته و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه ألا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالحائض فى مسأله علميه أو إلى أمر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع فى معركه أو الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك ألم الجوع و العطش و كثير من الموزيات و كذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطه الكيفيه السميّه من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحه العظيمه.

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

سبب الإيلام الشديد فى السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيره فى العضو مع وجود القوه الحسيه و أما قطع العضو ففيه تفریق واحد و مع ذلك لم يبق القوه اللمسيه- التى للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذى وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذى سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذى ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثه لأن هذه الموجودات جسمانيه الوجود و الوجود كما مر عين الوحده فوجودها يتقوم بوحدته الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبه الكيفيه المزاجيه إلى الوحده الاتصاليه كنسبه الصوره إلى الماده و الشىء شىء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصوره مزاجه لا بماده جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صوره الكيفيه المزاجيه الحيوانيه بلا- ماده لكان حيوانا ف ضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصوره مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث الماده اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصوره هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

### فصل (٦) فى أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج

#### إشاره

اشترط الشيخ فى سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا و يابسا

و أن يكون مختلفا لا متفقا.

### أما الأول فلأن الرطوبة و اليبوسه من الكيفيات الانفعاليه

دون الفعلية و أورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين و المؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسه سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه و فى سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار و البارد و تفرق الاتصال كذلك و إن أريد أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا يكون إلا عن فاعل و هما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسه بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشده القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطه التحديد [التمديد] اللازم لكثرة الرطوبة المحوجه إلى مكان أوسع.

و أوجب بأن ذلك إنما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

### و أما الثانى فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم

و لذلك سمي بالمتفق و المستوى حيث شابه المزاج الأصلي فى عدم الإيلام و ذلك لأنه عباره عن الذى استقر فى جوهر العضو و أبطل المقاومه و صار فى حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسه فلا إحساس فلا ألم و أيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق إدراك كفيه متنافيه لكيفيه العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حراره من الغب لأن الجسم الصلب لا- يتسخن إلا- عن حراره قويه و لأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل فى الغب و لأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط

من الأعضاء حتى الصلبه منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه و يستطيعه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلك لما ذكرنا.

و توضيح ذلك أن المنافاه وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفية فلا- يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحده فلم يكن المنافات حاصله فلا- يكون الألم حاصلًا و أما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاه حاصله بين كيفية العضو و كيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب فى أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شك و تحقيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصى بالكيفية الشخصيه المزاجيه فإذا ورد شخص آخر مناف لها فى التشخص مساو لها فى النوع وجب أن يبطل الأولى- و إلا لزم اجتماع المتلين بل المتنايين فى محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأى قوه أدركت الثانيه.

و أما التحقيق فهو أن الأولى و إن بطلت فصورته (١) المحسوسه حاضره عند النفس و كانت مألوفه للنفس فيتأدى بورود الثانيه الموجب لزوال المألوفه و قوام العضو فى كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا و ذلك إذا كان

---

١- لا- يخفى أن الصوره المحسوسه الحاضره عند النفس متحده مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولى فكيف يكون الصوره المحسوسه حاضره عند النفس- و يمكن الدفع بأن البطلان بحسب الزمان و الحضور بحسب الدهر فتدبر، إسماعيل ره

حدوثه بالتدرّيج فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به و بمنافاته و فى الزمان الثانى يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها و كذا فى كل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرتة يكون مدركاً ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفاً

### فصل (٧) فى تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة و الألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلية و الوهمى و الخيالى و الحسى و ينحصر فى هذه الأربعة عند البحث و التحقيق أما الحسى فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفيه الملموسه الشهيه و الذائق بالحلاوه.

و أما الخيالى فكتخيل اللذات الحاصله و المرجوه الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمى فكالظنون النافعه و الأمانى المرغوبه كما قيل

أمانى إن تحصل تكن غايه المنى و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلية فلأن للجوهر العاقل أيضاً كمالاً و أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعه ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابته المترتبه أعنى نظام الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون و الأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً و عند من تصير النفس بعينها متحده بالعقل الذى هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا و لذه و ملتذاً فى باب اللذة العقلية لا ذا لذه فقط.

و بالجمله لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل و هو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هى اللذة العقلية و أما الألم العقلية فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صورته ضده من حيث هو ضده و أما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية و التى لسائر القوى سيما الحس فالعقلية



أكثر كميته وأقوى كفيته.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى ووجودها أدوم فلا ينقطع.

و أما الثانى فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها كذلك فاللذات التابعه لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

و اعلم أن اللذة العقلية إذا كملت فهي خارجه عن جنس الكيفيات النفسانية- لأنها حينئذ جوهر عقلى لا كفيته نفسانية.

فإن قيل الحسى من اللذة والألم أيضا ينبغى عدهما من الكيفيات المحسوسة- دون الكيفيات النفسانية.

أجيب بأن المدرك بآله الحس هو الكيفيه التى يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوه والمراره و أما نفس اللذة والألم التى هى الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهره إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء و هو ليس بسديد لأن المراد باللذة والألم ليس المعنى العقلى النسبى و إلا لكانا من مقوله المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به و هما من جنس الإدراك و الإدراك كما هو التحقيق هو الصوره لا النسبه.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هى الموجوده فى مواد الأجسام لا الموجوده فى آلات الإدراك من حيث هى آلات الإدراك و هذه الموجوده فى الحواس إنما يطلق عليها اسم الحراره و البروده و الحلاوه و المراره من باب إطلاق ماهيه المعلوم على العلم كما يقال فى العلم بالجواهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهيه جوهريه مع أنه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجواهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى كما سنبين فى باب العقل و المعقول فكذلك إطلاق

المحسوس على الحس أى الصورة الموجوده فى آله النفس فتلك الصور كلها كفيات نفسانيه عندنا و ليس شىء منها محسوسا لأحد بإحدى الحواس و لا- يمكن إدراكها إلا- بالنفس لا- بالحس إذ لا توسط للحس فى الحس بل فى المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولك فى اللذه البصريه فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجى- إذ لو كان الإبصار بانطباع صورته المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير و غير ذلك من المفاسد.

قلت مذهبنا فى الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهوره فإنه يتمثل الصورة المبصره للنفس فى غير هذا العالم و تلك الصوره أيضا ليست من جنس هذه الكفيات- المسماه بالحسيات بل لونها و شكلها من جنس الكفيات النفسانيه و هى قائمه بالنفس لا بآله البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع فى علم المعاد و موعد بيانه غير هذا الموضوع.

و مما ينبغى أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذه و الألم يحدثان فى الحواس كلها و كلما كان الحس أكتف كانت مقاومته مع الوارد(١) أكثر فكان الألم و اللذه أقوى و أطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى أطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذه و الأذى فى البصر إلا قليلا و السمع أقل لطافه من البصر لأن آله الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذه و الأذى فى هذه الحاسه أكثر منها فى البصر ثم الشم أقل لطافه من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذه و الأذى فى الشم أكثر منها فى البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آله الرطوبه العذبه فى درجه الماء فلا جرم اللذه و الأذى فى الذوق أكثر و اللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه فى قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى و أبطأ

١- أقول لا- يخفى على ذى بصيره ناقده أنه كلما كانت المقاومه أكثر كان الانفعال أقل- فكان الإدراك و الإحساس أضعف فكانت اللذه و الألم أضعف فبمقتضى هذا يكون الأمر فى باب اللذه و الألم فى الحواس عكس ما ذكره هذا الطيب فافهم،  
إسماعيل ره

فلا جرم صارت اللذه و الأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس و لا- لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذه الخيال أضعف من اللذات الحسيه كلها إذ لا يتصور هناك مقاومه- و كذا اللذه العقليه و كأنه لم يدركها.

ثم المقاومه و عدمها مما لا مدخل لها فى أصل اللذه و الألم بل لو كان ففى دوامها- إذ لذه كل قوه بإدراك صورته ملائمته لها و ألمها بصوره ضدها نعم لكل قوه حد من حدود الوجود بعضها أقوى و بعضها أضعف و بعضها أطف و بعضها أكثف و أقوى الوجودات أقواها لذه.

و لا- نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى و ما هو أطف فهو أضعف و لا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوى بل العكس فى الجميع أولى و أحق عند التحقيق- فإن وجود الجن و الشياطين أقوى من وجود الحيوان و الإنسان و لهما أفاعيل شاقه و أعمال قويه لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا و إن كانت الخصوصيات آحاديا و أيضا الفلكك و ما فيه لا شبيهه فى أنها أطف من العناصر- و هى مع ذلك أقوى و أقوم منها من غير شبيهه فإدراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الأطف أقوى إدراكا فيكون أشد إذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه فى تفاوت إدراكاتها لمدرجاتها أن المزاج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصريه و نفسه منبعثه من مزاجه.

ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاك و الأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبه الجنسيه إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيلات و المظنونات ثم العقليات و اليقينيات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعه لمدرجاتهم

## فصل (٨) فى تعقيب ما قاله الشيخ فى لذه الحواس و حل ما يشكل فيه

### قال فى الفصل الثالث من المقاله السادسه من علم النفس من طبيعيات الشفاء

الحواس منها ما لا لذه لفعلاها فى محسوساتها و لا ألم.

و منها ما يلتذ و يتألم بتوسط المحسوسات فأما التى لا لذه لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا يلتذ بالألوان و لا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك و يلتذ و كذا الحال فى الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسى و كذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذه لمسيه.

و أما الشم و الذوق فإنهما يتألمان و يلتذان إذا تكييفا بكيفيه منافره أو ملائمه.

و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفيه الملموسه و قد يلتذ بها و قد تلتذ و يتألم بغير توسط كيفيه من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التيامه انتهى ما قال الشيخ و اعترض عليه بعض شارحي القانون و هو المسيحي بقوله هذا فى غايه الإشكال.

أما أولا فإنه كان يرى و يعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئيه هى الحواس- فمذهبه فى هذا الموضوع إما أن يكون هو ذاك أو لا- يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه فى البصر و السمع و إن كان الثانى فيكون قوله فى غير السمع و البصر قولاً فاسداً.

و أما ثانياً فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره و بديهه العقل حاكمه بهذا و حينئذ نقول كيف يتصور أن يقال إن القوه اللامسه الحاصله فى الأذن و العين هى المدركه للصوت المفرط و اللون المودى.

و أما ثالثاً فلأن ذلك مناقض لحده اللذه و الألم فإنه حد اللذه على ما عرفت- بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات الحسيه

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذه و ألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنه لذه و إدراكه للألوان الموزيه ألما و إن قال بالثاني فلا يكون للمس لذه و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن كان لذه و ألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس فى إدراك المحسوسات الجزئيه.

ثم قال المسيحي و الحق عندي فى هذه المسأله أن يقال الملائم للقوه الباصره الألوان الحسنه و القوه السامعه الأصوات الطيبه و كذلك فى باقى الحواس و إن إدراكها لهذه الأمور لذه بناء على أن الإدراك حضور صورته المدرك للمدرك- و إذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهره له اللذه إذ لا معنى للذه إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم و قال الإمام الرازى فى كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ و هو الحق.

فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذه بأنها إدراك الملائم.

فنقول أما نحن فلا- نساعد على أن فى العين قوه مدركه بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آلت لها فى هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمه للقوه الباصره فإنه يستحيل اتصاف القوه الباصره بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوه الباصره- و الشيخ لم يجعل حصول الملائم لذه بل جعل إدراكه لذه و الباصره إذا أبصرت حصل لها الملائم الذى هو إدراك الألوان و لم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركه بل النفس تدرك الأشياء و تدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذه.

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس - و في هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولاً - حقيه كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمه لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا - المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا - يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذه هي إدراك الملائم و أما أن منع من ذلك و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذه أو إدراكه هو اللذه فإن قال بالأول لزمه تسليم لذه البصر و إن قال بالثانى لزمه أن لا - يثبت اللذه في حاسه اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

### و قال العلامة الشيرازى فى شرح الكليات للقانون

#### اشاره

بعد ما نقل كلام المسيحي و فيه نظر .

أما فيما ذكره أولاً فبأننا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمه غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازى و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات .

و منها ما يدركها بواسطة الآلات و هي الجزئيات و ذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصه بها فتدركها النفس و ذلك لأن الإدراك حضور صوره المدرك فيما به يدرك و لأنها تدرك الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسه فى آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسه بل آلتها عن محسوسها الخاص و جب انفعال آله كل حاسه عن محسوسها

الخاص بها و تكيفها بذلك المحسوس إلا- أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها- يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة و الشامه و اللامسه.

و منها ما لا يكون كذلك كالبصره و السامعه و لهذا فإن الإنسان يدرك لذه الحلو فى الفم و لذه الرائحه الطيبه فى الشم و لذه النعومه فى آله اللمس- و لا- يدرك لذه الصور الحسنه فى الجليديه و لا- فى ملتقى العصبين و لا- لذه الصوت فى العصبه المستفرشه و إن كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعه و المبصره لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زمانى و انفعال آلات البعض آنى فالأول كاللامسه و الذائقه و الشامه و أما الثانى فكالسامعه و الباصره اللهم إلا على طريق الندره كما إذا نظرنا إلى ضوء قوى أو خضره شديده و حدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء و الخضره فى الجليديه- و كذا فى آله السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد فى أذنى.

فمراد الشيخ أن آله الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس و تلتذ أو تتألم و آله الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها و لا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.

هذا ما قالوه و هو كلام رخو سخي لا شراك الحواس فى كون إدراكها آنيا- و أما أن بعضها آنى و بعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.

ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتى السمع و البصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقى بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموعات و المبصرات من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقى فإن الذائقه تلتذ من حيث تذوق و الشامه من حيث تشم و اللامسه من حيث تلمس و السبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذه الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها و لا يدرك لذه الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسه الأذن و العين بل المدرك لهما هو السامعه و الباصره و المتألم آله لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسه الأذن و اللون المودى فى لامسه العين.

و أما آله السمع و البصر فلا- يتألم منهما لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبنى على أن الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسه العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون المودى هو لامسه العين لا باصره العين و المدرك باصرتها لا اللامسه و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأننا لا- نسلم أنه إن كان ألما و لذه فى البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذه الحواس حيث ينفعل آلتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذى اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوه لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هى اللذه فهذا ما عندى فى هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازى

### أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسه يناسب تلك الحاسه و إدراك المناسب لذه



فيجب أن يكون لذه السمع و البصر بإدراك المسموع و المبصر كما أن لذه الثلاث البواقى بإدراك محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانيا فلأن الفرق الذى ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين - لا - يكون حيث ينفعل الآله و إدراكها للمحسوسات الثلاثه الباقيه يكون حيث ينفعل الآله على تقدير تسليمه لا مدخل له فى الفرق بين الموضوعين فى إثبات اللذه لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص فى وجود اللذه و عدمها للثنتين و كون محل الإدراك غير موضع الانفعال فى بعضها و عينه فى بعض آخر لو فرض تسليمه و صحته فأى مدخله لهما فى كون أحدهما منشأ لذه الحواس دون النفس و الثانى منشأ لذه النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا - تكيفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتى السمع و البصر قد تكيفا بمحسوسيهما و لا شبهه فى أن التكيف بصوره المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذه لا محاله لأنه إدراك الكمال و إدراك كل كمال لشيء كان لذه لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذى هو تكيفهما بكيفيتى ذينك المحسوسين لذه لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموع و المبصر من حيث يسمع و يبصر - بخلاف البواقى.

فإن قال السبب أن النفس تدرك لذه هذه الثلاث من حيث يتكيف الآله و لا يدرك لذه الآخرين حيث يتكيف الآله.

قلنا لا - نسلم ذلك و على فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا فى اللذه و عدمها فإن حيث و حيث لا مدخل له فيما نحن بصده إذ اللذه تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذه لها و إن كان للحس كانت اللذه له.

و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوه الباصره إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوه إدراك ما يناسبها و لا شبهه فى أن اللون و الضوء كمال للمشرف

و اللطيفه الجليديه مشفه و إدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب فى جواب المسيحى عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوه لمسيه و قوه بصريه لأن فى جرمها ما يكون من باب الملموسات و فيه أيضا ما يكون من باب الألوان و الأضواء و ما يدرك بالعين كذا اللون المفرط و كذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهه مبصره و جهه ملموسه فالإبصار بالبصره و اللمس باللامسه فلا تناقض لاختلاف الموضوعين و الإدراكين و المدركين.

و أما خامسا فالذى ذكره أخيرا فى إبطال الحق الذى اختاره المسيحى ليس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلك الحق و كلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحى لم يقدر على فهمه و حل الإشكال الوارد عليه و إنى لفضيت العجب من هؤلاء النحارير الثالثه أعنى المسيحى و الرازى و الشيرازى و غيرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له و البحث عنه و الحمد لله على ما من علينا من فضله و حكمته.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهويه من جوهر جسمانى تكيف بكيفيه مزاجيه من باب أوائل الملموسات و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسيه و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفيه المزاجيه نوعا أو شخصا و بعدمه و له فى هذه الكيفيه كمال و نفس و له قوه مدركه لهذه الكيفيه يسمى باللامسه و هى ساريه فى كل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسيه كالعين و الأذن و اللسان و الخيشوم أيضا داخله فيما يسرى فيه قوه اللمس كما هى داخله فيما يسرى تلك الكيفيه اللمسيه.

و لا شك أن اللذه هى إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراك ضده من حيث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شىء ما يكون كمالا و قوه له و كمال الشىء يجب أن يكون من نوعه و ضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمه كمال للقوه اللمسيه التى فى سائر الأعضاء فيكون لذه لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراك ضدها يكون ألما لها بالذات و للنفس بالواسطه فالملائم و المنافى للحيوان بما هو حيوان

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذه ألم للقه الحيوانيه اللمسيه التى لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفيه اللمسيه و قوه إدراكها اللمسي فى قوام بدن الحيوان الكيفيه الذوقيه التى بها و بقوه إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غايه نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التى يغتذى بها- فللقوه الذوقيه كمال ذوقى و بإزائه لذه ذوقيه و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجه كماليه من مدركات الشامه لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفه كثير احتياج فى القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخاريه فلأن الروح كمال الروح فيكون للقه الشامه باللطيفه التى فى الخيشوم لذه فى إدراك الروائح الطيبه و ألم فى إدراك الشمائم المنتنه الكريهه و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شىء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كفيه الضوء من الهيئات البعيده عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلمانى و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجه عن حقيقه الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذى هو أبعد الأ-عراض عن حقيقه جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى و لا- عضو من أعضائه ذا كفيه مبصره أو مسموعه حتى يكون حصول شىء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذه و إدراك ضده إدراكا للمنافى نعم إدراك المبصرات النوريه لذه و كمال للقه النفسانيه الباصره لا للعين و إدراك الأصوات الحسنه لذه و ملائم للقه النفسانيه السمعيه لا للأذن فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم و المنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافى للقوى الثلاثه الشميه و الذوقيه و اللمسيه فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجمله الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعه يهلك- و المطعوم يوما أو يومين يموت و المشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به و لا كذلك إذا بقى فى غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا- الحيوان الإنسانى لمكان نفسه التى هى من عالم الأنوار و عالم النسب الشريفه العديده فيلتذ عن رؤيه الأنوار و استماع النغمات الموزونه و يتألم عن الظلمات و الألوان الكدره الموحشه و أما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهه لامسه العين إذ لا- يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفيه حر شديد- أو برد شديد فى الصورتين يتضرر بها العين و كذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمه الهواء القارح للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسه أدركت الضوء و الصوت و لا- أن الباصره و أدركت الهواء الملموس أو السامعه لمست القارح من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافى للحواس التى هى قوى جسمانيه و آلاتها و محالها التى هى أجسام مركبه كثيفه هو من مدركات اللامسه و الذائقه و الشامه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فليست ملائمه و لا منافيه لمواضع إدراكاتهما- و لا لهما من حيث هما حالتان للعين و الأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات و آلام و لا تثبت لهاتين لذه و لا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندى فى هذا المقام و الله ولى الفضل و الإنعام

### فصل (٩) فى الصحه و المرض و هما من الكيفيات النفسانيه

أما الصحه فعرّفها الشيخ فى أول القانون بأنها ملكه أو حاله تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمه و ليست كلمه أو للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحه هو الكيفيه النفسانيه سواء كانت راسخه أو غير راسخه فلا يختص بالراسخه كما زعم البعض على ما قال الشيخ فى الشفاء إنها ملكه فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها

أفعاله الطبيعيه و غيرها سليمه غير مئوفه لخروج ما هو صحه بالاتفاق فليس هناك شك لا فى ذاتى و لا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك فى اندراج الصحه تحت الحال أو الملكه شك فى شىء من مقومات الصحه بل فى عوارضها لأن المخالفه بين الحال و الملكه إنما هى بعارض الرسوخ و عدمه على أنك قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحه الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحه النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمه غير سديد لأن الحال و الملكه إنما يكونان من الكيفيات النفسانيه أى المختصه بذوات الأنفس الحيوانيه على ما صرحوا به و على هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار.

اللهم أن يراد بالملكه و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفيه- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانيه و النباتيه و كلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر فى موضع آخر من القانون أن الصحه هيئه بها يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحه سليمه فمبنى على أن الصحه المبحوث عنها فى الطب هى صحه الإنسان و المراد بصحه الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفه بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى- فلا يكون تعريف صحه البدن و العضو بها تعريف الشىء بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحه فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكه أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعنى البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحه مبدأ فاعلى و الموضوع قابل و المعنى كيفيه يصدر عنها الأفعال الكائنه من الموضوع الحاصله فيه صحيحه سليمه.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطه بمنزله آله العله الفاعليه و المعنى ما يصدر

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوه النفسانيه آله غير مرضى فإن البدن بما هو بدن قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانيه لا- يصدر عنها أفعالها إلا بشركه موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومه بالموضوع و الماده فالمسخن مثلا هو النار و الناريه عله لكون النار مسخنه لغيرها فالمراد أن الصحه عله لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح فى عباره القانون فى التعريف الثانى و أوضح منه فى عباره الشفاء لأن اللام فى التعليل أوضح من الباء و هى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غايه الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئه مضاده للصحه أى ملكه أو حاله يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمه و ذكر فى موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقه و هو عدم لست أعنى من حيث هو مزاج أو ألم و هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكه و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصه عنده هيئه هى مبدأ سلامه الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئه و تحدث هيئه هى مبدأ الآفه فى الأفعال فإن جعل المرض عباره عن عدم الهيئه الأولى و زوالها فيبينهما تقابل العدم و الملكه و إن جعل عباره عن نفس الهيئه الثانيه فيبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقه فى أحدهما مجاز فى الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكه بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهره و هو العرف العامى لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجيه و الفرديه لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما فى غايه التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركه و المرض للصحه لكن قوله هيئه مضاده- ربما يشعر بأن المرض أيضا جودى كالصحه و لا خفاء فى أن بينهما غايه الخلاف- فجاز أن يجعلنا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفيه النفسانيه و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفرده ثلاثه- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا- شىء منها بداخل تحت الكيفيه النفسانيه المسماه بالحال و الملكه.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفيه الغريبه التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حراره كذا و كذا و هى من الكيفيات المحسوسه- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن يفعل.

و أما سوء التركيب فلأنه عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شىء منها داخلا تحت الحال و الملكه و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقوله برأسها و الشكل من الكيفيات المختصه بالكميات و الاتصاف من مقوله أن يفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمى لا يدخل تحت مقوله و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكه لم يدخل الصحه تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا- ما ذكره فى المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففى غايه السهوله و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحه و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفيه نفسانيه تحصل عند أحد هذه الأمور

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسه

### فصل (١٠) فى الواسطه بين الصحه و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم فى ثبوت الواسطه بين الصحه و المرض و ليس الخلاف فى ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحه و لا المرض كالعلم و القدره و الحيوه إلى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حاله و صفه لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض - بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفه دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذى رأى أن بين الصحه و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التى ينبغى أن تراعى فى حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه فى زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجبهه و الاعتبار واحده بعينها فإذا فرض كذلك و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطه فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينه فى زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال - التى يتم بذلك العضو و الأعضاء سليمه و أن لا يكون كذلك فهناك واسطه و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب - إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطه انتهى كلامه و هو قد اعتبر فى المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمه إما لكونه عباره عن عدم الصحه التى هى مبدأ سلامه جميع الأفعال أو عن هيئته لها يكون شىء من الأفعال



مؤفا و لا خفاء فى انتفاء الواسطه حينئذ.

و أما إذا اعتبر فى المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمه بأن يجعل عبارته عن هيئته يكون جميع أفعال العضو أعنى الطبيعى و الحيوانيه و النفسانيه مؤفوه فلا- خفاء فى ثبوت الواسطه بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض و إن اعتبرت آفئه جميع الأعضاء فثبوت الواسطه أظهر و على هذا يكون الاختلاف مبني على الاختلاف فى تفسير المرض.

و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات و يشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطه أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيره فى وقت واحد أو أوقات كثيره- بحيث يصدر عنها الأفعال سليمه و بالمرض أن لا يكون كذلك و من أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمه و بالمرض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مؤفوه و فى كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى أول القانون أنه لا يثبت الحاله الثانيه إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون و يشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجه و ذلك مثل اشتراط سلامه جميع الأفعال ليخرج صحه من يصدر عنه بعض الأفعال سليمه دون البعض و من كل عضو ليخرج صحه من بعض أعضائه صحيح دون البعض و فى كل وقت ليخرج صحه من يصح شتاء و يمرض صيفا و من غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحه المشايخ و الأطفال و الناقلين

### فصل (١١) فى الفرح و الغم و غيرهما

#### إشاره

قد يعرض للنفس كفيات تابعه لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من الأمور النافعه و الضاره.

#### فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى الملذ و الغم و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى داخل

البدن خوفا من مود واقع عليها [عليه].

### و منها الشهوه

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

### و منها الغضب

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

### و منها الفزع

و هو ما يتبعها حركه الروح (١) إلى الداخل خوفا من المودى واقعا كان أو متخيلا.

### و الحزن

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

### و منها الهم

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهه الظاهر و للشر المنتظر إلى جهه الداخل - فلذلك قيل إنه جهاد فكري.

### و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فرع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضره فينبسط ثانيا و هذه كلها إشاره إلى ما لكل واحد منها من الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحه عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذى فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلك باطل لأن كلا منها كيفيه نفسانيه إذا عرضت

يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس و هى لطيفه بخاريه.

---

١- هذا الروح إن كان تكونه فى الكبد سمى روحا طبيعيا و إن كان من القلب سمى روحا حيوانيا- و إن كان من الدماغ سمى روحا نفسانيا و الأول مطيه للقوى الطبيعیه و الثانى للقوى الحيوانیه و الثالث للقوى النفسانيه، إسماعيل ره

**و منها الحقد**

و هو كيفيه نفسانيه لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله و لا فى غايه العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورته المودى فى الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركه الانتقام و اشتغال النفس بالقوه المحركه يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورته أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهوله حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال فى الرغبه و الرهبه مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفرد النفس عن العسل إذا شبه بمره مقيئه و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهه بصور أجسام مستقدره و كذلك الشىء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزله الحاصل فلا- يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه العسر بل يكون فى محل الطبع فلأن المودى إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صورته الشوق إلى الانتقام فى النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشده و الفتور

**فصل (١٢) فى أسباب الفرح و الغم****اشاره**

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفه الظلمانيه و هو على طبقات متفاوتة فى اللطافه كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفسانى و الحيوانى و الطبيعى بحسب درجاته الثلاث فى اللطافه و جعله لللطافه و توسطه بين العقول و الأجسام الماديه مطيه للقوى النفسانيه تسرى بها فى الأعضاء الجسدانيه

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه فى الأعضاء البدنيه و ماده الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن ماده خلقه الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبه الروح إلى صفوه الأخلاط كنسبه الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صوره واحده مزاجيه يستعد بها لقبول الأحوال التى لم يستفد من العناصر كذلك الصفوه من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التى لم يستفد من البسائط.

ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهى عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهه تخصيص المواد و الأسباب الناشئه من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعده لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأوليه أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعه للانفعالات الخاصه بالروح الذى ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع فى اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوه و الاستعداد كما وقعت الإشارة إليه فى مباحث القوه و الفعل و فى غيرها أن القوه تكون بعينه و الاستعداد قريبا و أن القوه على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

**فبقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثة**

**إشاره**

كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

### الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم والكيف

أما فى الكم فهو أن يكون كثير المقدار و ذلك لأمرين.

أحدهما أن زياده الجوهر فى الكم يوجب زياده القوه فى الشده كما تبين فى الأصول الطبيعیه.

### و الثانى أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه

فى المبدأ و يبقى قسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعه و تضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط و أما فى الكيف فأن يكون معتدلا فى اللطافه و الغلظ و أن يكون شديد النورانيه و افره جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديده فهذه هى أسباب الاستعداد للذه و الفرح و اللذه كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح التى فى القلب إذا كانت كثيره المقدار معتدله فى المزاج ساطعه النورانيه كانت شديده الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلّه الروح كما للناقهين- و المنهوكين بالأمراض و المشايخ و أما غلظته كما للسوداويين و المشايخ فلا يبسط لكثافتها و أما رقتة كما للنساء و المنهوكين فلا يفي بالانبساط و أما ظلمته كما للسوداويين.

الثانى أمور خارجيه و هى كثيره- قال الشيخ فمنها قويه و منها ضعيفه و أيضا منها معروفه و منها غير معروفه و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا و كل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحه و الغامه ما كان منها قويا و ظاهرا فلا حاجه إلى ذكره و أما الأخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم و الدليل على إلذاذه إيحاش ضده و هو الإقامه فى الظلمه و مثل مشاهدته الشكل و الدليل على تفريجه غم الوحده.

و فى هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشىء على صفه كون ضده على ضد تلك الصفه فإن الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل أن هذه قضيه مشهوره و هى

باطله فى نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمه موحشه أن يكون تصرف الحس فى ضياء العالم لذيذا و مثل التمكّن من المراد فى الوقت و الاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل و كذا العزائم و الآمال و ذكر ما سلف و رجاء ما يستقبل و تحدث النفس بالأمانى و المحادثه و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفه حسن الإصغاء من المجاور و المساعدة و الخديعه و التلبيس و الغلبه فى أدنى شىء و غير ذلك.

و أما الأسباب العامه الخارجه فمقابلات هذه الأمور المذكوره و هى مثل تذكر الأخطار التى عرضت و الآلام التى قوسيت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف فى المستقبل و خصوصا من الواجب عن مفارقه هذه الدار الدنيا التى تصرف عنها قناعه العاقل بما لا بد منه و الفكر فى غيره من المهمات الأخرويه التى يجب السعى فيها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفكر العارض و القصور عن المراد و غير ذلك مما لا يحصى فهذه و أمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته فى السوادوى مما يعين ذلك بإيراد الأشباه و المحاكيات لما يوحش و يغم و إنما يقوى التخيل فى السوادوى ليس مزاج الروح الموضوعه فتخف حركتها و لإعراض العقل عن القوى الباطنه لفساد مزاج الروح التى فيها و اختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج و الكيفيه الرديه المظلمه.

### الثالث أن تكرر الفرح بعد النفس للفرح

و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذى ضد إذا تكرر فإن القوه عليه تشتد و كل قوه تشتد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متواليه استعداد لسرعه التسخن و كذا إذا أبرد و كذا إذا تخلخل و كذا إذا تكثف و القوى الباطنه تصير لها عند تكرر أفعالها و انفعالاتها ملكه قويه ما كان حالا و بمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشىء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشىء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

استعداد القوه عليه للقابل له فيزاد فى استعداد ضده الذى هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولى.

و أما التحقيق البرهانى فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس فى الجلاله بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائى و إن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعه فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقه البحث الطبيعى و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقويه القوه الطبيعىه.

و الثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفيه نفسانيه و النفس متصرفه فى الروح التى هى مطيه قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوى القوه الطبيعىه أمور ثلاثه.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثره توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركه و الانبساط للطف القوام و الثانى انجذاب ماده العاديه إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهه الغذاء و من شأن كل حركه بهذه الصفه أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجمله انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح و كذلك المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوه عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوه الطبيعىه.

و الثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحراره الغريزيه لشده الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلك أضرار ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من



الغامات إلا القوى و يعمل فيه المفرحات الضعيفه و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

### فصل (١٣) فى ضعف القلب و قوته و الفرق بين الأول و بين التوحش و كذا بين الثانى و بين النشاط

#### إشاره

و اعلم أن هاهنا حاله هى ضعف القلب و أخرى هى التوحش و ضيق الصدر و هما متشابهان و بينهما فرق و كذلك هاهنا حاله هى قوه القلب و أخرى هى النشاط و انشراح الصدر و هما أيضا متشابهان و بينهما فرق و يشكل الفرق بينهما لتلازمهما فى أكثر الأمر- و لأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان و الثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان و بين طرفى كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه-

#### أما الأول

فليس بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزانا و لا بالعكس و أيضا ليس كل قوى القلب مفراحا و بالعكس.

#### و أما الثانى

فلأذن الحدود متخالفه و ذلك لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهه قلبه احتمالاه و ضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهه قلبه احتمالاه و المخوف هو المودى البدنى و الموحش هو المودى النفسانى.

#### و أما الثالث

فلأذن اللوازم النفسانيه مختلفه فضعف القلب يحرك إلى الهرب و التوحش و ضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع و المقاومه و يرغب كثيرا فى ضد الهرب و هو البطش و لذلك فإن القوه كثيرا ما يفتقر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش و أيضا أن فى ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذى و انفعال بالتشوق إلى حركه المباعده و فى ضيق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذى فقط و ليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا و ربما اختار المقاومه و البطش.

## و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنيه متخالفه لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول المودى الذى يخصه خمود من الحراره الغريزيه و استيلاء من البروده و ضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المودى الذى يخصه اشتعال من الحراره الغريزيه.

## و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعداديه متخالفه فإن ضعف القلب قد يتبع لا محاله رقه الروح بإفراط و برد المزاج و ضيق الصدر قد يتبع كثافه الروح و سخونه مزاجه

### فصل (١٤) فى سبب عروض هذه العوارض البدنيه لأجل تكييف النفس بتلك الكيفيات النفسانيه

اعلم أن العوالم متطابقه و النشأه متحاكيه كل ما يعرض فى أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه (١) و يحاكيه فى عالم آخر و هكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فكما سنح فى النفس كيفيه نفسانيه يتعدى أثر منه إلى الروح و بواسطه ينزل فى البدن و كلما يسنح حاله جسمانيه للبدن يرتقى أثر منه بواسطه الروح إلى النفس فالنفس و البدن متحاذايان متحاكيان لعلاقه السببيه و المسببيه بينهما بوجه - و كما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالتها لاستحالتها و هكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفيه نفسانيه كاللذه سواء كانت عقليه أو خياليه مثلا و هو كما علمت صورته كماله علميه أو خياليه يطرأ بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

١- و السرفيه أن الوجود حقيقه واحده ذات نشأت متفاوته بالكمال و النقص فالكمال حكاية للنقص بنحو الكمال و الناقص حكاية للكمال بنحو النقص لأن ذلك قيل إن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعه فافهم إسماعيل ره

و ظهور للدم الصافى و احمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث فى البدن انقباض فى الوجه و اصفرار فى الوجه و هكذا القياس فى سائر الكيفيات النفسانية و العوارض البدنيه و كما أن الروح مطيه للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تاره إلى الخارج و تاره إلى الداخل و ذلك إما دفعه و إما قليلا قليلا و الحركه إلى الخارج قد يكون للذه و النشاط و قد يكون للغضب و قد يكون للرجاء و التوقع و ما يجرى مجراه و الحركه إلى الداخل قد يكون للألم و الحزن و قد يكون للخوف و الهرب و الفكر و ما يجرى مجراه.

ثم الحركات الخارجيه و الداخليه متفاوتة فى الزمان كالسرعه و البطء و فى الكم كالانبساط و الانقباض و فى الكيف كاشتداد الحراره و الحمرة فى الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركه فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفيه النفسانية الباعثه إياها و ضعفها ففى الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذى هو الدم إلى الخارج دفعه.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه و فى الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا و فى الفرح المفرط و إن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكليه و كذا الحال فى الحركه إلى الداخل ففى الفزع الشديد دفعه و فى الحزن قليلا- قليلا و فيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس و قد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين فى وقت واحد إذا كانت الكيفيه النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان و مثل الخجل فإنه ينقبض أولا- إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج و يحمر اللون

## فصل (١٥) فى مناسبه ما بين شىء من تلك الكيفيات النفسانيه و بين الدم الذى هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

### اشاره

قال الشيخ الدم الكثير الصافى إن كان معتدل القوام و المزاج أعد للفرح- لكثره ما يتولد منه من الروح الساطع و أما إن كان كثيرا و صافيا و معتدل القوام- لكنه زائد فى السخونه أعد للغضب لكثره اشتعاله و سرعه حركته فأما إن كان الدم كثيرا و صافيا لكنه رقيق القوام بارد مائى أعد للجبن و لضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركه إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده و رطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح و الغضب و يكون لرقته سهل التحلل و لبرده قليل التوليد و الدم الكدر الغليظ الزائد فى الحراره يعد للغم و الغضب الثابت الذى لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر و أما الغضب فسرعه اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنه كثيف إذا تسخن لم يبرد بسرعه.

و أما غضب الدم الصفراوى الرقيق فيكون أسرع هيجانا و أسرع انحلالا لأن الروح المتولده عن ذلك الدم أشد حراره و هو مع ذلك غير كثيف و إذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا و الدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا فى الحراره و هو فى النوادر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوى القلب و يكون غضبه أقل لأن المفراحيه تكسر من الغضب و المحزانيه تعد للغضب لأن الغضب حركه إلى الدفع و المفراحيه مناسبه للذه و اللذه يكون الحركه فيها نحو الجذب- و هذا الإنسان يكون غضبه فى الأمور عظيما و يكون شديدا لتسخن روحه و لذلك بعينه قليل الخوف و الدم الغليظ الغير الكدر الزائد فى البروده يكون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا يشتد غضبه و يكون جنبه إلى حد و يكون بليدا فى كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه و الدم الغليظ الكدر و الزائد فى البروده يكون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب إلا فى أمر عظيم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكلة فى سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقيق القوام و يكون حقودا.

### قال الشيخ فى سبب شدة الفرح فى شارب الخمر و شدة الغم فى السوداوى

#### أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدله فى الرقه و الغلظ شديده النورانيه و ذلك هو السبب الأول و سببته للفرح أن الروح إذا كانت كثيره معتدله ساطعه يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشىء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها و لهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- و ليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

#### و السبب الثانى

أن تلك الأرواح يكون الدماغيه منها شديده الرطب و شديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبه المضطربه فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحانى و لا اضطرابها لا- يذعن للتشكيل الروحانى و حينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله فى الحركات الفكرية فيعرض القوه العقلية عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها و يسكن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغوله بما يرد عليها- من الأسباب الخارجيه و لذلك تأثرها من الأسباب النافعه فى اللذه أكثر من تأثرها من الأسباب النافعه فى الجميل و من النافعه فى الحال أكثر من النافعه فى المستقبل و من الذى بحسب الظن أكثر من الذى بحسب العقل.

#### و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه و لذلك فإن العقل إذا استصغت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما فى العلوم الهندسيه و إذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبله- و الجميله و العقلية فى نفس الشارب و استولى عليه تأثير المفرحات اللذيذه و العاجله

و الحسيه و لأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبى فيظن أنه يفرح بلا سبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثه.

أحدها استكمال جوهر روحه فى الكم و الكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التى ربما يكون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخيله و تفكره فى المحسوسات الخارجة التى هى أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه و يقوى نشاطه.

أقول هذه الأمور المذكوره إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب و أما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهيه سيما و قد نص على تحريمه و تقيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأه الثانيه و كماله العقلى إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأه و رجوعه عنها إلى جوار الله و عالم ملكوته و ذلك بمطالعه العقليات الدائمت و الابتهاج بها دون الحسيات الدائرات و التلذذ بها.

و أما الثانى فهو غم السوداوى فلأن حاله بالضد من ذلك و الأسباب فى حقه أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفيه فينفعل من الأسباب المؤذيه و الغامه لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا فى الأمور البعيده المستقبليه لأن روحه التى فى البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيد السوءاء من اليبس.

ثم إنه لقوه تخيله تصور الأشباه و المحاكيات للأمور الموحشه و الغامه فكأنه يشاهدها قائمه فى الخارج واقعه عليه فيكثر غمه و أكثر ما فى هذه الفصول إنما نقلناها عن مقاله التى جمعها الشيخ فى الأدويه القليه.

و هذه المسائل و إن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله و لكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات النفسانيه و أحوالها و عوارضها و ما يطابقها و ما يوازئها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

### القسم الرابع فى الكيفيات المختصه بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

#### الأول فى معرفه حقيقه هذا النوع

و هى أنه كيفيه تعرض أولا للكميه و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل و هى تعرض أولا للجسم الطبيعى فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقه قيل الأمور العارضه لكميه- منها ما هى عارضه لها بما هى هى و منها ما هى عارضه بما هى كميته لشيء مخصوص- كالفطوسه و هى التعيير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و فى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكميته عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانيه فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعداديه و اللا استعداديه فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها ماده المنفعله بتوسط صوره توجبها و أما المحسوسه فهى أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل فلا بد أن يكون المختصه بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا فى أمرين أحدهما الخلقه أنها من أى الكيفيات فأقول الخلقه يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقه لأنها ملتئمته من أمرين من الشكل و هو من الكيفيه المختصه بالمقدار و من اللون و هو من الكيفيه المحسوسه و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذا ن توجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقه الواحده داخله تحت

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهه ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

### و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعة

فى المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطه تامه و الزاويه و هى ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطه أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهى بنقطه أو يتلاقى عند نقطه إحاطه غير تامه.

الثانى ما ليس بشكل و لا زاويه مثل الاستقامه و الاستداره.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقه و هى ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

الرابع الكيفيات العارضه للعدد مثل الزوجيه و الفرديه و التربيع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمه التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال فى أن الشكل من الكيف و ليس من الوضع و رابعها حال الزاويه أنها فى أى مقوله هى واقعه و خامسها حال الخلقه و أنها كيف و وقوعها فى جنس واحد- من أنواع القائلين به و سادسها حال ما يجرى مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجمله.

أما البحث عن المعرفه فقد أشرنا إليه فيدخل فى التعريف الشكل و الاستقامه و الانحناء و التسطیح و التحديد و التكعيب و التقعير و الزوجيه و الفرديه و أما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه و كذا أشرنا إلى وجه الدفع فى انتقاض التعريف بالخلقه- من أنها ليست ذات وحده حقيقيه و كل مركب ليس ذا وحده حقيقيه فلا بأس باندرجاه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و إلا لزم كون الخلقه بالذات من هذا النوع و إن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التى تعرض للكيميه منها ما يعرض للكيميه نفسها لا بشرط أنها



كميه لشيء و منها ما يعرض للكميه في نفسها بشرط أنها كميّه لشيء فيكون الكميّه هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فيليس إذا كان لا يعرض له أمر- إلا و هو كميّه شيء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكميّه يعرض له الأمر عند ما يكون في شيء و قولنا إن الكميّه إنما يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان إلا و هي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن و بتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن و بتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.

و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقه تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح و هذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح و لكن عند كونه نهايه لجسم ما طبيعي و هذا الشيء هو اللون فإذن الخلقه تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

و قد عرفت ما فيه و أما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول

### المقاله الأولى في الاستقامه و الاستداره و فيه فصول

#### فصل (١) في حقيقتهما

قد عرفت استقامه الخط بكونه بحيث أي نقطه فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع و بعضها أخفض و هذا التعريف منسوب إلى أقليدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطه

المفروضه أو الموجوده على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتي ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهي و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذى يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شىء فربما ينطبق عليه فى بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين فى جهه واحده دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما فى غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذى إذا ثبت نهايته و أدير لم يتغير وضعه - يعنى أنه إذا قتل لم يتغير وضعه و أما القوس فعند القتل يتغير الجهه المحدبه إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه فى مقابله إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشه فى كل منها مدفوعه بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جاريه فى السطح المستوى

## فصل (٢) فى معرفه الدائره و إثبات وجودها

### إشاره

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التى فى الكميات بعضها عارضه للمنفع و بعضها للممتصل أما التى للمنفصل فبعضها معلومه الوجود بالضروره لا- يحتاج إلى حجه كالزوجيه و الفرديه و غير ذلك و بعضها نظريه يبرهن عليه فى صناعه الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضا و أما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بيئا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقي كما فى القياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة فى

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائره و تسليم وجودها فإن المثلث الذى هو أول أشكالها المسطحه يصح وجوده إن صحت الدائره و كذا المربع و الخمس و سائر الأشكال المسطحه و المجسمه.

### و أما الكره

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائره فى دائره و الأسطوانى إذا حركت دائره حركه يلزم فيها مركزها فى أول الوضع لزوما على الاستقامه و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاويه على أحد ضلعى القائمه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائره و دائرا بالضلع الثانى على محيط الدائره.

### أما تعريف الدائره

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إليه متساويه و تقييد النقطه بالدخول غير لازم فى التعريف فإنه لو قيل الدائره سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطه كل الخطوط الخارجه منها إليه متساويه لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك فى وجود الخط المستقيم و أما الدائره فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذى لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء فى إثبات الدائره حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما فى ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة و الأخرى متحركه حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذى بدت منه فإنه يحدث دائره لأن ما رسمته النقطه مسافه لا عرض لها فهى إذن خط مستدير و الأبعاد فى جميع الجوانب من النقطه الثابته إلى ذلك المستدير متساويه لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائره.

و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعه كما ستعرفه هى كرات و إذا قطعت الكره بسطح مستو حدث لا محاله دائره.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلًا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخرى فلا شك أن الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطه منه نقطه من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطه التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائره و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركه هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطه فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائره فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالأخرى- و مركز الجميع هي النقطه المحدوده بين القسم الصاعد و الهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالى لثقله يحرك إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهه بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهه حركه العالى- كان ذلك لثقل العالى و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائره بل الدوائر و إذا ثبت الدائره ثبت المثلثات و القائم الزاويه و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكره فمن الدائر كما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاويه و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المكعب فمن المربع و أما الأسطوانه فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائره ثبت المنحنى أيضا و ذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانه بسطح محارف غير مواز للقاعده و لا قائم عليها و قد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائره على طريقتهم و إذا ثبت الدائره على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامه الحجج الهندسيه عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصميه في كثير من المقادير و لا يمكن تلك النسبه في العدد مطلقا و بإلزامهم قسمه الخط على أى وجه أريد مثل أن يكون بحيث

ضرب مجموعه فى أحد قسميه كمربع القسم الآخر و لا يمكن تلك فى كل عدد بل فى بعض الأعداد إلى غير ذلك

### فصل (٣) فى أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفيه بأى معنى يكون فصلا للكميه

#### أما [المطلب] الأول

فنعول لا شبهه فى أن بين أفراد المستقيم و المستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجيه أو بالفصول الذاتيه لكن الأول باطل و ذلك لأن الموصوف بالاستقامه أعنى الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاءه و زوال وصف الاستقامه- و جريان وصف الانحناء عليه أو لا- يجوز إذ لا- واسطه بينهما لا- جائز أن يبقى الخط بعينه فى الحالين جميعا و ذلك لأن الخط نهايه السطح و عارضه كما أن السطح نهايه الجسم و عارضه و لا- يمكن أن يتغير حال النهايه إلا- و يتغير حال ذى النهايه فما لم يتغير حال السطح فى انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامه إلى الاستداره أو بالعكس و ما لم يتغير حال الجسم فى انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح فإن الكرى من الجسم غير المكعب و الدائره من السطح غير المربع و إذا صار المعروف معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامه فعلم أن الاستقامه إما فصله أو لازم فصله و كذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامه أو إلى استداره أخرى مع بقاءه بعينه.

فعلم أن الاستداره و كذا أفرادها المتخالفه فى شدة التقويس و ضعفها فصول ذاتيه أو لوازمها فالدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع و على هذا القياس أحوال السطوح فى استوائها و تحديباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنقات فمحيطات الكرات المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح و كذا المستوى من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط و القسمه فى المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا- يجوز أن يكون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا- الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعليمى الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.

### و أما المطلب الثانى

فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهوله الأسمى إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهيه الفصل غير ماهيه الجنس بل الفصول بالحقيقه هى وجودات مخصوصه يلزمها ماهيه الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايره بينهما من جهة التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصى و الماهيه النوعيه.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازماً مشتركاً هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسميه له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمي باسمه لما مر فى صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصه مجهوله الأسمى و إنما الأسمى للمعاني الذهنيه و الكليات المعقوله فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامه و الاستداره و الكرويه و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتيه بالحقيقه للكم المتصل و كذا الزوجيه و الفرديه و التشارك و التباين و المجذوريه و الأصميه ليست بفصول بالحقيقه للكم المنفصل بل إنما هى لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهيه واحده تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

### تفريع.

الدوائر المختلفه بالصغر و الكبر مختلفه لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه في الحالين - فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيه النوعيه فما قاله المهندسون إن وتر الزاويه القائمه من كل دائره هو ربع الدور و مقداره تسعون درجه و كذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجه و هو وتر نصف القائمه من القسى ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متساويه بل يلزم أن تكون متشابهه لاتحادها في الزاويه التي هي أوتارها أو في النسبه إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسى ليس في الماهيه و لوازمها بل في أمر خارج فهي ليست متماثله بل متشابهه أو متناسبه و كذا الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتناسبه من القسى

### فصل (٤) في أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين

و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامه و الاستداره ليس واحدا بالعدد كما عرفت و وحده الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين و الوجه الآخر أن بين المتضادين غايه التخالف فالمستقيم و إن كان في غايه التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غايه التخالف عن المستقيم و أحد الشئيين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامه مضادا لمطلق الاستداره لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و ليس الأمر هاهنا كذلك - فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير و ترا لقسى غير متناهيه لا تشابه بين اثنين منها و ليس فيها ما هو على غايه البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن شىء منها ضدا له و إذا لم يكن شىء من تلك القسى ضدا للوتر - فلم يكن الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكرره في الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون في غايه الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

### فصل (٥) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله

قالوا لا يمكن المساواه بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسى المتحدده الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تاره بعدم تسليم ذلك كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفه و تاره بتسليم مطلق الزيادة و النقصان دون تجويز المساواه- كما يعلم يقينا أن كل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من زاويه حادثه عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاويه تحدث بين قطر الدائره و محيطه لكن يستحيل أن يقع المساواه بين مستقيمه الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زياده و لما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائره و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاه بينهما في كل آن لا يمكن إلا بنقطه لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكره المدحرجه على سطح مستو فإن



كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواه و المفاضله و لذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شىء شينا آخر لا- يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوه القريبه من الفعل معتبر فى المفاضله و ذلك متنف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا فى الماهيه للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثله بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية [الفصليه] من الاستقامه و الاستداره أعنى المقدار الخطى المنقسم فى جهه واحده فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خياليه- للوهم أن يجردها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقاءه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطيه و السطحيه و الجسميه لشده إبهامه الجنسى.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبه بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فى الوجود الزمانى أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا فى الوجود الدفعى.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

## المقاله الثانيه فى الشكل و فيه فصول

### فصل (١) فى تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذى يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحا و أما النقطه فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئه الحاصله للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا و لا الخط

باعتباره و إن كانت إحاطتهما بالخط تامه لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطه تامه أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائره و الكره و أما كونه حدودا متعدده فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائره و نصف الكره إذا كانت الحدود مختلفه.

فإذا تقرر ذلك فنقول فى كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثانى حده أو حدوده و الثالث الهيئه الحاصله فيه.

فالمربع مثلا حقيقه ملتئمته من سطح و حدود أربعه و هيئه مخصوصه يسمى بالتربيع و هى مغايره لذلك السطح و الحدود و لذلك لا يحمل عليه و عليها و لا شىء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعه و لا العكس و لا التربيع هو السطح و لا العكس لأن المربع عباره عن سطح يوصف بكذا و كذا و لا شك أن السطح و إن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدوده ليست من باب الكيف و لا يجوز أن يكون المركب من المقدار و الهيئه المخصوصه من باب الكيف و إن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهيه واحده تحت مقولتين أو جنسين متباينين و قد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتيه لأنواع المقادير و الأعداد ليست هذه الكيفيات بل هى أمور مجهوله تعرف بهذه اللوازم و لا استحاله فى كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى فى الوجود فإذا قد وضح أن الذى يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئه العارضه فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكوره فى الأشكال غير محققه للأمور التى هى من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون و كذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائره أعظم منها و الذى فى الدائره أصغر منها و أن الزاويه القائمه فى المثلث المتساوى الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منها نصفها وإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشىء الذى يحيط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار كم بالذات و الشكل كيف و الكيف

ليس بكم فإن المربع غير التربع و المدور غير التدوير.

أقول بقى هاهنا شىء آخر و هو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد و قد يعنى به شىء آخر هو واحد و كذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقوله أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف و قد يعنى به شىء آخر هو ذو إضافه- كذات الأب الموصوفه بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شىء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض و يعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل و المشكل فرق و أيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما فى التخيل لا- يحتاج فى كونه مثلثا إلى كيفية عارضه له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثليث أى ما به يكون الشىء مثلثا.

و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعانى المصدريه الانتزاعيه فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافيه العقلية كالشيئيه و الجوهرية و أمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدوده فهى إشكال و مشكلات كما وصفنا و أما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعیه المأخوذ مفهومه من حاله انفعاليه تعرض للجسم الطبيعى من جهه مقداره.

هذا ما تيسر لنا فى تحقيق هذا المقام و هو ثانى تلك الأبحاث المشكله لكننا نقول يشبهه أمر هذه الهيئه الشكليه بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسه المذكوره فى صدر الكلام فى هذا النوع فلتتكم فيه

## فصل (٢) فى أن الهيئه المذكوره هل هى من الكيف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بين الشكل و الوضع فلأن الشكل هيئه (١) حاصله

١- و لو قيل فى وجه الاشتباه إن الشكل هيئه للشىء باعتبار نسبته إلى الخارج و هو الحد الواحد أو الحدود المحيط أو المحيطه به و الوضع هو الهيئه للشىء بسبب نسبته إلى الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ما سبب ذكر المصنف قدس سره فى بيان الغلط من الوجه الأول و الثانى و كان وجه الغلط هو الثالث و عليك بالتأمل الصادق فتأمل، إسماعيل ره

فى المقدار أو المتقدر من جهه إحاطه حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئه الحاصله للشىء بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض و لا شك أن التربع مثلا هيئه حاصله للشىء بسبب نسبه أطرافه و حدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهه اشتراك الاسم فى معانى الوضع فيقال وضع لحصول الشىء فى موضعه و هذا هو نفس مقوله الأين و يقال لكون الشىء مجاورا لشىء من جهه مخصوصه كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط و هذا المعنى نوع من مقوله المضاف بل هو نفس المجاوره(١) و لا- شك أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و يقال وضع للهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات بسبب حصول الوضع الإضافى لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاءه على إضافى ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئه و هى الوضع.

فهذا المعنى هو المقوله فالمجاوره المخصوصه صفه للأجزاء من باب الإضافة- و الوضع صفه للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفه للجالس ب كله و المجاوره المخصوصه بين كل عضو منه و عضو آخر هى صفه للأعضاء و مع ذلك لا بد أن يكون لها نسبه إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقيه الأجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبه بينها و بين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء و إنما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقوله الخاصه و ليس كذلك بل من

١- أى هو مضاف حقيقى لا مضاف مشهورى، إسماعيل ره

المضاف و الذى من المقوله هو وضع أجزاء الشىء عند شىء خارج أو مابين لا وضع أجزائه فى نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشىء إذا كان متعلقا بمقوله فهو منها و ليس كذلك فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط و ليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع و إن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا فى مقوله الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا- يوجب تصور غيره و هيئه التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلك الهيئه لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التى لا يعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هذه الكيفيه أعنى الشكل ليس أن تصورها مما يتضمن تصور غيرها و إن كان تصورها بسبب تصور غيرها و بين المعنيين فرق فإن الشكل هيئه تحصل للشىء بسبب هيئه نسبيه تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئه النسبيه بل الشكل صفه قاره- و ما بين الحدود إضافات كالميمينه و الميسريه و الفوقيه و التحتيه و غيرها من صفات المجاوره.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقوله بل بالوضع الذى من الإضافه على وجه السببيه لا الدخول.

ثم إن الدائره لا- يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحددها هيئه خاصه فى الانحناء و أما هيئه محيط الدائره و محيط الكره و أمثالها فهى هيئات بسيطه من هذا الباب و إن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم فى التعريف.

و قيل الشكل هيئه تحصل للمقدار من جهه كونه محدودا بحد أو من جهه كونه حدا للمحدود

### فصل (٣) فى حال الزاويه و أنها من أى مقوله هى و هو البحث الرابع

#### أما الفرق بينها و بين الشكل

فبأن الزاويه إنما هى زاويه لأجل كون المقدار

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشئ الذى يحيط به حدان متلاقيان بنقطه سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا و لو مدا فى الوهم إلى غير النهايه فإن التقيا فيكون كمحيطى الإهليلجى و الهلالى و النعلى و غير ذلك.

### فالسطح الذى لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الهيئه زاويه و الذى يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان فى الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الهيئه شكل فإن لم يعتبر كون السطح و إن أحيط به فى جميع الجوانب الإحاله من جهه حديه الملتقيين بنقطه واحده كان بهذا الاعتبار زاويه و بالاعتبار المذكور شكلا فالنظر فى السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطه غير النظر فيه بكونه محدودا فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائره أو بخطين كمنصفها و كالإهليلجى.

فالأول اعتبار الزاويه و الثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد و المقدار نظير المقدار و الهيئه نظير الهيئه فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاويه كان المراد السطح ذا الزاويه.

و كذا إذا قيل منصفه أو مضعفه أو عظمى أو صغرى و كذا الكلام فى الزوايا المجسمه بحسب الاعتبارات المذكوره فإذا يمكن أن يظن أحد أن الخلاف فى أن الزاويه كم أو كيف بعينه الخلاف فى كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحى المهندسين و غيرهم لو لا شئ يمنع عن ذلك و هو أن ذا الزاويه المسطحه لا ينقسم إلا فى جهه واحده و هى الجهه التى بين الضلعين المحيطين لا الجهه الأخرى التى بين الرأس و القاعده.

و كذا المجسمه لا تنقسم إلا فى جهتين دون الثالثه التى بين رأس المخروط و قاعدته فهذا مما يوجب الشك فى أمر الزاويه هل المسطحه منها هى عين السطح

و المجسمه عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

### و كذا الهيئه العارضه

هل عرضت للسطح فى المسطحه و للجسم فى المجسمه أو لغيرهما و لأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاويه جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و فى المجسمه بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركه النقطه و السطح من حركه الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرك فعل شىء بين الخط و السطح و كذلك بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذى بين الخطين سطح بالضروره لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذى عند تلاقى السطوح إلى نقطه تقبل القسمه إلى ثلاث جهات بالضروره فهو جسم بالضروره و إن كان سطح الزاويه من حيث هو ذو زاويه أو زاويه لا- يقبل الانقسام إلا- فى جهه و كذا قياس الجسم الذى هو ذو زاويه أو زاويه لا ينقسم إلا فى جهتين دون أخرى.

فالحق أن الزاويه المسطحه عند المهندس سطح محدود فى الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئه عارضه له و عند الطبيعى نفس تلك الهيئه العارضه للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا فى المجسمه فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث و هاهنا شىء آخر و هو أن الهيئه الحاصله للمقدار الجسمى باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى زاويه مجسمه أم لا.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء بالحرى أن يكون هاهنا معنى جامع للزاويه التى عن خطين و التى عن سطوح عند نقطه و التى عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحده ينتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك- فإن حصل اسم الزاويه لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاويه المجسمه عند النقطه لا لأنه زاويه إذ له من تلك الحثيه أن ينتهى حدوده

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهايه نقطه ثم إن أبى أحد هذا و جعل اسم الزاويه للمقدار من حيث هو منته إلى نقطه لم أناقشه فيه و صار معنى الزاويه أخص مما ذكرناه و خرج من جمله الزاويه و من جمله الشكل شى ء يعرض أيضا للمقادير من جهه الحدود

### فصل (٤) فى احتجاج كل من الفريقين فى أمر الزاويه أنها كم أو كيف

#### احتج القائل بأنها كم

لقبولها القسمة و قبولها المساواه و اللامساواه و هذا مشترك بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهما بأن فى أحدهما بالذات و فى الآخر بالعرض - فأصل قبول القسمة و المساواه و عدمها على الإجمال لا يكفى فى هذا المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنه قال كل زاويه فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مره أو مرات و لا شى ء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مره أو مرات فلا شى ء من الزاويه بمقدار.

بيان ذلك أن القائمه إذا ضوعفت مره واحده ارتفعت حقيقتها و إلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاويه تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاويه نوع من المقدار أو صنف منه و تضعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا - فإن الثلاثه مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثه بل سته فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عددا أ لا ترى أن القوس كنصف الدائره خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.

#### و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهه و اللامشابهه و ليس ذلك بسبب موضوعها الذى هو الكم فإذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا.



و أما قبولها المساواه و عدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشئ بصفه إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطة معروضه أو بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاويه بالمشابهه بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهه عليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاويه كوزان الشكل فى أن فيها مقدارا قابلا للقسمه و المساواه و اللامساواه و غيرها فى ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئه خاصه- تحصل لأجل تلاقى خطيه عند نقطه كما فى المسطحه مثلا و نفس تلك الهيئه العارضه.

فالأول أى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاويه.

و المعنى الثانى هو الزاويه عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاويه عند غيرهم و لا اشتباه فى هذه المعانى إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحاً لأجل كونه ذا هيئه مخصوصه فلما ذا لا يقبل الانقسام فى الجهتين كسائر السطوح المكيفه بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلك فنقول فى الفرق بين هذه الكيفيه و الكيفيه الانفعاليه بأن تلك الكيفيات تحل فى نفس المقدار بل فى ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمه- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأى قسمه وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التى تخص بالكم فإن حلولها فى الأكثر لأجل هيئات التناهى و الانقطاع و التناهى معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شئ ذى إضافه إليه و المقدار المأخوذ مع نهايه مخصوصه أو وحده خاصه لا يلزم أن يكون منقسماً بأجزاء متماثله مماثله للكل المأخوذ بتلك الحثيه كالدائره مثلا فإنها سطح معروض لوحده خاصه من جهه حده و نهايته و هو غير قابل للقسمه بأجزاء متماثله مماثله للكل

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأى وجه انقسم.

و أما قولك نصف دائره أو ثلث دائره فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنى نصف الدائره كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان و أريد به نصف ماده بما هي ماده- لا بما هي جنس و لا بما هي مقيده بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاويه فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئيه و الكليه فإن الكمال السارى فى أبعاض الشئ - لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصه الكل كالكل و ذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقين أخذاً من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهايه لأنها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال الحثيه المذكوره إلا فيما هو من ضرورات التجزئه بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاويه لعدم انحفاظ تلك الحثيه فيه و إنما ينقسم من جهه أخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاويه و نظير حال الزاويه فى قبول القسمة فى إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانه المستديره أو المضلعه و هي مقدار و جسم بلا شبهه لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطوانى أو شكلاً أسطوانياً قابل للقسمة فى جهه- ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئه إلا فى تلك القسمة دون غيرها- و إنه ولى الهدايه

### فصل (٥) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحاله فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعاً من مربع و لا عدد أشد زوجيه من عدد آخر و ذلك لأن كلما يقبل الأشدية فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد فى الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحراره

و البروده فى الانفعاليات و كالمصحاحيه و المراضيه فى القوه و اللاقوه و كالعلم و الجهل و السخاوه و البخل فى النفسانيات فىنسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض - انسلاخا من كيفيه منها و تلبسا بالأخرى و هذا دأب جميع الأضداد (١) التى بينها وسائل - التى ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطه كأنها محدوده كالعداله التى فى حاق الوسط بين إفراطين و العفه التى هى متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئيه و اعتبرت فى الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فقليل عداله زيد أشد من عداله عمرو و إن كانت العداله بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد و الأنقص.

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفيه التى تختص بالكم فهى من الأمور التى لا أشديه و لا أضعفيه لها فلا أضداد لها كالمربع و الخمس و غير ذلك فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزيد و الأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالماده لا بصوره التريبع و لم يتيسر زياده الماده مع اتحاد التريبع الحقيقى بل تشكلا شبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له فيكون تريبع أصح من تريبع آخر لكونه تريعا حسيا لا حقيقيا كالعداله فى زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقه فيقال فلان عدل من فلان.

و أما كون حراره أشد من حراره أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقه و ليس حال الحرارتين فى أن أحدهما أشد - كحال التريبعين فى أن أحدهما أصح تريعا بل ذلك بحسب الحقيقه و هذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقيقه.

١- حاصل الكلام أن الضدين يجب أن يتواردا على موضوع واحد شخصى و لا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقاؤه بعينه مع تبدل بعضها إلى بعض و كذا الأشد و الأضعف يجب أن يكون موضوعهما بحيث يمكن أن يزول عنه الأشد و يتلبس بالأضعف مثلا - مع بقائه بعينه و هذا لا يمكن فى موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الأشد و الأضعف و ليس فيه إرشاد فتدبر، إسماعيل ره

و قد علمت أن الاستقامه و الاستداره لا- يقبل التضاد و كذا التحديب و التعجير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقاءه في الحالين فسقط ظن من توهم أن في الأمور السماويه تضادا لأجل ما فيها من التقيب و التعجير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجيه و الفرديه فيتوهم في ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين (١) و إن سميا باسمين محصلين لا يكفى في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضديه فإن فهم للفرديه معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصه ما ذكره الشيخ فى هذا المقام

### المقاله الثالثه فى حال الخلقه و كيفيات الأعداد و فيه فصول

#### فصل (١) فى حال الخلقه و هو البحث الخامس

إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحده الوجود معتبره فى جميع الحقائق فى

١- يعنى أن الضدين يجب أن يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه- و لا- يجتمعان فيه من جهه واحده و الزوجيه و الفرديه ليستا كذلك لأن الفرديه عدميه و على تقدير كونها وجوديه لا يتعاقب مع الزوجيه على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الأول فتأمل، إسماعيل ره

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحده النوعيه و فى الأشخاص الشخصيه و إلا فلم يكن شىء من التقسيمات منحصرًا عقلا في أقسامه كالكلمه إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصره فى الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم أنواع غير متناهيه فى الكلمه بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إن الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعيه على حده بلغت الأنواع إلى حد اللانهايه- لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعى يلجئنا إلى القول بكون الخلقه كيفيه وحدانيه أو حقيقه واحده و إن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا أو غير محصل.

و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفيه أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسبين لوجود الخلقه لا المقومين لماهيته- فالحسن و القبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن و القبح الحاصلين للخلقه- فلما حصل للخلقه خاصه لم يحصل لواحد منهما و لا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئه مخصوصه عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئه منفرده سميت بالخلقه- موصوفه بالحسن و القبح بالمعنى المغاير لما فى كل واحد من اللون و الشكل من حسنهما و قبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقه ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون و حسن الشكل و كذا القبح و هذا محل تأمل و ليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

## فصل (٢) فى أنه هل يجوز تركيب فى الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض (١) تركيب

١- يعنى أن الأعراض يكون لها من العلل الأربع عله الوجود و هى العله الفاعليه و العله الغائيه دون عله القوام و هى العله الماديه و الصوريه أو الجنس و الفصل و الفرق بين الجنس و ماده و كذا الفصل و الصوره إنما يكون بمحض الاعتبار فما لا ماده له لا جنس له و كذا ما لا صور له لا فصل له و الأعراض ليس لها ماده و لا صوره فليس لها أجناس و فصول بل هى بسائط خارجيه يمكن للعقل تحليلها إلى عام يسمى بالجنس و خاص يسمى بالفصل. و قيل لا يلزم أن يكون مأخذ الجنس و الفصل الماده و الصوره الخارجيتان بل يكفى لأخذهما الماده و الصوره العقليتان و يجوز التركيب فى الأعراض من الماده و الصوره العقليتين فيكون لها أجناس و فصول و هذا التركيب لا ينافى البساطه الخارجيه و الحق أن مراد المشهور نفي الماده و الصوره الخارجيتين إذ لا ريب أن للأعراض أجناسا و فصولا و عوالى أجناسها منحصره فى تسعه كما هو المشهور، إسماعيل ره

من جنس و فصل تجويزهم فى الجواهر و لأجل ذلك استشكلوا حال الخلقه فى أن يكون نوعا واحدا من الكيفيات.

و الشيخ أجاب عنهم بأننا لا نمنع أن يكون أعراض مركبه من أعراض كيف و العشره عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسسه و خمسسه و المربع عرض و هو ملتئم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعه بل نعى أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعه جنسها و ما يناسب طبيعه فصلها و إن لم يكن أحدهما طبيعه الجنس و الآخر طبيعه الفصل و الأعراض لا يوجد فيها ذلك و إن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و فى كلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح فى الإلهيات أن العدد كالعشره ليس مركبا من الأعداد كالخمسسه و الخمسه للعشره و لا الأربعه و الستة و لا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهيه العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفه الوحده لأنها عين الكثره فاختلاف أنواعها بمجرد زياده الكثره و نقصها فلأجل ذلك لا تماميه لأنواعها.

و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئه العارضه أو الذى رامه المهندسون فهى ماهيه

بسيطه بحسب الخارج و إن كان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعة و النقاط ليست أجزاء لحقيقه المربع أو التربيع و إلا- لزم تركيب حقيقه واحده من أجناس مختلفه و هو محال كما أفاده هو و غيره من الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكوره من الشرائط الخارجيه دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعيه إلى قاعده وضعناها لتعرف حال الشئ الصوري في أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعده.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا و الآخر صفه- كالمرجع الذى يعنى به سطح ذو هيئه فإن السطح هو الموصوف و الهيئه عارضه له فالجمله من مقوله الموصوف فإن السطح ذا الهيئه سطح لا هيئه و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولاً للشئ و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد فى طبعه- و يكون كحال الكتابه و الطول فلا- يكون للكتابه و الطول اجتماع يحصل منه جمله واحده فلا يستحق ذلك مقوله بل يدخل فى المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبه من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شئ من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقه المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعين خاص و ذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه فى الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزاءه و هكذا الأمر فى جميع الأشكال المسطحه و المجسمه الكثيره الأضلاع و غيرها فالمجسم الذى هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشئ باعتبار معنى يعمه و غيره و معنى يخصه كالأ-المعنيان في ذاته من حيث هي مصداق لهما و قد يؤخذ من أمور مكتنفه- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفايه في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومه بتلك الصورة و سترجع إلى زياده إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

### فصل (٣) في خواص الأعداد و كفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأثرماتيقى و المساحة و غيرها و الذي نختر أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجيه و الفرديه و العاديه و المعدوديه و الصمم و التشارك و القسمه و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد و الجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدما و بعضها كالقله و الكثره و إن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غايه التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد في تقوسه و انحناؤه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجيه أخرى أتم زوجيه كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعه إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجيه و الفرديه ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما



تحتهما من الأعداد المتخالفه الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا- مزيه للبعض على البعض فى نفس شىء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا- فى حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد فى جميع الأفراد و إذا كان كذلك لكننا لا- نعرف عددا إلا- و نعرف بالبدهه أنه زوج أو فرد و ليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين(١) و إلا- لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراد من الكلام فى مقوله الكيف و لو اهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاه لا تحصى

### الفن الثالث فى بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات

#### المقاله الأولى فى المضاف و فيه فصول

##### فصل (١) فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحث و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشىء الموجود كالإنسان مع صفه الوجود.

فالأول كالكلى المنطقى.

و الثانى كالكلى الطبيعى.

و الثالث كالكلى العقلى و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

---

١- لا- يخفى أن الذاتى إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتى له لو كان متصورا بالكنه- و على التفصيل و فى تحقق الشرطين فى موضوع النزاع تأمل فتدبر، إسماعيل ره

و المعقول الثانى كالنوع المنطقى و كذا حال الأبيض فى إطلاقه تاره على العارض - و تاره على المعروض و تاره على المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان فى هذه الأقسام الثلاثة.

ففى الأبيض و أشباهه كان العروض فى الخارج و الموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجى و القضية التى حكم فيها على شىء بأنه أبيض مثلا خارجيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شىء لشىء و اتصافه به فى الخارج و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الكلى و كذا الجزئى أو النوع أو الجنس أو ما يجرى مجراها - يكون العروض فى الذهن.

و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنى و القضية التى حكم فيها على شىء بأنه كلى أو جزئى أو نوع أو ذاتى أو عرضى أو قضيه أو قياس مثلا - ذهنيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شىء لشىء و اتصافه به فى الذهن فقط و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه - و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الموجود و الواحد يكون العروض فى اعتبار التحليل - و الموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هى هى مجردة عن الوجودين.

و القضية التى حكم فيها على الماهيه بأنها موجوده أو واحده أو عله أو معلول أو واجبه أو ممكنه ليست خارجيه صرفه و إن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود و لا - ذهنيه صرفه و إن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقه واقعيه مفاد الحكم و مطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع و معنى المحمول فى الوجود و هو متفرع على تحصل معنى الموضوع و ماهيته من حيث هى فى ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود و الإمكان و المجعوليه و نظائرها.

فإذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف فى الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها و قد يراد به الأمر الذى عرضت له الإضافة و قد

يراد به مجموع الأمرين.

و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقوله و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف فى أوائل المنطق أعنى فن قاطيغورياس بأنه الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و هذا الرسم يندرج فيه الإضافات و المضافات و المعنى بكون ماهيه الشئى ء معقوله بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شئى ء آخر كيف كان و إلا لكان كل ماهيه بالقياس إلى لازمها من مقوله المضاف و ليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات و اللوازم لها ماهيات مستقلة فى معقوليتها و هى فى حدود أنفسها ليست من مقوله المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته فى الذهن و لا فى العين- إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوه لا يتقرر لشئى ء فى أحد الوجودين إلا و يكون البنوه متقرر له للآخر

## فصل (٢) فى تحقيق المضاف الحقيقى

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقوله بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافه أو إلى نوع من الإضافه فيكون تعريفا للشئى ء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشئى ء معقولا- بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور فى المتضايقين و إن عنى أنه يكون معه فكثير من غير المتضايقين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط و ليس ماهيتهما ماهيه المضافين قالوا ينبغى أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاه يرجع إلى معنى الإضافه.

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف و قد اعتذر(١) بأن المضاف الذى أخذ فى التعريف غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد هو المضاف المركب و هو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد فى كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشىء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه و يرى الخاصه اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما فى الإمكان العام.

و نقل الاسم العامى إلى الخاصى فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوه و على المجموع المركب من البسيط و غيره كالأب فهو يعمها و الخاصه نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذى هو البسيط و هذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و ليس للمضاف معنى يجمعهما و ليس نسبة الإمكان العامى إلى الخاصى كنسبه المضاف المركب إلى المضاف البسيط و لا يصح أن يكون للعام زياده معنى لا يوجد فى الخاص.

أقول و الأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذى يؤخذ فى الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثانى أعنى ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس و لفظ المعقول لا المضاف الحقيقى البسيط و لا المركب منه و من الموضوع له و لا فساد فى كون المعرف(٢) للشىء مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشىء على نفسه.

- 
- ١- حاصل الاعتذار أن الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس و اسم المضاف مشترك بحسب العرف العام و العرف الخاص بين المعرف و المعرف و حاصل التخطئه أن المضاف المركب و إن كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس أعم منه لأن تناوله له ليس من قبيل تناول الكلى للجزئى- بل من باب تناول الكل للجزء فالدور بحاله فتدبر، إسماعيل ره
  - ٢- إذا كان صدق المعرف عليه صدقا عرضيا أو كان المعرف أعنى الفرد بحسب معلوميته بوجه ما معرفا فتدبر، إسماعيل ره

و عن الثانى و هو قولهم أن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف بأن التعريف للتمييز فإن معرفه المضاف بسيطاً كان أو مركباً فطريه و قد يحتاج إلى تذكير و تبيين فى الفرق بين البسيط و المركب فينسبه بأن للمركب جزء من مقوله أخرى كالأب فإنه جوهر فى نفسه لحقته الأبوه و كالمساواه فإنه كم لحقه الاتفاق و كالمشابهه فإنه كيف لحقته الموافقه مع مثله و ليس الكم الموافق و لا كيف الموافق بسيطاً- بل مركباً من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافة و النسبه فبأنه ليس كل نسبه إضافة بل إذا أخذت مكرره- و معنى هذا أن يكون النظر لا فى نفس النسبه فقط بل بزياده أن هذه النسبه يلزمها نسبه أخرى فإن السقف له نسبه إلى الحائط بأنه يستقر عليه و للحائط أيضاً نسبه إليه بأنه مستقر عليه و لهذا قالوا إن النسبه لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالاً بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظى الأب و الابن و قد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر و هو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذى الجناح و لفظه الجناح داله بالتضمن على الإضافة إلى ذى الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافة لفظه ذو.

و الثانى كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم و لفظه العالم داله بالتضمن على ذلك.

و أما العلم و هو المضاف وإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترب به و هو كاللام فى قولك العلم علم للعالم

### فصل (٣) فى خواص طرفى الإضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجاً و ذهنياً بالقوه أو بالفعل و فى العدم أيضاً كذلك و هذا مما يشكل فى باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

عنه فهما متضايغان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامه ستكون- و العلم و المعلوم متضايغان فيبينهما إضافه بالفعل مع أن القيامه معدومه و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثانى بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود(١) الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى [الأول ظ] ليس موجودا و نسبه إلى الذهن نسبه شىء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبه المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الأمور لكن فى الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد فى العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمه بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبه و يحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافه التقدم و التأخر بين أجزاءه كإضافه الفوقيه و التحتيه بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوه و كذا الإضافات و إن كانت بالقوه- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافه بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات و تحقق الإضافه يوجب تحقق المعيه بين وجودى المتضايفين فى ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط.

١- لأن الوجود كان سلب الوجود و تحقق الوجود عدم هذا السلب الذى كان وجوده- فتحقق فى الذهن أنه ليس بموجود

فتدبر، إسماعيل ره

و الذى ينحل به الشبهه ما حققناه فى موضع آخر فليرجع من أراد.

ثم إنه يرد على ما ذكره شىء آخر و هو أن قوله فى الاعتبار الثانى أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود فيه بحث لأنه يوهم أن اللاوجود وجود و ذلك ظاهر الاستحاله فإن اللاوجود لو كان وجودا لكان الشىء نقيضا لنفسه و هو محال فإذا كان جزء من الزمان موجودا و لم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا وجوديا حتى يقع بينه و بين الجزء الحاضر إضافه وجوديه.

اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيّد ذلك الوجود بأنه فى الزمان الأول- لأن وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف التقدم و التأخر.

لكن يرد الكلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون موجودا- و أيضا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل و وجود المستقبل غير حاضر و إلا- لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غير مضاف فقوى الإشكال و الوجه ما أوأنا إليه.

و أما الجواب عن الثانى فهو أن المعلوم بالحقيقه هو الصوره الحاضره عند العقل و الإضافه بالحقيقه بين العلم و ماهيه المعلوم و المعلوم من قيمه أنها ستكون لا عين وجود القيمه.

أقول و يرد عليه شكان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجيه و لهذا عد من الكيفيات النفسانيه و قد حكتم بأن أحد المضافين إذا كان موجودا فى الخارج- و جب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف و ليس ماهيه المعلوم بما هى ماهيه معلومه من الموجودات العينيه.

و الثانى أن العلم فى الحقيقه نفس وجود ماهيه المعلوم عند العاقل و ليس بين

الوجود و الماهيه تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن كان من حيث كونه عرضاً قائماً بالذهن من الموجودات الخارجيه لكن من حيث كونه حكاية عن ماهيه شىء له وجود فى الخارج من الموجودات الذهنيه فالعلم و ماهيه المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثانى أن الإضافة بين العلم و المعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود و الماهيه الموجوده به بالذات أمر اعتبارى حاصله بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود فى الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود- عرضت لهما إضافة الوجود و ذى الوجود فكذا الموجود فى الذهن صورته واحده هى موجود ذهنى إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود ذهنى عرضت لهما إضافة العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشىء مجرداً عن المادة و لواحقها و كذا الكلام فى الحس و المحسوس أى الصوره الموجوده فى الحس و هى عندنا من الكيفيات النفسانيه المحاكيه للكيفيات التى تسمى بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايقين قد لا يقع لهما تكافؤ فى الوجود من جهه أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما فى العلم و الحس أعنى الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما فى الاسم فإن ذات العلم و الحس لا- يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لكن ذات المعلوم و ذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك و المملوك- فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك و وجود ذات المملوك مع عدم المالك- و منه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذى لا- يكون أعم من علتة كحركة اليد و حركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ و غيره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التى حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهى فى أكثر الأمر ليست كذلك.



فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافتهما مثالين أحدهما ذات العلم والمعلوم و ثانيهما ذات الحس والمحسوس.

فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما أن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم و كذلك حال هذا الحس فإن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه و ذات المحسوس تنفك - و لا- يجب أن لا- يكون موجودا حين لا- يكون الحس موجودا إذ يجوز أن لا- يكون حيوان حساس موجودا و يكون العناصر المحسوسة موجوده هذا حاصل كلامه.

و لأحد أن يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقه فهي دائما معلومه لا- يمكن غير هذا و التي لم يعلق بها العلم فهي غير معلومه بهذا العلم أبدا لا- في هذا الوقت و لا- في سائر الأوقات فإن الوجود الصوري العلمى دائما معلومه و الوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى أبدا مجهول.

و كذا الكلام في ذات الحس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى القوه و كذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى الماده لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسيه و المحسوسيه يتكافئان في الوجود العقلى و يعقلان معا- فكذا الذاتان المعروضتان لذيتك الإضافيتين متكافئتين في الوجود الحسى.

و كذا الكلام في كل ما هو معروض الإضافة أولا و بالذات و أما الذات التي هي موصوفه بالمحسوسيه و المعلوميه و لو بالعرض فهي أيضا عند البحث و التفتيش يظهر أنها مقارنه في الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الكيفيه السمعيه القائمه بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعه بالعرض و ذلك عند قرعه للسمع و هي مقارنه في الوجود للصوره المسموعه بالذات و غير تلك الصوره الإدراكيه و غير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركه لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافه إليها

فى وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفيه اللمسيه كالحراره الناريه الحاضره عند آله اللمس صح أن يقال إنها ملموسه بالعرض لا بالذات لأن الملموسه بالذات هى كيفيه نفسانيه- محاكيه للحراره الخارجيه كما مرت الإشاره إليه و أما التى هى خارجه عن التصور- و عن الحضور الوضعى عند آله اللمس فلا- إضافه إليها لا- بالذات و لا- بالعرض فثبت أن التكافؤ فى الوجود و العدم كما لزم فى المضافين البسيطين فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافه.

فإن قلت الحس البصرى لا يدرك به إلا الأمر الخارجى بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافه إدراكيه إلى الموجود الخارجى بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا فى إضافه الحس الذى بمعنى الصوره الإدراكيه- و هى عند هذا القائل عين الصوره الخارجيه فلا انفكاك بينهما و أما الإضافه الوضعيه التى بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجى الذى قيل وقع إليه إضافه الإبصار فطرفاها بالحقيقه كطرفا سائر الإضافات الوضعيه التى عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صوره مقداريه حاضره عند النفس مجردة عن المواد و هى الحس و المحسوس أى البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافه كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبي صبى للأب أو الإنسان إنسان للأب وقد يصعب رعايه قاعده الانعكاس فى المضاف و الطريق فيه أن يجمع أوصاف الشىء فإن تلك الأوصاف إذا وضعت و رفعت غيره بقيت الإضافه أو رفعت و وضعت غيره ارتفعت الإضافه فهو الذى إليه الإضافه الحقيقيه الواجبه الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك و استبقيت كونه ابنا بقيت إضافه الأب إليه و إن رفعت كونه ابنا و استبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافه.

فعلت بهذا أن التعادل الحقيقى فى الإضافه هو بين الأب و الابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر و إذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة و الرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينه سفينه للسكان- و الحيوان حيوان للرأس و إنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذى الرأس و السكان سكان لذى السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا- يحتاج إلى حرف النسبه و ذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و الصغر و منه ما يحتاج إلى ذلك و إما أن يتساوى حرف النسبه من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد و إما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

#### فصل (٤) فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقوله المضاف الذى هو أحد الأجناس العشره العالیه

فقول إن الرسم المذكور الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أى نفس أنها معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ماهيه أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ما له ماهيه أخرى غير معنى المضاف الذى هو المقوله و غير المضاف الذى هو من المقوله و ذلك كالأب

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقوله و وراء أبوته- ماهيه غير معقوله بالقياس إلى الابن و هي كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوه فليس لها ماهيه إلا هذه الماهيه المعقوله بالقياس فهاهنا ثلاثه أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفه و هو المقوله التي هي إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذى يحمل عليه المقوله حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها الذاتيه.

و ثالثها ماهيه أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقوله المضاف أو نوعه حملا- بالعرض كحمل الأبييض على الإنسان فهكذا ينبغى أن يحقق الفرق و فى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقوله و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الإضافة و معروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذى يجعلونه مقوله فهو أيضا شىء ذو إضافة لأنه شىء معقول الماهيه بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقوله المضاف الذى ليس هو المقوله فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهيه بالقياس كما أن الجوهر الذى هو المقوله هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهيه التي إذا وجدت كانت لا فى موضوع فالمضاف الذى هو المقوله هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشئيه فهو أمر لا- ينفك عنه المضاف الذى هو المقوله و لا- يمكن أن يسلب عنه لكن الشئيه التي اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست إلا- شئيه عامه لا- يتحصل إلا بكونها إضافة و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شىء غير البياض و وصف بالبياض.

فإننا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشئيه الشئيه المفهومه فى المشتق من حرف اللام أو ذى أو الهيئه الاشتقاقيه لصارت المقولات غير متناهيه و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقوله بل المضاف الذى لا ماهيه له سوى كونه مضافا.

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شىء معقوله ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقوله.

قلنا إن الشئيه المحموله على المضاف الحقيقى أعنى المقوله أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشئيه التى تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافه- فالأب فى غير المقوله جوهر يلحقه الأبوه و الأب الذى هو من المقوله شىء هو بعينه الأبوه و العرضى بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شىء هو نفس الصوره الجوهريه

### فصل (٥) فى أن الإضافة هل تكون موجوده فى الخارج أم لا

#### إشاره

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هى موجوده لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهيه الجنس و الفصل فى البسيط (١) فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعى - إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعى يعقل منه ماهيه السماء و هى جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقيه- و معنى كون الشىء موجودا أن حده و معناه يصدق على شىء موجود فى الخارج

١- تخصيص البسيط لأن ماهيه الجنس و الفصل فى المركب موجوده فى الخارج بوجود مستقل و إن كان باعتبار كونها ماده و صوره فتدبر، إسماعيل ره

صدق(١) خارجيا كما هو فى القضايا الخارجيه كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنيه كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسيه و النوعيه و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيه التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافه غير موجوده فى الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيه كالكلية و الجزئية.

### و احتج عليه [الإضافه غير موجوده] بأمور

### الأول أن الإضافه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا- محاله موجوده حينئذ فى محل فكونها فى المحل شىء و كونها فى نفسها شىء آخر فإن الأبوه مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافه أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهيه معقوله بالقياس إلى غيره فكل شىء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشىء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شىء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شىء هو الإضافه

١- فإن قلت الصدق الخارجى يقتضى كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفه موجوده فى الخارج فلا فإن ثبوت شىء لشىء فى ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما فى قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه فى الجمله و إن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك فى الأمور العامه فتدبر، إسماعيل ره

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فينتهى من هذا الطريق الإضافات و أما كون هذا المضاف بذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا- وجود الأبوه فى الأب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافه أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوه مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشفاء و هو كلام واضح رفع الشبهه لوجهين بالمعارضه و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجوده فى الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى أمكن إيراده من لزوم التكرير كما يورد فى باب الوجود و الوحده و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافه أخرى عارضه.

و أما الإضافات المختلفه المعانى فلا- يلزم أن يكون لكل إضافه إضافه مخالفه لها بالماهييه لازمه إياها حتى يلزم التسلسل و لا يندفع فإن إضافه الأبوه و إن لزمها فى الوجود إضافه الحاليه و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافه أخرى مخالفه لها.

و كذا ثالثه و رابعه و هكذا إلى لا نهايه اللهم إلا بحسب اعتبارات عقليه متماثله- أو متخالفه ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

## الحجه الثانيه

ما مر من كون إضافه التقدم و التأخر لو كانت موجوده لكان الماضى و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه فى مباحث التقابل و موضع آخر أن معيه أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنيه بأن يكون السابق و اللاحق موجودين فى آن واحد إنما ذلك شأن معيه الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الواحدانى التدريجى- الذى معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته لشيء من الأشياء

## فصل (٦) فى نحو وجود المضاف فى الخارج

### إشاره

و اعلم أن فى خصوصيه وجود المضاف فى الخارج و تعينها إشكالا من وجوه-

### منها أن الإضافة لو كانت موجوده لكانت مشاركه لسائر الموجودات فى الوجود

و متميزه عنها بخصوصيه و ما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصيه لم يوجد الإضافة فى الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها و هكذا الكلام فى وجود الإضافة السابقه فيكون تحقق الإضافة الواحده مشروطا بإضافات غير متناهيه من أمثالها.

### و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا

فإن كان مضافا فكل وجود مضاف و ليس كذلك و إن لم يكن مضافا فالإضافة لو كانت موجوده فهى لا تكون مضافه من حيث إنها تكون موجوده فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف و المضاف من حيث هو مضاف غير موجود و هو المطلوب.

### و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلك المعيه (١) ما كانت حاصله قبل ذلك و يزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.

### و تحقيق القول فى وجود المضاف

بحيث يدفع هذه الشكوك و أشباهها- هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مبينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشىء سواء كان فى نفسه جوهرأ أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شىء آخر هو نحو وجود الإضافة

١- لا يذهب عليك أن معيه الواجب مع الأشياء معيه قيويمه غير زمانيه مستمره سرمديه- و لا يكون للأشياء بالنسبه إلى جنبه نقص و تصرم و إن كانت فى ذاتها و بحيال أنفسها كذلك فافهم، إسماعيل ره



فالعله كالعقل مثلا- لها ذات موجوده بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي و كون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العله بما هي عله و العله نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العليه خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العله و بين عليته و إضافته بالماهيه و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ في نفسه كان جوهرًا و إذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو وجود المضاف.

و بالجمله أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقاييسه إلى غيرها- فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقيه وجود الإضافات.

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم و هو كون الشىء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشىء أو أعظم أو أصغر منه و أما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا- هو وجود المساوى فوجود المساوى غير وجود الكم لأن المساوى لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد فى نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيره كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته- و ذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنى و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة و هكذا إلى غير النهايه من غير استحاله و لا لزوم تركيب فى الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف و تنويعه يتصور من وجهين

أحدهما أن يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والأبيض و هو ليس من المقولات كالكَم المساوى أو الكيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد و هذا هو تنوع الإضافة و تحصيلها فإن كون المساوى مضافا ليس ككون الكَم مساويا أو مضافا فالمساواه موافقه فى الكَم [اتفاق الكَم] و هى غير الكَم الموافق و كذا المشابهه موافقه فى الكيف و هى غير الكيف الموافق.

و بالجمله المضاف الذى هو المقوله و الجنس الذى هو للمضافات البسيطه [المضاف البسيط] و فصل نوعه الذى هو بالحقيقه نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعه الجنسيه و الفصلية فيه أى فى ذلك النوع أمرا واحدا.

فإن قيل إن المساواه و المشابهه اتفقتا فى موافقه ما و افرقتا فى التخصيص بالكَم أو بالكيف فيكون المساواه و المشابهه إما من نوع واحد و قد قلت أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم و الكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكميّه و الكيفيه نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف و أيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقوله بنوع من مقوله أخرى و الكل محال أو يكون فصل الإضافة التى هى الموافقه إضافة أخرى إلى الكميّه أو إلى الكيفيه لا نفس الكميّه و الكيفيه فيكون فصل الإضافة إضافة و هو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانيه بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبة التعيين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه فى الكَم حتى صار مساواه لم يتحصل بنفس الكَم حتى يلزم كون مقوله متحصلا بمقوله أخرى و لا أيضا بإضافه

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافه بإضافه أخرى بل تحصل و تنوع بأنه فى الكم لا بالكم و لا بإضافه إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامى الدراك- هو عباره عن تعين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى المدرك فيصير مجموعا من المدرك و الناطق بل المدرك الذى هو الناطق و كذا الكلام فى نسبه المدرك إلى النامى و النامى إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و الماده.

و إذا تقرر هذه المعانى فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافه مشارك لسائر الوجودات فى الوجود و سلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الوجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك فى الوجود المطلق اشتراك فى أمر انتزاعى عقلى إذ ليس لحقائق الوجودات بما هى وجودات كلى طبيعى يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج فى تمايزها إلى قيود زائده.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشىء بأمير زائد عليه جعلاً و وجودا حتى يقع بينهما إضافه هى نفس التقييد أو إضافه أخرى بل ربما كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج.

و أما الثانى فنقول إن الموجود فى نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان فى نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقوله الجوهر و هذا نوع من مقوله المضاف.

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدودها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صفاته الحقيقية فإن تجددها و زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيروره أحد فى المجلس ثانى الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثه و رابع الأربعة و هكذا لا يوجب تغيرا فى ذاته و لا- فى صفاته المتضرره فكذلك تغير الإضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لا فى ذاته و لا فى صفاته الكماليه و فهم هذا المعنى بعد الإحاطه بما قدمنا غير صعب

### فصل (٧) فى أن تحصل كل من المتضايين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأبوه إذا أخذت مطلقه فبإزائه البنوه المطلقه و إذا أخذت أبوه نوعيه فبإزائه بنوه كذلك و إذا حصلت الأبوه حتى صارت شخصيه صار الجانب الآخر بنوه شخصيه- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يترد إذا كان التحصيل تحصيلًا للإضافة أما إذا كان تحصيلًا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصيه ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعه لا يجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوه زيد لعمر و يتعين بتعيينهما جميعا و جانب الأبوه و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل فى بعض يحتاج الإضافة فى التعيين الشخصى إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة و لا يكفى فيهما ما يكفى فى تعيين الأبوه التى هى لعمر و بالنسبه إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمر (١)

١- يعنى أن جوار زيد لعمر و ليس من قبيل أبوه عمرو و لزيد فإنه يكفى لتعيين الأبوه و تشخصها تعيينها و لا يكفى لتعيين المجاوره بينهما غير متعينه لأنها يصدق مع اتصال دار أحدهما بدار الآخر و مع الفصل إلى أربعين دارا فلا بد فى تعيين المجاوره التى بينهما تعيين داريهما، إسماعيل ره

فإنه لا يتشخص بتعيينها بل يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقوله كالموافق و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى و أدنى منه كالمساوى فى السطح و بعده المساوى فى الشكل كالمثلثين و بعده ما فى المثلثين القائم الزاويه و أخص منه إذا كان القائم الزاويه زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصليه.

و أما التحصيل الصنفى فهو أن يتحصل الإضافه لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعه من الإضافه كأبوه الرجل العادل و أبوه الرجل الجائر

### فصل (٨) فى تقسيم المضاف من وجوه

#### منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوى و المساوى و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

#### و منها أن المضافين إما شيان غير محتاجين فى عروض الإضافه إلى اتصافهما بصفه أخرى

حقيقه غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

و إما أن يكون فى كل منهما صفة حقيقىة غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هئته إدراكىة هى إضافة العشق و فى المعشوق هئته مدركه لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون فى أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل فى ذاته كىفيه هى العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل فى ذاته شىء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لى فىه نظر كما قدمنا بىانه.

و منها ما قال الشيخ فى الشفاء يكاد يكون المضافات منحصره فى أقسام المعادله- و التى بالزىاده و التى بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوه و التى بالمحاكاه.

فأما التى بالزىاده فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوه فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التى بالفعل و الانفعال فكالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التى بالمحاكاه كالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم يحاكى هئته المعلوم و الحس يحاكى هئته المحسوس و وجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبه.

### و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات

ففى الجوهر كالأب و الابن و العالم و المعلوم و فى الكم أما المتصل فكالعظيم و الصغىر و أما المنفصل فكالكثير و القليل و فى الكىف كالأحر و الأبرد و فى المضاف كالأقرب و الأبعد و فى الأين كالعالى و السافل و فى المتى كالأقدم و الأحدث و فى النسبه كالأشد انتصابا و انحاء و فى الملك كالأكسى و الأعرى و فى الفعل كالأقطع و الأصرم و فى الانفعال كالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

### فصل (٩) فى أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعه غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين

فهى تابعه فى جميع الأحكام الوجوديه لوجود موضوعاتها و التضاد و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و أشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافيه بالذات و لإضافاتها بالعرض و من هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقى كان بين إضافتيهما أى الأحر و الأبرد تضاد بالتبع و أما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى باب الكم عند بيانه أن العظيم لا- يضاد الصغير- ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات و يبين ذلك بوجهين- أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافه التضاد و ذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف و نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون فى المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقى أن يكون الشيء الذى فى المتضادين و ليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضاده لا يوجد إلا فى موضوعات غير متضايفه.

و الثانى أن الإضافات طبائع غير مستقله بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضيه.

ثم إنه قال فى باب الإضافه أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته و لما كانت الضعفيه تعرض للكم و كان لا مضاده للكم لم يعرض للضعفيه مضاده و لما كانت الفضيله عارضه للكيف و هى تضاد الرذيله جاز أن يعرض لهذه الإضافه تضاد و كذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالها و إثباته لها من

جهه اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول فى باب الكم أن الإضافات لا تتضاد و عنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تتضاد تبعاً فى مواضع أخرى غير أنواع الكم و أفراده.

فإذا تبين هذا فنقول و هكذا القياس فى قبول المضاف الأشد و الأضعف و الأزيد و الأنقص فكل مقوله يقبل شيئاً من هذه المعانى يقبله المضاف بتبعيه موضوعه فهذه أحكام و أحوال كليه للمضاف و لا بأس بذكر أحكام لبعض أقسامها

### فصل (١٠) فى الكلى و الجزئى و الذاتى و العرضى

#### [المانى الثلاثة للكلى]

مفهوم الكلى وصف إضافى عارض للماهيات و هو اشتراكه بين كثيرين و ما من ماهيه غير الوجود إلا و يمكن أن يعرضه هذا الوصف و إنما يخرج هذا الوصف لها من القوه إلى الفعل عند حدوث أفرادها و هذه الكليه الإضافيه غير كون الشىء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها و ذلك أن الكلى قد يراد به مجرد هذا الوصف و قد يراد به معروضه و قد يراد به مجموع الأمرين و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافى و كذلك الجنسيه وصف إضافى عارض لبعض الماهيات فالجنس أيضاً قد يراد به معروض هذا الوصف و هو الحيوان و قد يراد به نفس هذا الوصف و قد يراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأول يسمى جنساً طبيعياً و الثانى منطقياً و الثالث عقلياً(١) و الأول أى المفهوم الكلى مضاف بسيط و الثانى مقوله و الثالث مضاف مركب و هذا الكلام فى النوع و الفصل و الخاصه و العرض و هذه الإضافات كلها ذهنيات.

١- أى الأول بحسب ذكر أقسام الكلى و هو العارض و كذا الثانى و هو المعروض و الثالث هو المجموع المركب من العارض و المعروض و قوله مقوله أى مقوله من المقولات العشر فإن المعروض واحد منها فتدبر، إسماعيل ره



إذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذى هو المعنى الإضافى جنس لخمسه أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصه و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافيه و لأجل ذلك كان المقسم لها معروضاً للجنسيه بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعى و كل من الخمسه نوعاً لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعه موضوعه كذلك بل كان جنساً أو فصلاً أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان فى ماهيه- ما عنى به أن وصف النوعيه تحت وصف الجنس و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل فى ماهيه النوع أو فى وصف النوعيه بل عنوا بذلك أن موضوع النوعيه أى النوع الطبيعى- مندرج تحت معروض الجنس أو يدخل فى ماهيته إذا كانت مركبه طبيعياً جنسيه أى ماهيه موصوفه بأنه جنس.

و كذا الكلام فى الفصل و دخوله فى النوع و أما الأوصاف الخمسه فكلها أنواع حقيقه متباينه تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافى على معروضه و لكن حمل الكليه على الجنس حمل مقوم جنسى على مقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفه دقيقه لا بد من تفتن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيراً فإن الكلى مثلاً قد يراد به نفس الطبيعه التى من شأنها أن يعقل عنها صورته تعرض لها الكليه و قد يعنى به الطبيعه التى تعرض لها الكليه و قد يعنى به كون الطبيعه مشتركه بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعه بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه الماده و الأعراض بل تلك الماده و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثانى و الرابع منها فى الأعيان

### و اختلفوا فى وجود المعنى الثالث

و هو الصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق منا أن الكلى الطبيعى غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص - و قد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطونى و شيدنا قواعد ذلك بعد الاندراى .

و من جملة أقسام المضاف الكل و الجزء و إضافتهما غير إضافه الكلى و الجزئى - و الفرق بينهما و بين هذين من وجوه - أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود فى الخارج و أما الكلى من حيث هو كلى فلا وجود له إلا فى الذهن .

و الثانى أن الكل يعد بأجزائه و الكلى لا يعد بجزئياته .

الثالث أن الكلى قد يكون مقوما للجزئى و الكل يكون مقوما بالجزء .

الرابع أن طبيعه الكل لا يصير هو الجزء و أما طبيعه الكلى فإنها تصير بعينها جزئيه مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان .

و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده و الكلى كلى بكل جزئى وحده لأنه محمول عليه .

السادس أن أجزاء الكل محصوره غير متناهيه و جزئيات الكلى غير متناهيه .

و من جملة أقسام الإضافات و التام و الناقص و المكتفى و فوق التمام فالتام هو الذى يحصل له جميع ما ينبغى أن يكون حاصلًا له و هو الكامل أيضا و هو المقول على أشياء كثيره .

فتاره يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغى أن يوجد لشيء من العدد - يكون قد حصل له و الجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة أنه تام و كون الثلاثة تامه لأن لها مبدأ و وسطا و نهايه و العله فى ذلك أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاما فى عدديته إذ يوجد فى عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما فى العشريه أو فى الخمسيه .

و أما من حيث هو مبدأ و منتهى يكون ناقصا من جهه أنه ليس بينهما ما من شأنه

أن يكون بينهما و هو الواسطه و قس على ذلك سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطه فقط أو العكس و لا واسطه ثم من المحال أن يكون مبدئان فى الأعداد- ليس أحدهما واسطه بوجه إلا لعددتين و كذا القول فى المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها فى أنها واسطه كشى ء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البدايه و النهايه و التوسط غايه التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثه.

فهذه حكايه ما ذكره الشيخ فى الشفاء و تاره يقال تامه للمقادير كما يقال- فلأن تام القامه إذا كانت محدوده بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا- تعرف إلا- بالتحديد الذى يلزمه التقدير و تاره يقال للكيفيات و القوى إنها تامه مثل أن يقال هذا تام القوه و تام الحس و تام العلم و تاره يقال تمام فى اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشى ء حاصله له بالفعل و ربما يشترطون فى ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس فى الموجودات شى ء بهذه الصفه إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهى تامه بالتفسير الأول و غير تامه بالتفسير الثانى فإن الممكنات الفاقات الهويات معدومه فى حدود ذواتها و أما الذى دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفى و هو الذى أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للسماويات فإنها أبدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجه لها إلى مكمل خارجى- كالمعلم البشره فىنا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوه إلى الفعل جوهر عقلى فياض غير مبين الوجود لوجوداتها و كذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه و الآخر الناقص و هو الذى يحتاج إلى أمر خارج- يمدد بالكمال مثل الأشياء التى تكون فى الكون و الفساد.

و الفرق بين التام و بين الكل و الجميع بالاعتبار فإنها متقاربه المعانى و ذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثره بالفعل و لا بالقوه مثل كون البارى تاما و الكل و الجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام و الكل فيما فيه كثره فهما متحدان فى الموضوع و الفرق بأنه بالقياس إلى الكثره الموجوده المحصوره فيه كل و بالقياس إلى ما يبقى شىء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمه و التحقيق أن البارى كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشىء كالا لا بد فيه من حضور كثره فى ذاته.

قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته و أحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقه من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شىء من الأشياء حتى يكون هناك كثره لا بالفعل و لا بالقوه

## المقاله الثانيه فى بقيه المقولات و فيه فصول

### فصل (١) فى حقيقه الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشىء حاصلًا فى مكانه و ينبغى أن لا يكون نفس نفسه الشىء إلى مكانه و إلا لكان نوعا من مقوله المضاف بل أمرا و هيئه يعرض له الإضافة إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهيه و إضافة المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهيه و كونه فى المكان إضافة عارضه (١) لها و هو ليس بشىء فإن كون الشىء

---

١- الإضافة إلى المكان ليس عارضا لمهيته الأين بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهيه الأين فإضافة الجسم إلى المكان زائد على وجوده فى نفسه بخلاف إضافة السواد إلى الجسم فإنه عين وجود السواد فى نفسه نعم إضافة الأين إلى الجسم كإضافة السواد إلى الجسم فافهم، إسماعيل ره

فى المكان لىس ككون السواد فى المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده فى المحل لا أمر زائد على وجوده و إن لم يكن عىن مهىته لكن زىاده الوجود على الماهىه إنما هى بحسب التصور لا بحسب الواقع و هذا بخلاف كون الشىء فى المكان فإنه لا بد أن يكون هذا الكون فى المكان أمرا زائدا على وجوده فى نفسه و إلا لم يكن صفه زائده على هذا الجوهر الجسمانى و لكان قد بطل وجوده فى نفسه عند مفارقه مكانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعدوم بعينه معادا فلىس كون الشىء فى المكان كونه فى الأعىان فإن كونه فى الأعىان نفس وجوده و لو كان كونه فى المكان وجودا له لكان كونه فى الزمان أيضا وجودا له فكان لشىء واحد وجودات كثره.

أقول و يمكن أن يقال إن الشىء الجسمانى كونه فى المكان المطلق أو فى الزمان مطلقا و إن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا عليه إلا أن كونه فى مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده فى نفسه فذلك الأمر الزائد نسمىه الأىن أو المتى و كل منهما غير نفس الإضافه لأن المراد منه مبدء إضافه المكان أو الزمان.

و قد استدل صاحب المباحث على أن الكون فى المكان لىس هو بعينه الكون فى الأعىان الذى هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترك فى الموجودات كلها فلو كان حقيقه الوجود فى الأعىان هو الكون فى المكان لكانت الموجودات كلها كائنه فى المكان و حىث لم يكن كذلك علمنا أن كون الشىء فى المكان مفهوم مغاير لوجود الشىء فى نفسه.

أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصه لجريان ما ذكره فىه فىلزم عليه مما ذكره أن يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

حساسا بأمور زائده على نفس وجودها و ليس كذلك.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلى كما مر مرارا أمر مشكك عرضى لأفراده و ليس لحقيقه الوجود طبيعه كليه نوعيه أو جنسيه مشتركه بين جميع أفراد الوجود

## فصل (٢) فى تقسيم الأين

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقى و منه ما هو ثان غير حقيقى.

فالأول كون الشىء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز.

و الثانى كما يقال فلان فى البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه فى الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا- ثم الإقليم ثم المعموره ثم عالم العناصر ثم العالم الجسمانى باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغايه فإن كون الشىء فى العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثانى إن الأين منه جنسى و هو الكون فى المكان و منه نوعى و هو الكون فى الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصى ككون هذا الشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقى من صفه قائمه بالمتمكن هى عله ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفه إما أن يكون ممكن الحصول فى المتمكن عند ما لا يكون فى مكانه الحقيقى المعين أو لا- يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفه عله لذلك الكون فى المكان المعين و إلا- لزم تخلف المعلول عن علتة و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها فى المتمكن على حصوله

فى ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول فى ذلك المكان على حصول تلك الصفه فىه لزم الدور و هو محال.

أقول فىه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفه يمكن أن يكون جزء من العله أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضروره.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفه و إن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن فى مكانه لكن ذلك بحسب الظرفيه المقارنه لا بحسب السببيه و التقدم و الفرق بين المعنيين كالفرق بين القضييه المشروطه ما دام الوصف و المشروطه بشرط الوصف- و الثانيه أخص من الأولى و الأعم لا- يستلزم الأخص فإن كل كاتب يحتاج إلى حركه الأصابع فى وقت الكتابه و تلك الحركه ضروريه على ذلك الوقت بأسبابها المؤديه إليها فى ذلك الزمان و ليس أن الكتابه أوجبت تلك الحركه بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركه يقتضى وجود الكتابه فى الخارج

### فصل (٣) فى تنمه أحوال الأين

#### فمنها أنه يعرض له التضاد

فإن الكون فى المكان الذى عند المحيط هو مقابل للكون الذى عند المركز و هما أمران وجوديان بينهما غايه التخالف و لا يجتمعان فى موضوع واحد فى آن واحد و صح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

#### و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين- فإن كون الشىء فى مكانه لا يكون أشد من كون شىء آخر فى مكانه لأن مفهوم الحصول فى المكان لا يقبل الشده و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبيعه نوعيه لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا فى الفوق و أحدهما أعلى من الآخر أى كان أقرب إلى الحد الذى هو المحيط فهو أشد فوقيه من الآخر.

فقد ثبت من هذا أن الأشد و الأضعف لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين- بل إلى نوع منه و هو الفوق أو التحت و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أن ذلك الأشد و الأضعف إنما هو في إضافه عارضه للأين و هو الفوقيه و التحتيه لما مر من أن الإضافه ليست قابله للأشد و الأضعف لذاتها

### فصل (٤) في حقيقه متى و أنواعه

#### من جمله ما عد من المقولات متى

و هو كون الشىء في زمان واحد أو في حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنه و لا يقع في الأزمنه مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصلات و المماسات و سائر الأشياء الواقعه لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان(١) و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله و أمر متى العام و الخاص باعتبار كون الشىء في زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

#### فمنه ما هو متى حقيقى

و هو كون الشىء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-

#### و منه ما هو ثان غير حقيقى

و هو كون هذه الحركه الواقعه في ساعه مثلا- في أول اليوم أو في الشهر أو في السنه أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الأين و الفرق بين البابين أن الزمان الحقيقى الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقى الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل و ليس بسديد فإن عدم الشركه في المكان الحقيقى إنما يصح القول به مع وحده الزمان حقيقه فكذلك مع وحده المكان حقيقه لا يمكن الشركه في الزمان الحقيقى فكما

---

١- في أن نفس النسبه إلى الزمان أو حد منه أو ما يتعلق به ليس متى بل المتى أمر أو هيئه يعرض لأجله هذه الإضافه للشىء الزمانى، إسماعيل ره



أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا- تكون مشتركة بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوه بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات و المتحركات لا- متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و جواهرها في الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعه الجوهرية متجدده سياله فذلك كون تدريجي يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجيه الوجود لها أكون تدريجيه و الحركه عباره عن تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجى فهى معنى نسبي إضافى و قد مر أن المعنى الإضافى لا يوصف بالزيادة و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولاً و بالذات لتلك الأكون و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركه فلا تدريج لها بل هى عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر فى تعريف الزمان أنه مقدار الحركه من جهه التقدم و التأخر فيلزمه من جهه الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركه فى العالم العنصرى أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد فى الحد مقدار حركه الفلك أو حركه لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

## فصل (٥) فى الوضع

**و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبه فى الجهات المختلفه**

كالقيام و القعود و ليس هو النسبه و ذلك لأن النسبه و إن كانت واقع بين أجزائه لكنها من باب الإضافه كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر.

وقد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطة و هو كون الشئ ء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور فى الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوى و المحوى و الجهات الخارجيه و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك و لكن الذى ذكروا فيه من كون الشئ ء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل (١) به اتصالا ثابتا لا- يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أيننا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذى هو نفس المقوله فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما يضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هي من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعى فنقول إن الجسم الطبيعى إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمى و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزى و القسمة المقداريه كما بين فى باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم و الوضع الذى يوجد فى الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشئ ء كما أو مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الإشارة الحسيه بأنه هاهنا أو هناك أو فى الفوق أو فى التحت أو جهه من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالى مع اقتترانه بالماده القابله للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسيه بل الخياليه لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطه و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شئ ء منها فى ذاته واقعه فى جهه من الجهات و لا للحس إليها إشاره

---

١- اعتبار الاتصال لإخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا و قارا لإخراج الزمان فإن الكم الذى له وضع هو الخط و السطح و الجسم التعليمى، إسماعيل ره

إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهايه مقداريه و ذا أجزاء لها هيئه اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطه لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسيه.

و بالجملة فكما للعقل إشاره و للحس إشاره غيرها فكذا للقوه الخياليه إشاره إلى المقادير و أطرافها غير تينك الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكيه و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطه أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا- كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات- و الوضع الذي هو من المقوله هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذي جزء المقوله- لا يوجد إلا في عوارض المادة.

فإن النقطه ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشاره الحسيه و الخط و السطح ما لم يقعا في المادة القابله لم يكن أجزاءهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

### ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه- و الذي بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متميزان بالفعل و أما الذي بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذي بالقوه كما يتوهم قرب دائره الرحي إلى قطبها و نسبته إلى دائره القطب ليست بالفعل إذ لا دائره بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوه و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشده و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

يجتمعاً فيه و بينهما غايه الخلاف و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشده فكالأشد انتصاباً أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر فى مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشده و حكتم بأن استداره الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهانذا كيف يحكمون بأن الاستقامه و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولاً إلا للمقادير.

أقول نسبه هذه الاستقامه و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناك كنسبه هذا الوضع الذى هو المقوله إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلاً إذا كان مجرداً عن الماده- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا ماده هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شىء من الاستداره و الانحناء أو غيرهما فى ماده مخصوصه لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقوله الوضع و يقبل التضاد و الشده و الضعف و غير ذلك فالانحناء الطبيعى يقبل الأشد دون التعليمى و هذا من مقوله الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شىء يغفل عنه الأكثرون

### فصل (٦) فى الجده

و مما عد فى المقولات الجده و الملك و هو هيئه تحصل بسبب كون جسم فى محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعى كحال الحيوان بالنسبه إلى إهابه و غير طبيعى كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملك بمقوله له فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير

## فصل (٧) فى مقولتى أن يفعل و أن يفعل

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر فى غيره غير قار الذات ما دام السلوك فى هذا التأثير التجددى كالتسخين ما دام يسخن و التبريد ما دام يبرد.

و أما الثانى فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجمله عن النسبه التى بينهما من تجدد التأثير و التأثر لا يقال إن هذا محرك و ذاك متحرك و ينتهى التسخن إلى السخونه القاره- و التسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل و بأن يفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركه و للقبول بلا تجدد ككون البارى فاعلا للعالم و كون العالم منفعلا- عنه و ليس فى ذلك حركه لا- فى جانب الفاعل و لا فى جانب القابل (١) بل وجود يستتبع وجودا و يعرض لهما إضافه فقط فالفاعل و المنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان.

و أما الحاله التى تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه و للمنفعل عند انقطاع تحركه كالتقطع فى نهايه الحركه و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين أم لا.

فقول هما من حيث تخصيصهما بأنهما فى نهايه الحركتين يصح عددهما من هاتين المقولتين و كذا الحال فى جميع ما يقع فى حدود الحركه و أطرافها الدفعيه- و إذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين و قد يعرض فى هاتين المقولتين

---

١- أى من حيث المفهوم و أما من حيث الحقيقه فواجب فيضه الذى هو رحمه للعالمين و يقال له المشيه و الرحمه الواسعه و الحق المخلوق به و النفس الرحمانى إلى غير ذلك من الألقاب فافهم، إسماعيل ره

التضاد و الاشتداد.

و أما التضاد فالتبييض ضد التسيويد و التسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد و السخونه ضد البروده.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذى هو فى السلوك إلى غايه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذى هو فى الغايه من اسوداد آخر و كذلك قد يكون بعض التسيويد- أسرع وصولا- إلى الغايه من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غير الشده و النقص اللذين فى الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذى هو عباره عن الحركه إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

و اعلم أن وجود كل منهما فى الخارج ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه- فإنه بعينه معنى الحركه و لا أيضا وجود كل منهما وجود المقوله التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد و الكم مثل مقدار الجسم النامى أو الوضع كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك بل وجودهما عباره عن وجود شىء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونه مثلا من حيث إنه سواد من باب مقوله الكيف و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر هو من مقوله أن يفعل أو أن ينفعل.

و أما نفس سلوكه التدريجى أى خروجه من القوه إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل فهو عين الحركه لا غير فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج و عرضيتهما

### فصل (٨) فى دفع ما أورد على موجوديتهما

و قال صاحب المباحث فى هذا المقام عندى أن تأثير الشىء فى الشىء يستحيل أن

يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر و ذات الأثر و كذا تأثر الشئ ع عن الشئ ع و هو قابليته- يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضاً فيكون تأثير ذلك المؤثر (١) في ذلك التأثير زائداً عليه فننقل الكلام إليه و يفضى إلى التسلسل و هو محال و بتقدير أن لا يكون محالاً فالإلزام حاصل و ذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر و أثر واسطه هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهيه مترتبه فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شئ ع منها متلاقية.

فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر و متأثر لا يتخللهما ثالث فحيث وجد مؤثر- لا يكون تأثيره زائداً على ذاته و ذات أثره فحيث لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما و لا تأثير الثاني في الثالث و الثالث في الرابع و هكذا أمور زائده على ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات آخر و أما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه و يعود التسلسل و المحذور بعينهما.

قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية و المتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين و ستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصاً.

أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمه كمسأله الوجود و زيادته على الماهيه و أن لكل ماهيه نحواً خاصاً من الوجود و الماهيات كما أنها متخالفه بالمعنى و المفهوم كذلك متخالفه بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

---

١- أقول الفاعل مؤثر في المنفعل بفعله و مؤثر في فعله بذاته لا- بفعل آخر و أشير إلى هذا المعنى ما وقع من الحديث: خلق الأشياء بالمشيه و خلق المشيه بنفسها فلا إشكال فافهم، إسماعيل ره

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجوديه كل ماهيه أو معنى فى الخارج عباره عن صدق حده على شىء فى الخارج كما ذكره الشيخ فى إثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بأنه فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أى كونه بحيث إذا عقل عقل معه شىء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر- أو الكم أو الكيف و غيرهما و كذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فكذلك يوجد فى الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين و على بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجيه- دون الموهومات التى لا- وجود لها فى العين و دون المعانى المنطقيه كالكليه و الجزئيه- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غيرها من المعقولات الثانيه التى شرط عروضها كون الموضوع متعينا فى الذهن و دون السلوب و المعانى السلبيه.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شىء فى الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شىء صدقا خارجيا كما فى محمولات القضايا الخارجيه.

و أما الكلام فى أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

و لك أن تقول فى بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر و المتأثر على الوجه المذكور ماهيه أخرى و لها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا- فإن السواد يمكن وجود نوعه فى سواد لا- يشتد أى لا يتحرك فى سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجى يتحقق نوع السخونه فيه فكون السخونه مؤثره فى شىء على التدريج أمر زائد على وجود السخونه.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر.



فنعول إن بعض الصفات و إن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات و الذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجوده فكذلك لا- يجعلها حاره بعد جعلها موجوده بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحراره غير وجود الناريه لأن النار جوهر و الحراره عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنعول التأثير التجددى و إن كان أمرا موجودا فى الخارج لكن من لوازم هويه بعض أفراد المقولات فالحراره المسخنه مثلا قد لا يكون كونها مسخنه أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصيه و إن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصيه قد لا- يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل و لا- إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهويه الوجوديه و لازم الهويه كلازم الماهيه غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهويه فثبت أن كون التأثير التجددى- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر فى ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددى الذى هو من مقوله أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعى أمرا زائدا على ذات الفاعل فى الخارج بل هو بعينه إضافه الفاعليه و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقله فى الخارج

### الفن الرابع فى البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأوليه

#### إشاره

فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها أن يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمه و مطالب

## أما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر و العرض و أحوالهما الكلية و فيها فصول

### فصل (١) في تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجوده بالذات و بعضها موجوده بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقه.

و مثال الثاني زيد أعمى و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه- ليس منسوبا إلى العمى و البياض بالحقيقه بل بضرب من المجاز بواسطه نحو علاقته للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا أو وجوديا و تلك العلاقه أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائما به فالوجود في القسم الثاني هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجوديه غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهيه له إلا الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا- يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتي البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكماليه و أحكامه الوجوديه- و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلك لأن هذا الموجود- لا- يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون و المراد من كون الشئ في المحل أن يكون وجوده في شئ آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه.

و قد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشئ في محل و استصعبوه لما في لفظه في من الاشتراك و التشابه بين معاني كثيره كما نقول في الزمان و في المكان و في الذهن و في الخارج و في الغايه و في الكل و في الأجزاء و في العام و في الخصب و في

الراحه و فى اللفظ فلا اشتراك لها فى معنى واحد يجمع الكل و ليست نفس الإضافه مما يصلح أن يكون مراده بلفظه فى و إلا لصدقت على معنى مع و من و على و غيرها من المعانى الحرفيه و لصدقت على الأبوه و البنوه و غيرهما.

و تخصيص الإضافه بعدم الاستقلال بالمفهوميه و غيره و إن أخرج المعانى الاسميّه- إلا أن الخصوصيه الواحده منها لا تبلغ فى النزول و تقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعانى المستعمله فيها لفظه فى و يخرج الأغيار و كما أن كلا من معنئى متى و الأين- مما يستعمل فيهما لفظه فى و لا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منها خصوصيه يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

نعم يمكن أن يقال إن استعمال فى فى كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهى ككون الكل فى الأجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء فى الكل- فلو كان الكل فى الجزء بالمعنى الذى يكون الجزء فى الكل يلزم اشتمال الشئ على نفسه و هو أمر مستحيل بداهه.

فإن قلت لفظه فى موضوعه لمعنى الاشتمال و الإحاطه و هو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا.

قلت الكلام يعود فيما ذكرت جدعا لأنه بعينه معنى الظرفيه و هو مختلف فإن ظرفيه الزمان للحركه ليست كظرفيه المكان للجسم و كذا كون الشئ فى الحركه غير كون الحركه فى الشئ و الغرض أن كون الشئ فى المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التى يستعمل فيها و ليس الغرض النظر فى معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن و إن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق.

فإذا كان فى المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا و قيادا احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوى إذ ليس

فيه معنى واحد جنسى أو عرض عام بل معانى متعدده ينصرف إلى كل منها بقرينه خارجه لفظيه أو معنويه فإن طريق إزاله الشبهه باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفى المعانى الداخله تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول- و هو وجود الشىء فى شىء لا كجزء منه شائعا فيه بالكليه مع امتناع المفارقه عنه يكون كقرائن للفظه فى المستعمله فى هذا الموضع بالنسبه إلى مواضع الاستعمال- لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبه و الخواص المميزه مع مساهله ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شىء بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل و غيره- كان المذكور فى التعريف قيودا مميزه لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى أمر معنوى فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعه بالكليه فعن كون الخاص فى العام و كون الشىء فى الزمان و المكان.

و أما بامتناع المفارقه و الانتقال فعن الكون فى المكان أيضا و فى الخصب و غيره و قد عرف معنى فى الشىء هاهنا أى الحلول بتعريفات كثيره ليس شىء منها خاليا عن الفساد و الخلل.

إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شىء بشىء بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منوعتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعته الحمل بالمواطاه و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلى و كقولهم إن الحلول كون الشىء ساريا فى شىء بحيث يكون الإشاره إلى أحدهما إشاره إلى الآخر.

ثم زادوا قيودا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن الماده- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقى النقض بالنقطه و الأبوه و غيرها مما لا سرايه فيه- فالتجئوا بنفى وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

بالأطراف و الحدود الخارجيه بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فى شرح الهدايه الأثيريه شطرا من النقوض و الأبحاث الوارده على التعاريف المذكوره للحلول.

و أما الذى ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشىء بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشىء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادره عن الواجب تعالى و المبادئ العاليه حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإ-يرادات طردا و عكسا لصدقه على الأ-عراض و الصور الحاله كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبيه التى ليست على وجه الحلول- ككون الجزء فى الكل و الجزئى فى الكلى و كون الشىء فى الزمان و فى المكان- و فى الراحة و فى الخصب و كحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا- له و كذا حصول الوجود للماهيه لأنه نفس وجودها لا وجود شىء لها كما علمت سابقا و بالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا- محاله إلى محله- إما فى وجود ذاته الشخصيه و قوام ماهيته النوعيه لذاتها جميعا أو فى وجود ذاته الشخصيه دون حقيقته النوعيه حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورته.

فحينئذ نقول لا- يجوز أن يكون للمحل افتقار فى وجوده إلى الوجود الشخصى للحال سواء كان عرضا أو صورته و إلا لدار الافتقار من الجانبين بوجه واحد و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقه و تشخصا ماهيه و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا فى وجوده الشخصى إلى الوجود المطلق العامى

للحال بأى تشخيص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصورة يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشىء سواء كان ذلك الشىء صورته أو عرضاً أو عرضاً فى صورته أو عرضاً فى عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهى آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوماً للجميع فكل عرض مفتقر فى وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شىء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقاً متقدماً بالطبع على العرض و سيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتبارياً لا حقيقياً و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعى سواء كان طبيعياً أو صناعياً إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسيرير مثلاً يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- و الحال يسمى صورته كالهَيْئَة المخصوصه باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعى مطلقاً- و ليس من شرط الجزء الصورى عندهم أن يكون محصلاً لمحلته حتى يكون جوهرًا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريه منه و لا من شرط الجزء المادى أن يكون مفتقراً إلى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورته عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءاً للمركب و كذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزءاً للمركب منه و من ما يحلّه فعلى هذا جميع الأعراض المخصصه و المصنّفه يصلح عندهم أن يكون صوراً و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبيين و تخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى و الأسمى- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوى أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوى و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع.

فنعول اللا-كون فى الموضوع أعم من اللا-كون فى المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فىكون الجواهر أعم مما يكون فى محل و مما لا- يكون فىه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا فى موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون فى موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فىكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صوره و المحل قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فىكون الأقسام الأوليه للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه لأنه إما أن يكون فى محل أو لا يكون فىه و الكائن فى المحل هو الصورة الماديه و غير الكائن فىه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهولى- و الثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهولى و الصورة و هو الجسم أو لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقته انفعاليه بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثه فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصوره إما امتداديه أو طبيعيه أو جزء هو به بالقوه فماده و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فىه بالمباشرة نفس و إلا- فعقل و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر(١) النفسانى الإنسانى ماده للصوره الإدراكيه التى يتحصل بها جوهرًا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصله التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير

---

١- فىكون ذلك الجوهر مركبا من الماده التى هى النفس و الصورة الإدراكيه و ليس جسما و ليس جزؤه صوره ماديه و لا هولى فبه يظهر الخلل فى التقسيم الأول و أما على التقسيم الثانى فهذا الجوهر ما دام التعلق نفس و بعده عقل فلا خلل فتأمل، إسماعيل ره

الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصله الطبيعيه.

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا و جوده

## فصل (٢) في تعريف العرض

### اشاره

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذي وقع لدى المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

### فقول العرض هو الموجود في شىء غير متقوم به

لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شىء لا استحاله وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما.

### أما العدد و معنى الكل و البنيه و غيرها

فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهه وحده بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فإن موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد و إلا لكانت العشره عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحده لها.

قلنا لا- يلزم أن يكون جهه الوحده نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومه لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبه إلى الماهيه و خصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شىء وحده هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشىء و قد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شىء صورته ذاته المحصله به حقيقته الموجوده و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهه التي أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.



### و أما الإضافات و خصوصا المتشابهه الطرفين

كالتجاور و المقاربه و المعيه و الأخوه و غيرها فسيجي ء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعليه و المعلوليه أو القبليه و البعديه أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا في شى ء لإخراج وجود الكل في الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل في الأجزاء قول مجازى و إنما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا- في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبه إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إما أن يكون في مجموع الأجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود في المجموع و إلا لكان الشى ء موجودا في نفسه و هو محال إذ لا- مغايره بين الشى ء و نفسه فلكل كل صورته تماميه في أجزائه هي نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شى ء آخر موجود في أجزائه كما ظن و لا أنه موجود في واحد واحد كما توهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعيه للمركب الخارجى هي عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادى فيما له ماده و صورته في الخارج و أن العشره مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هي مادتها.

فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلثم و تزلزل و أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في الماده و تقومها موجوده بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صورته جوهرية.

### اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقرره بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأول إما أن يكون الصفه التى تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

و على الثانى إما أن يكون الصفه تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءاً من معنى ذاته أو ليست جزءاً من معنى ذاته أو لا يكون الصفه مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشىء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية- لما يقرره بالذات لحوقاً لازماً أو مفارقاً فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثانى وجود النفس للحيوان (١) و للثالث وجود الصوره الطبيعى للجسم المطلق بما هو طبيعه امتداديه على الإطلاق و للرابع وجود الصوره للهولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذاً فصلاً- و الجنس جنساً فهو قول مجازى كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحداً و مقتضى النسبه سواء كانت بفى أو اللام هو الغيريه فذلك مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمراً محصلاً بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبه الفصل إلى حد النوع بالدخول فى تقرير ماهيته و تحصيل معناه- و إلى الجنس بالدخول فى تقوم وجوده و فعلية ذاته كما مر فى مبحث الماهيه فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

### و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشىء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذى هو المحل جوهرًا و لكن ذلك لم يثبت عندنا.

١- إن كان المراد منها النفس الحيوانيه فلا- فرق بين الثانى و الثالث و إن كان المراد منها النفس الناطقه فلا فرق بين الثانى و الرابع و يمكن أن يتكلف و يقال إن المراد هو النفس الحيوانيه و الفرق بين الثانى و الثالث هو أنه اعتبر فى الثانى وجود الحيوان و كون وجود النفس جزءاً من وجوده و فى الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه و كون الصوره جزءاً من معناه و لعله للإشاره إلى الفرق المذكور قال فى الثانى بل هو جزء من قوامه- و فى الثالث جزء من معنى ذاته فافهم، إسماعيل ره

و أما الأمثلة التي ذكروها فى إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعه للحركه و الاستقامه للخط و الشكل للسطح و النقطه للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبه الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس فى الماهيات البسيطة من نسبه الأعراض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر و قال ليس بمستكرر.

و احتج عليه بالأمثلة المذكوره مع أنه قد صرح بأن الاستقامه و الاستداره من فصول الخط و السطح و هو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا فى شىء أو مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض - و إن كان الثانى فهما صورته و ماده أو فصل و جنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركه لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعه و البطء - و لا شك أن الحركه السريعه مثلا ليس لها من حيث كونها حركه وجود تام فى حد حقيقتها و نوعيتها بحيث إذا لوحظت معراه عن مراتب السرعه و البطء - يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعه بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشىء من حدود السرعه و البطء فيكون هى من الفصول المقومه للموصوف لا من الأعراض المتقومه به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحده و الكثره و هذه كما سنبين لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت فى مباحث الوحده و الكثره ضعف ما ذكره هو و غيره فى عرضيه الوحده و دريت أن وجود كل شىء هو وحدته و تشخصه و الوجود فى الوجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحده العرض كوجوده عرض بعين عرضيه ذلك العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و ليست الكثره إلا الوحدات

و حكمها فى الجوهرىه و العرضىه حكم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فىه.

و قد ذهل أن المعنى المجازى للألفاظ مهجور فى التعريفات الحقيقىه.

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء فى الكل و وجود طبيعه الجنس فى طبيعه النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و من وجود عمومىه النوع فى عمومىه الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من الماده و الصوره فى المركب- فإن كل واحد من هذه الأمور موجود فى شىء هو جزء منه و وجود العرض فى الموضوع ليس كذلك.

و أما قولنا لا- يمكن قوامه دون ما هو فىه فالمراد به استحاله وجود ذلك الشىء من حيث طبيعته إلا- فى محل و من حيث شخصيته إلا فى ذلك المحل المعين و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض فى موضوعه و بين وجود الجسم فى الزمان و وجوده فى المكان و وجود الشىء فى الغايه و الغرض ككون النفس فى السعاده و كون الماده فى الصوره و ذلك لجواز مفارقه هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفى بحسب الطبيعه فلو كان فى شىء منها امتناع مفارقه فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب فى فلكه و لزوم المحوى من الفلك فى حاويه فهو لا يقتضى العرضىه.

ثم عدم مفارقه الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقه الإنسان- لا- عن غايه مطلقه و عرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا و ذلك لأن معنى عدم القوام دون ما هو فىه كما مر هو أن الشىء بطبيعته يقتضى محلا و بشخصيته يقتضى محلا- شخصيا و الأمور الكليه لا- وجود لها من حيث كليتها فى الخارج و ما لا وجود له يستحيل أن يوجد فىه شىء آخر (١) فى الخارج و كلامنا فى أن العرض فى الموضوع

١- فالمراد بالشىء فى قولنا هو الموجود فى شىء هو الشىء الموجود فى الخارج- فلا- يصدق تعريف العرض على كون الجسم فى حيز مطلق و زمان مطلق و على كون الإنسان فى غايه مطلقه و عرض مطلق فذانك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا فى شىء فتدبر، إسماعيل ره

بحسب الوجود الخارجى لا- بحسب الوجود الذهنى على أن فى الحكم بأن كل جسم يستدعى مكانا عاما أو خاصا مناقشه لاستحاله كون المحدد ذا مكان و تبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الوجود فى موضوع على الوجود فى الحيز- إذا أريد منه غير المكان كالوضع و المحاذاه و كذا فى كون كل جسم فى زمان- على طريق اللزوم المستوعب للأزمته و الآنات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر(١) و ذلك لأن الجسم عند حصوله فى الآن لا يكون فى زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم فى آن فهو عند كونه فيه إما متصف بالحركه أو بالسكون إذ لا- يمكن خلوه عنهما جميعا و الاتصاف بكل منهما يقتضى مقارنة الزمان لأن كلا منهما زمانى فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه و هو محال.

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف فى كل آن من الآنات المفروضه فى زمان حركته بأنه متحرك أى متصف بالحركه و هذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعه فى نفس ذلك الآن أو فى الزمان الذى هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرك فى الآن أو متصف بالحركه فى الآن يحتمل وجهين- أحدهما أن قولنا فى الآن يكون قيذا و ظرفا للاتصاف بالحركه.

---

١- محل نظر لما قاله المصنف قدس سره فى آخر الإلهيات فى بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان فإذا تبين و انكشف أن معنى التغير و التجدد للأجسام و وقوعها فى مقوله متى أمر صورى جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها و شخصيتها أو فى مرتبه وجودها و شخصيتها- و ليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم منها و خلوه فى الواقع عن عروضها انتهى و يكون نسبه الجسم إلى الكون فى الزمان نسبه الماده إلى الصورة فلا تغفل، إسماعيل ره

و ثانيهما أن يكون قيذا و ظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعى أن يكون وجود الحركة في الآن و لا السكون و إن كان معناه سلب الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا و ذلك لأن نفي الحركة في الآن إذا كان قيذا للمنفى أى الحركة لا يستلزم أن يكون النفي و الرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيد أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركة (١) في الآن عليه.

و الثانى أن التردد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا في الآن و لا ساكنا في الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحاله في ارتفاعهما عن مرتبه من مراتب نفس الأمر و حيثه من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعى فكما أن زيدا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء متحركا و لا ساكنا و مع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبيه إبداعيه الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن أمكنتها الخاصه فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقه عنه.

قلت قد علمت أن استحاله المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته و بأمور

١- فلا يكون الرفع المذكور سكونا لأن السكون لا يصدق على الحركة لامتناع صدق أحد المتقابلين على الآخر فتدبر، إسماعيل ره

٢- امتناع المفارقة لأجل أن المفارقة عن الإمكان يستلزم الحركة المستقيمه و هى ممتنع على الطبائع الفلكيه كما تقرر في مقره، إسماعيل ره

مقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه و ذلك لأن نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعه نوعها و حصولها لتلك الأحياء تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكيه فإنها موجوده في صورها و صورها متحصله القوام و ليست المواد جزأ منها و لا يصح قوامها دون ما هي فيه أعنى الصور.

قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن الماده يصح أن يقال إنها في الصور لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتا للمحل و الماده لا تنعت الصوره بل الأمر بالعكس انتهى قوله.

و هو في غايه السقوط فإن المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق و إن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعتيه لا يصلح أن يكون رسما للحاليه سواء كان المراد بالنعته (١) ما يحمل على الشئ ء مواطاه و يقال له حمل على أو اشتقاقا و يقال له وجود في.

ثم إن أريد بالناعت التابع للشئ ء في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لأنها في الوجود تابعه للصوره كما سيجى ء فلا وجه لما ذكره من التعكيس - بل الحق في الجواب أن يقال إن الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوه إنما يتحصل وجودها بالفعل بالصوره بمعنى أن الصوره بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجمله معنى العرض هو الموجود في شئ ء متقوم بنفسه و معنى الهيولى هو الموجود بشئ ء متقوم بنفسه.

١- قد علمت أن المراد بالناعت التابع للشئ ء على وجه اتصافه به و انفعاله عنه و هذا إنما يصح في حق الصوره بالنسبه إلى الهيولى لا الهيولى بالنسبه إلى الصوره، إسماعيل ره

و بعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهيولى (١) في نفسها هو وجود صورتها الموضوعه و بين المعنيين فرقان واضح.

### و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركة في خسه الوجود و ضعف الحقيقه

و لكل منهما فضيله على الآخر و دناءه بوجه آخر أما فضيله العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع - ساقطا عن الحصول في تلك المرتبه.

و أما فضيله الهيولى فلكونها داخله في قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمه الذات غير متميزه الوجود

### فصل (٣) في رسم الجوهر و هو الموجود لا في موضوع

قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى - و لا لعكسه بالصور المعقوله للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمه بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمه في الخيال و لا العقليه مرتسمه في العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر في دفع الإشكال بالصور الجوهرية الثابته في الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذی في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا- في الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

١- و على هذا يشكل كون الصورة حاله في الهيولى فإن وجود الحال في نفسه عين وجوده للمحل لا عين وجود المحل فتأمل،

إسماعيل ره



لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذى يلزم من وجود معانى الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعانى متضمنا لما يدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هى صادقه عليه محموله له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاه بين كون الشىء مفهوما للجوهر و فردا للعرض - كما لا منافاه بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى و فردا للكلى.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشىء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين - أحدهما أن يكون هناك شىء ذلك الشىء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما - حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبه بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانى و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد - و نسبه بينهما بالمعروضيه لأحدهما و العارضيه للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبه إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهه العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجه و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادته شىء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقريته أن الكلام فى تعريف الأمر الذى من الأجناس العالیه و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكليه و العموم فهو غير حقيقه الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشئيه فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقه الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورته ذهنيه مطابقه لکنها.

و الذى فى الذهن يكون وجهها من وجوهها لا- كنها لها و هو حكاية الوجود لا عينه فىكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكليه كسائر الأمور الذهنيه.

فقولنا الجوهر موجود لا فى موضوع أنه ماهيه كليه حق وجودها أن لا يكون فى موضوع فإن وجود كل شىء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصه و منشأ لأحكامه المعينه المتميزه بها عن غيره فالوجود الذى نسب إليه هو ما لا يكون فى موضوع فإذا حضرت ماهيته فى النشأ الذهنيه وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها و حال جوهريتها لجواز أن يكون لماهيه واحده أنحاء متعدده من الوجود بحسب عوالم متعدده و نشآت مختلفه.

كيف و قد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تاره موجودا بوجود استقلالى تجردى- و أخرى موجودا بوجود مادى كالعالم و القدره المشتركين بين الملك و الحيوان- و كذا يوجد معنى واحد تاره بوجود إبداعى محفوظ عن الخلل و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسميه المشتركه بين الفلكيات و العنصریات و جسميه الفلك فى القوه و الشده كما قال تعالى- وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ قَالَ وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَ قَالَ فى حق الأرض و ما يتركب منها كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ إِيَّاكَ مِيتٌ وَ إِنَّهُمْ مِيتُونَ.

و أما الفناء و الموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد و هو المشار إليه فى قوله تعالى وَ نُفِخَ فى الصُّورِ فَصِيعَ مَنْ فى السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فى الْأَرْضِ.

فالمعانى الجوهرية و إن كانت فى موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنيه الوجود الخارجى عن الموضوع فىكون جوهرها بهذا المعنى.

و أما البارى جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه لكونه

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يغير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهى إلى غايه بل غايه الأشياء محيط بالكل.

و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.

و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعانى الجوهرية فى الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد فى الكتب المتداوله على هذا الوضوح و الإناره

#### فصل (٤) فى أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

##### إشاره

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول فى جواب ما هو بحسب الشركه و الأقلون على أن حملة كحمل اللوازم الخارجه و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفه- أولها أن الوجود داخل فى معناه و هو خارج عن الماهيات و سلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحاله تقوم حقيقه من الحقائق من الأعدام و السلوب و المركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهيه حقيقه.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه و بين غيره مركبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول و النفوس لاشتراكها مع الأجسام فى

الجوهريه غير بسيط الحقيقه فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثره عن الذات الأحديه.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادى و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولويه و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريه من السفليات و الجوهر الصورى أولى بالجوهريه من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساويه لجزئياتها فى المعنى و الماهيه فلو كانت الجوهريه مقوما لها لكانت مساويه لها فيها و هو ضرورى البطلان.

و أما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و فى الثانى أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الأول.

و فى الثالث ينحل العقده فيه بوجه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات فى الخارج فيصح صدوره الخارجى عن الذات الأحديه الثانى أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحاله فى أن يكون تأثير المؤثر فى الفصل أقدم من تأثيره فى الجنس تقدما عقليا.

و فى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء أن التقدم و التأخر فى شىء إما أن يكون فى نفس المفهوم من ذلك الشىء أو فى مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر عله و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه عله لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثانى كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس فى معنى الإنسانىه حتى يكون حد الإنسانىه للابن أى حملة عليه متوقفا على ثبوته و حملة على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانىه للابن قبل أن جعل الإنسانىه الابن.

كيف و قد ثبت أن لا- تأثير للجعل فى نفس الماهيات فكيف يكون ماهيه بعضها سببا لماهيه آخر متقدمه عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسويه بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسويه كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزمانى أو غير الزمانى ففى بعضها قبل و فى بعضها بعد فالوجود فى الأب قبل الوجود فى الابن قبلا بالزمان و كذا الحال فى التقدم الذاتى بين العقل و الجسم و فى نسبه الهيولى و الصوره إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجى للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب و لا- اشتراط للهيولى و الصوره فى حمل الجوهرىه على الجسم- و لا جوهرىه شىء منهما فى أنهما جوهرىه سببا لجوهرىه جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول فى كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهيولى و الصوره- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا فى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد فى كونه كمىه منفصله- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشره فى الوجود و هو خارج عن معنى الكمىه المنفصله.

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانًا فى الفصل التالى لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانىه و ما بعدها.

و أما الخامس فكلييات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعى- و سنعيد القول فى بيانه بزياده توضيح.

## بحث و كشف

و ربما يوجد فى كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجه ثلاثه سموها براهين.

الأول أن معنى الجوهر الذى جنسوه كون الشىء بحال متى وجد فى الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق و لا شك أن الصور الكليه الذهنيه بالصفه المذكوره فىكون جواهر.

و الثانى أن الكليات تحمل على الجزئيات التى لا شك فى جوهريتها بهو هو و لا شىء من الأعراض مقوله عليها كذلك فلا شىء من كليات الجواهر بأعراض و كل ما لم يكن بعرض كان جوهرًا فكليات الجواهر تكون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصيه و جب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم يكن لشخصيته بل لمهيتها و جب أن يكون الماهيه جوهرا فىكون الماهيه الكليه جوهرا (١) و هذه الوجوه الثلاثه كلها سخيفه عندنا- و هى أشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

١- حاصل هذا الوجه أن كليات الجواهر ماهيه الشخص الجوهري و ماهيه الشخص الجوهري جوهر فكليات الجواهر جواهر أما بيان الكبرى فهو أن الشخص الجوهري محلل إلى هويه و ماهيه فجوهريته أن كان لهويته الشخصيه لزم أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و هو محال فتعين أن يكون لمهيتها و الجواب أنه إن كان المراد من الماهيه فى قوله كليات الجواهر ماهيه الشخص الجوهري الماهيه المطلقه أى الكلى الطبيعى فهذا القول و هو الصغرى ممنوع لأن كليات الجواهر هى الماهيه المعقوله من الأشخاص و لا شىء من الماهيه المعقوله ماهيه مطلقه للأشخاص فلا شىء من كليات الجواهر ماهيه مطلقه للأشخاص و إن أراد منها الماهيه المعقوله فالصغرى مسلمه لكن نقول المراد من الماهيه فى الكبرى إن كان الماهيه المعقوله فالكبرى ممنوعه لأن الماهيه المعقوله ليست جزءاً تحليلياً للأشخاص فلم يكن جوهريتها لأجلها بل لأجل الماهيه المطلقه التى هى جزء تحليلي للأشخاص و إن أراد منها الماهيه المطلقه فالأوسط غير مكرر فلا يلزمه النتيجة فتدبر، إسماعيل ره

أما بيان الغلط في الوجه الأول فلأننا لا نسلم أن ماهية الجواهر المعقولة في الذهن مما يصحح و يمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن و الاستغناء عن ما يقوم به- كيف و الكلى من الجواهر موجود في الموضوع الخارجى الذى هو الذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جواهر(١) و هى الماهيه المطلقه لا بشرط كونها معقوله أو محسوسه فهاننا مغالطات و اشتباهات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهيه و هما أخذ الماهيه كلييه و معقوله تاره و أخذها مطلقه و لو عن هذا الإطلاق تاره أخرى و هو المراد بالكلى الطبيعى الذى وقع الاختلاف في أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشئ نفس ماهيه الجواهر(٢) أو كونه ذا ماهيه

- 
- ١- أى بالحمل الأولى و لذا عند تعقل أنواع الجواهر كالإنسان مثلا يكون معلومه جوهرا أى مأخوذ في حده الجواهر، جلوه
  - ٢- الماهيه من حيث هى لا- يكون جوهرا و لا عرضا أى لا يكون فردا لهما بل إذا كانت موجوده بوجود لا يكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهرا و إذا كانت موجوده بوجود يكون في الموضوع تكون عرضا. أقول إنهم قالوا إن المقولات كلها من سنخ الماهيات فالجواهر و العرض يكون من سنخ الماهيات و هو قدس سره أيضا قال كذلك فكيف يمكن أن يكون ماهيه لا تكون جوهرا و لا- عرضا. و أيضا ماهيه الجواهر في الخارج جواهر بحيث يصدق عليها حد الجواهر فإذا حصلت في الذهن بحقيقتها و يقال إنها لا جواهر و لا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب و هو صيروره الجواهر لا جوهرا و لا عرضا، جلوه

و الحق فى كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثانى فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنى الحمل الأولى و الصناعى.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد فى جميع المواضع و فى جميع الأحكام فإن العلم بالممتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن و ليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدره و الشجاعه الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفه الذهن موجوده فيه فهى ليست ذهنيه بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجوده فى الذهن فقدره القادر و شجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى (١) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعه الكليه على فردها.

١- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا- فى موضوع أى أن هذه الماهيه هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى الموضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى الموضوع بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى الموضوع فإن قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه. فإن قيل فقد جعلتم ماهيه الجوهر أنها تاره تكون عرضا و تاره جوهر و قد منعتم هذا فنقول إنا منعنا أيضا أن يكون ماهيه شىء توجد فى الأعيان مره عرضا و مره جوهر- حتى يكون فى الأعيان يحتاج إلى موضوع ما و فيها لا يحتاج إلى موضوع له و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيه يصير عرضا أى يكون موجوده فى النفس لا كجزء انتهى. أقول مراده من التغير أى قوله أى يكون موجوده فى النفس لا- كجزء أن التغير لا- يكون فى نفس الماهيه حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن الماهيه، جلوه



فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أن كلييات الجواهر أى معقولاتها التى فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

و أما بيان سخافه الوجه الثانى فلأننا لا- نسلم أن الكلييات بما هى كلييات- محموله على الجزئيات بل هى بهذه الحيثيه مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأن وجودها وجود عقلى و الجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هى محموله عليها بأنها هى إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود.

فإن قيل ألم يكن الكلى محمولا على معنى الإنسان مثلا و الإنسان محمول على زيد و عمرو فيكون الإنسان الكلى محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا فى ذاته كان الإنسان الكلى أيضا جوهرًا فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا فى هذا الكلام مغالطه فإن الإنسان المذكور فى الحكمين أعنى قولنا زيد إنسان و الإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى و الحيثيه فلم يتكرر الأوسط و لو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا و النوع جنسا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو و الكلى يحمل على الإنسان بهو هو- فيكون زيد كليا و هو ممتنع و كذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثل هذه الأقيسه معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق و منشؤها الخلط بين الأحكام الذهنيه و الخارجيه من جهه أخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و اعتبارا.

و بالجمله فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية إن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهيه التى من شأنها أن تكون معروضه للكليه أى الماهيه من حيث هى هى بلا- اعتبار قيد آخر- و هى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلى بهذا المعنى- لأن البحث فى أن الصوره المعقوله من الجوهر بما هى صورته معقوله هل هى جوهر أم عرض.

و أما سخافه الوجه الثالث فلأن الوسط و هى الماهيه لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد فإن جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمه أنها لماهيته الإنسانيه لكن لا نسلم أن الماهيه المعقوله منه جوهر بل اللازم منه أن الماهيه المطلقه أعم من أن تكون محسوسه أو معقوله ماهيه جوهر أى ماهيه أمر وجوده لا فى موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعنى المحسوسات الخارجيه جواهر إذ المهمله فى قوه الجزئيه فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الأفراد.

فثبت فى هذا المقام و لا- تكن من الخالطين و لرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجيه أم عرضا لازما

## ظنون و إزاحات

### إشارة

إن لصاحب المباحث المشرقيه وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفي كون معنى الجوهر مقوما للأنواع المتدرجه تحته. فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

### فالجوه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون فى ماهياتها جواهر أو لا- يكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلك محال لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرًا.

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كان الثانى فهو المطلوب و قول هذا مختل بوجه- و أما أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته و لا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ المعتبر فى تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأمر المتأصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصى ليس كذلك إذ ليس ذا ماهية تامه الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجيه حتى يكون هو فى مرتبه وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بل نقول فصل الجوهر جوهر فى نفس الأمر و إن لم يكن جوهر فى مرتبه ذاته من حيث هى و لا يلزم من ذلك أن يكون هو فى تلك المرتبه عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشىء من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا ليس من حيث إنسانيته موجودا(١) و لا- يلزم منه أن يكون من تلك الحثيه معدوما- و إلا- كان ممتنع الوجود و كذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا و لا يلزم منه أن يكون كليا فى ذاته.

و بالجمله ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع و أمثالها

١- يعنى أن الشىء إما أن يكون موجودا من حيث ماهيته فيكون واجب الوجود و إما أن يكون معدوما من حيث ماهيته فيكون ممتنع الوجود و إما أن لا يكون موجودا و لا معدوما من حيث ماهيته فيكون ممكن الوجود و زيد لما كان ممكن الوجود فليس من حيث إنسانيته و ماهيته موجودا و لا- يلزم من ذلك أن يكون من تلك الحثيه معدوما لكونه ممكنا و ارتفاع المتقابلين عن المرتبه جائز كما علمت فى مباحث الماهيه فتدبر، إسماعيل ره

هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض - بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع و لكن لا- يدخل معنى الجوهر في حده و لا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذى هو فيه و مع الأنواع الأخرى فى معنى الجوهرية لإمكان أن يمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الذى يقومه و يميزه بالجزئية و الكليه و بالبساطه و التركيب و عن الأنواع التى يميز عنها بالمخالفة التامه و المباينه الكليه ذاتا و وجودا.

و أما ثالثاً فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطة- هى الوجودات الخاصه للمعيات و الوجود بنفسه متميز و بحسب مراتبه فى الشده و الضعف و الكمال و النقص يتحصل الماهيات و يمتاز بعضها عن بعض كما علمت و سينكشف لك هذا المقصد أى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هى عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا فى مباحث الصور النوعيه إن شاء الله تعالى.

و أما رابعاً فلانتقاض ما ذكره فى كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شىء من الأشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلاً فإن فصله الذى يتحصل منه نوع حيوانى إن فى كان حد ذاته حيواناً فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانيه بفصل آخر و إن لم يكن حيواناً فيلزم أن يتقوم ماهيه الحيوان من غير الحيوان- فيكون اللا-حيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه.

و الحل فى الجميع أن جنسيه الجنس لا يقتضى أن يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعاً محصلاً أو فصلاً محصلاً بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصيه لكن يجب أن يعلم أن عارضيه الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصره و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

نحو عروض الماهيه النوعيه للتشخص و العجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر- الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به فى عدة مواضع من الشفاء و النجاه و غيره.

و أما خامسا فإن الذى ذكره فى إبطال الشق الثانى و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشىء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر و عرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشىء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض و هو المركب غير الجوهر المقوم له و هو البسيط كما لا يخفى و هذا الاحتمال و إن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

## و الوجه الثانى

من الوجوه التى أعتقدها و أعتمد عليها أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بنفسه و يستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا و الحكماء اتفقوا على ذلك و إذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائما و يكون علما أوليا.

أقول و الحق فى الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التى سلفت فى مبحث الماهيه و غيره من كيفية اندراج النفس و سائر البسائط الوجودية تحت مقوله الجوهر باعتبار(١) و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

---

١- يعنى أن لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها و اعتبار وجودها لغيرها فهى أى النفس بالاعتبار الأول مندرجه تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانى يكون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار يكون صورته و هى مع الفصل واحده ذاتا و إن كانت غيره اعتبارا و الجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل و إذا كانت صورته عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس إليها أيضا و إنما خصصنا هذا الحكم بالنفس لأن سائر الصور المنطبعة- يكون الاعتباران فيها واحدا بخلاف النفس فإنها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايرا لاعتبار وجودها لغيرها و لأجل هذا لا تنتفى بانتفاء البدن فتفتن، لأستاذ أستاذنا الإلهى إسماعيل ره

قول الموجود لا- فى موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى و بمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع و هو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفه من المعانى الخارجة عنها طبيعه الوجود.

و بمعنى آخر ليس إلا- عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك الماهيات و من أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم و هويته دون مفهومه و ماهيته الكليه و من أن النفس و سائر البسائط الصوريه و جودات متفاوتة الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانيه بل كل صورته نوعيه حيوانيه و غير حيوانيه- أمور بسيطه و وجودات مختصه لا- يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها فى أنفسها عند من له صلاحه العلم كما ذكره المعترض و سلمه فيجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الأمور النسبيه و السليه.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقه المشهوره و هو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقه واحده جنسيه مشتركه فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا- فى موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للكل و مفهوم قولنا لا- فى موضوع سلب مضاف و المركب من العرض العام و سلب شىء لا يكون جنسا للحقائق الخارجيه- بل الجنس هو الطبيعه البسيطه المشتركه بين الجواهر و لا- يمكن التعبير عنها إلا- بأمور عرضيه خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها و مرآه لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجه تحت مقوله الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعنى رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لهما- و لا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

حاضره عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحاله يسمى فى عرف الحكماء بالجوهريه و أن الموصوف بها إذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرًا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرًا و من توقف فى كون نفسه جوهرًا أو عرضًا فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعانى الثابته عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم أنفسهم و يحول بين المرء و قلبه كما أشار إليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانيه فى أول تكونها ليست مفارقه القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقه عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات و تصفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحاله لكل أحد بل الذى يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنه و الحركات و الأزمنه فى معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظه و لا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم و تلخيصها عن الزوائد لانغمارها فى ظلمه بحر الهوى و غسق ليل الطبيعه

### و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهيه جوهريه يتصور أمور ثلاثه استغناؤها عن الموضوع و كون الماهيه عله للاستغناء عنه بشرط الوجود- و الماهيه التى عرضت لها هذه العليه.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيًا لا يصلح للجنسيه و إن فسر بالثانى لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيًا لأن العليه حكم من أحكام الماهيه يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشىء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير عله بالفعل لشيء من الأشياء على أن عليه العله ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيًا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العليه فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا- لجواز اشتراك الماهيات المختلفه فى لازم واحد و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسيه- فالحيوان لا شبهه لأحد فى أنه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات و ما ذكره فى معناه ليس إلا الإدراك و التحريك الإرادى مع الجسم النامى و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسيه- و معناه مؤلف من الجسميه و نوع من الحركة كالتغذية و التنميه و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد فى حده الجوهر القابل و شىء من هذه المعانى غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسميه و الحيوانيه لأن كلا منها إما معنى نسبي أو سلبى و مع ذلك الأمر غير مشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادئ هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطه عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر فى التعبير عنه صفه نسبيه أو استعداديه كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئى و الثانى بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبى عند بعضهم و إضافه عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصله الخارجيه فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقه موجوده و الحل فى الجميع أن المقصود من هذه المعانى مبادئها الخارجيه و موصوفاتها العينيه التى لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادئ و الموصوفات من حيث كونها مبادئ أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبيه إضافيه و لا يمكن دخول الإضافه تحت مقوله الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعيه المنتزعه عن حاق حقيقتها و لأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.



و أما ثانيا فلأن الشقوق التي ذكرها غير حاصره لجواز أن يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع كما علمت و هذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج أو فى الذهن- و سواء كانت محققه الوجود أو مقدره.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفه فى أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحاله كون المتخالفات مشتركه من حيث تخالفها فى أمر واحد و كذا يستحيل اشتراك المتخالفات فى أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقه ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى إلى علتين مستقلتين و كذا استناد معلول نوعى إلى طبيعتين مختلفتين إلا- من جهه اشتراكهما فى أمر ذاتى كما علم فى موضعه- كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفه لازم ذاتى هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتى و هاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك فى أمر واحد(١) حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و هو كونها عند وجودها الخارجى مستغنيه عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون

١- لا يخفى أن الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسرره الإمام بالتفسير الثالث أى الماهيه التى عرضت لها العليه للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصيه كل جوهر و جوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا أو عرضيا و هل هذا إلا تناقض صريح إلا أن يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا و المراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفه من حيث هى متخالفه و هو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر، إسماعيل ره

جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمر كثيره مختلفه لذواتها بلا جهه واحده فى ذواتها جامعه لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغايه الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلك محتملا- لم يكن هناك أمر مشترك و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه فى هذا الموضوع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين الماهيات المختلفه بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهيه بحسب خصوص تلك الماهيه لا لأمر ذاتى مشترك بينها ثم قال و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك- فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

### الوجه الرابع

أن الماهيه التى يقال عليها إنها جوهر إما بسيطه و إما مركبه أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطه و كل واحد منها إما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهرًا فالمركب ليس جوهرًا و قد فرض جوهرًا هذا خلف.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرًا و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلك لجريان صورته الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

ما قاله فى الحيوان من أنه ليس جنسا للحيوانات و إلا- لكانت الماهيه المقول عليها الحيوان- إما أمرا بسيطا أو مركبا فإن كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه و إن كان مركبا فأجزاؤه إما حيوانات أو ليست بحيوانات و يتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا- يكون للأشياء جنس فى الوجود و اللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطه باطله.

الثانى و هو الحل أن يقال إن البسيط الذى تركيب منه و من غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس و الثانى أنه يصدق و لكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس و الشىء لا يكون فردا لنفسه.

و ثانيهما أن لا يكون كذلك فهاهنا ثلاثه وجوه فى عدم اندراج الشىء تحت الجنس.

و الذى يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلك الجنس (١) هو أحد هذه الوجوه الثلاثه لا- غير فالإنسان مثلا ماهيه واقعه تحت جنس الحيوان و هو مركب من جزءين هما الحيوان و الناطق و ليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشىء تحت الذاتى الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلا.

و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصليه فهو إما غير موجود فى الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

و أما مادته للمركب منه و من الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين فى التجريد.

١- هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل، إسماعيل ره

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضى له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صورته لا فصلا و الحيوان ماده لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتبارى عقلى لا تحصل له فى الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى فى كون الشئ واقعا تحت معنى جنسى فى الخارج فليكيف فى محل النزاع أعنى الجوهر البسيط أو أحد جزئى النوع الجوهرى و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودا

### فصل (٥) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

#### إشارة

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانية كالأنواع و إلى الثوالت كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأولييتها أولى بالجوهريه من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهريه من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيله- فالأشخاص بحسب هذه المعانى أولى بالجوهريه من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكليه و أقدم

تسميه بالجواهر منها أما من جهة الاستغناء و الحاجة فلأن الكلى محتاج إلى الشخص - إذ لو لا الشخص لما كان للكلى وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلى فى الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهة الوجود لا فى موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكليه من الأمور النسبيه فيحتاج الكليات إلى ما يضاف هى إليه بالكليه و أما من حيث الفضيله - فالقصد من الطبيعه فى الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيروره النوع شخصا ليتمكن أن يحصل فى الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسه أولى بالجوهريه من المعقوله لم يعنوا بالمعقوله إلا - ذهنيات الأمور المحسوسه و ماهياتها الكليه لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصيه فإنها أولى بالجوهريه و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريه و أقواها فى الوجود لكونها أسبابا فعاله لوجود غيرها من الشخصيات - و النوعيات و قياس الأنواع إلى الأجناس فى الأوليه و الأولويه كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعه النوعيه أقرب إلى التحصيل و أكمل فى الوجود و أتم فى جواب السائل عن ماهيه الشىء من الطبيعه الجنسيه و أما الفصول المنطقيه أعنى المشتقات فهى جواهر لكونها محموله على الجواهر حمل على و أما البسيطه فهى أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهريه و المقوم للجواهر جواهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه ما لا يخفى من المساهله تعرف بتذكر ما أسلفناه فى كيفية حال الفصول البسيطه فى باب الجوهريه و أيضا لو كان حمل الشىء على الجواهر مقتضيا لجوهريه ذلك الشىء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

### أبحاث و أجوبه -

#### إشاره

إن لشيخ أتباع الإشراقين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

**أحدها أنه أ لستم قلم إن الجواهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك**

فإن قلت لم ليست الأولويه في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم - إن الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع والأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية.

### و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلى لا- وجود له من حيث كونه كليا فلا- وجود لها من حيث الجنسيه و النوعيه ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا- أن يراد بالكلية الطبعه من حيث هي فحسب سواء كانت في الأعيان أو في الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبعه النوعيه بأعراض زائده و جوهرية زيد إنما هي باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولويه في الجوهرية.

### و ثالثها أن من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيك له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصوره و المجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا- جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه و كما أنه لو لا جسميه الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلك لو لا جوهرية الجزءين ما كان مجموعهما جوهرًا.

ثم إذا كانت الجسميه لا- حقه بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهرية أيضا لحقت بالحيوان بواسطه الجسميه و النفسيه فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

### و رابعها أن الوجود عند من لا صور له في الأعيان لا يصلح للعليه و المعلوليه

فالعلل و المعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه و صف اعتبارى عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العليه و المعلوليه إلا بالذات و الحقيقه.

## و خامسها أن الجسم المركب من الهبولى و الصورة

لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له فى نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعيه بينهما أمر اعتبارى و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئيه إذ المجموع ما زاد على الجزئين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشئ الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا و عرضًا.

هذه خلاصه أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

## أما عن البحث الأول

فلأذن كون بعض الجواهر أولى من بعض فى الجوهرية ليس مناقضا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفرادة بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس فى طبيعه الكم ازدياد و لا تنقص.

لست أعنى بهذا أن كميته لا- تكون أزيد و أنقص من كميته و لكن أعنى أن كميته لا- تكون أزيد فى أنها كميته من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطيه أى فى أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى فلا- يجوز أن يكون كميته أشد و أزيد فى طبيعتها من كميته أخرى أنقص أو أكثر منها و بالغ فى بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى فى الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسى و بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى فى الجوهرية و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم فى الإنسانيه من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

لا تفاوت في نفس الماهية أو الذاتى.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنسانا أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لا- من حيث سبق جوهرية بما هي هي و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم و غيره

### و أما الجواب عن البحث الثاني

(١) فلأن الكلى و إن لم يكون موجودا في الخارج إلا أنه موجود في الذهن بوجود عقلى متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذى به يكون موجوديه أفراد الماهية التى عرضت لها هذه الكلية في الخارج فإن ماهية الإنسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجيه يترتب عليه آثار مخصوصه بها فإذا وجدت في النفس و عرضت لها الكلية

١- أقول حق الجواب عن البحث الثاني هو اختيار الشق الثاني من الترديد الذى ذكره الباحث- و هو أن يكون المراد من النوع و الجنس النوع الطبيعى و الجنس الطبيعى و هما موجودان في الخارج بعين وجود الشخص و لا شك أن الشخص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس الطبيعيين فإنه موجود بذاته و هما موجودان باعتبار صدقهما عليه و اتحادهما به و كذا النوع بالقياس إلى الجنس فإن النوع بحسب الفصل فى متن الدهر موجود بذاته و الجنس موجود فيه باعتبار صدقه على النوع و اتحاده به و الحاصل أن الشخص أى الزمانى أولى بالوجود الزمانى من النوع و الجنس فإنهما موجودان بالوجود الزمانى باعتبار اتحادهما بالشخص فى الوجود الزمانى و النوع أولى بالتحصل الدهرى و الوجود النوعى من الجنس فإن الجنس مبهم لا تحصل له أصلا و النوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا و الشخص لا إبهام له و هذا هو المراد بتفاوت الشخص و النوع و الجنس فى الوجود و ما ذكره المصنف قدس سره فى الجواب إنما يتوجه لو كان البحث بحثا على التفاوت فى الجوهرية و ليس كذلك بل هو بحث على التفاوت- فى الوجود و الموجوديه كما هو صريح كلام الباحث فتأمل، إسماعيل ره



كان وجودها حيثئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصه بنوع من الكيف النفساني و هو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانيه إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لا- شبهه في أن الجوهر الخارجى أولى بالجوهريه لكونه مما يصدق عليه الجوهريه بالذات من الجوهر الذهنى لأنها غير صادقه عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعتر فيه.

و هذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهريه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأجناس.

### و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهيه و الآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التأخر المعلولى- و كذا الزمان فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره فى الرتيبين و الشرف و الخسه و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا- شك فى أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب- غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهريه جزئيه و يتوقف عليهما و أما أن جوهريه المركب كالجسم مثلا- فى أنها جوهريه غير جوهريه الجزئيين فى كونهما جوهريين و بحسبهما متوقفه عليهما فالحكماء المشاءون و أتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذى قال إن جوهريه الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهريه الهيولى و الصوره بل الذى قالوا به ليس إلا أن جوهريه المركب غير جوهريه الجزئيين بالوجود و العدد و هذا أمر واضح فى النوع الواحد الطبيعى.

و أما فيما ليست له وحده طبيعیه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

و بالجمله الجوهرية لا ينقل من العله إلى المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه و لا تعدد من حيث المعنى و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى أو جنسى لأن تعدد المعانى و الماهيات إنما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه فى الذهن و يعرضه العموم و الكليه ليس حقيقه الوجود بل وجهها من وجوهها و حكاية عنها و هو المفهوم العام المصدرى.

و الحاصل أن جوهرية العله و الجزء لجوهرية المعلول و المركب فى أنها جوهرية و هى أقدم و أفضل فى أنها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيله فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسميه أقدم بالوجود من الحيوانيه لا فى الجوهرية و كذا الحيوان أولى و أقدم و جودا من الإنسانيه لا بالجسميه و الجوهرية فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فى كونها موجوده لا- فى كونها جسميه فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسميه فى كونها موجوده لا فى كون الجوهرية جوهرية و كذا لو لا- جوهرية الجزءين موجوده ما كان مجموعهما جوهرًا موجودا لا أنه لو لا جوهرية الجزءين جوهرية- ما كان مجموعهما جوهرًا لأن الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزءين من غير تفاوت و ليست إحداهما مستفاده من الأخرى فلا وجه للتفريع الذى ذكره من قوله- فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

#### و أما الجواب عن البحث الرابع

فقول إن من قال بنفى العليه و المعلوليه- و التقدم و التأخر فى الماهيات الجوهرية بل فى الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صورته فى الأعيان بل الصوره العينيه لكل شىء ليست إلا

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا- حقيقه له و لا- صوره منه فى الخارج فلا- محاله يلزمه القول بأن العليه و المعلوليه و التقدم و التأخر الذاتيين لا- يكون إلا- من جهه الماهيات و بحسبها فإذا كانت العله و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالماده و الصوره و ما يتركب منهما فلا- بد على مذهبه أن يكون الماهيه الجوهرية فى كونها ماهيه جوهرية عله لماهيه جوهرية أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتبارى لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شىء من المذهبيين بل ذلك وارد على من جمع فى مذهبهم من كل واحد من المذهبيين شيئا فرأى رأى المشائين فى نفى التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولويه و عدمها و رأى الرواقيين فى أن الوجود أمر ذهنى لا- تأثير لها و لا- تأثر و إنما الجاعليه و المجعوليه بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر فى أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقتوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول فى الأحكام.

### و أما الجواب عن البحث الخامس

فإننا نقول إن جوهرية الجسم و إن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين و لا- زائده عليهما إلا- أن جوهرية غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأ- كثر القوم من أن جعل الماده غير جعل الصوره فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما فى النوع البسيط بالنسبه إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محاله و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التى فى الكل غير معنى الجوهرية التى فى الجزئين لم يلزم أن لا يكون الكل فى نفسه جوهرًا ثالثًا بل للكل جوهرية

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا- في كونها جوهرية و لا في كون الكل جوهرًا فجوهرية الكل جوهرية ثالثه غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة- إلا- أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد

### فصل (٦) في ذكر خواص الجوهر

#### منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و أما إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و مادة الجواهر- أى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصوره النارية فإنها تضاد الصورة المائيه و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظي و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة و الأربعة- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوجه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناه الحركة نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركة غير مجتمعه في محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة و المسافه فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحاله في الطبائع و صور الجوهرية.

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصيه للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص في المعنى فإن الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف و سمي بالاشتداد أو في الكم و سمي بالازدياد و كذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص و لأن الكمية الواحدة المعينه أيضا يبطل بالازدياد و الانتقاص إذا كانت متصله و إذا كانت منفصله فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص - فلا حركة للكم في كميته فكذا لا- حركة للكيف في كفيته لأن الاشتداد ليس بأن كفيه ما تبقى بعينها و يضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفيه عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم الماده يتحرك في المقادير- كما يتحرك الموضوع في الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا- يتحرك بل أن لا- حركة فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم و لا للكيف بل الوزن إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة في الكم أو لا اشتداد و لم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصه المذكوره بما أورده و كثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى إن صاحب حكمه الإشراق غير العبارة في المطارحات عند عدّه خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغير العامه و من خواص الجوهر أنه لا يشتد و لا يضعف و هذا لاستحاله التضاد فيه فإن الاشتداد و التضعف إنما يكونان بين الضدين و هذا ليس خاصه الجوهر فإن الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره في مستأنف كلامه إلا نفى الحركة من الكم لا نفيها فيه و أين هذا من ذاك كيف و المتحرك بالذات في كل حركة ليس إلا- الجواهر الماديه- بل الذي عد من الخواص لمقوله الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدرج متحركا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حركة فيها و لهذا قالوا إن جوهر لا يكون أشد في الجوهرية من جوهر آخر و إن كان أولى منه

فى الوجود لأن الأولويه تتعلق بوجود الشئ ء و الأشديه تتعلق بماهيته

### بحث و تحقيق

و لأصحاب المكاشفه المؤيدين بقوه البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حكمى- و هو أن الاشتداد كما يقع فى الكيف يقع فى الجوهر و أن الموضوع للحركه الجوهرية فى الطبائع الماديه وحدته الشخصيه محفوظه بوحده عقليه نوريه فاعليه للفاعل العقلى الحافظ للشخص الطبيعى فى مراتب الاستعمالات الذاتيه و الأطوار الوجوديه و بوحده إبهاميه قابليه للماده المنحفظه وحدتها فى مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن يصح وقوع الحركه فى الجوهر إما فى مراتب التماميه و الكمال أو فى مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى طبيعه من جهه العنايه الربانيه- و الثانيه بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما فى استكمالات الجوهر الإنسانى من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غايه كونه عقلا بالفعل و ما فوqe فإن العقل الصافى و الذهن السليم يحكم بأن التفاوت فى هذه المراتب الإنسانيه ليس بأمر عرضيه زائده من أحوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع و ما يجرى مجراهما- حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيّات.

و أما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحراره الشديده عليه المضعفه للمائيه قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعه الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء- أو نفذ الماء فى آن و حدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزم تتالى الأئين و هو محال- أو غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما و هو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائيه على التدريج حتى صار هواء و ذلك لأن

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا- بنفسها لعدم قوامها إلا- بصورة ما بل هي مع صورته ما لا على التعيين موضوعه لهذه الحركة وإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية و هذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقدارى لا- يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقيه موضوعه للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتره في بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قد علمت أن المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا- في الوجود و لا في الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التى اعتبرت في قوام وجوده و مع توارده خصوصيات الجوهر الصورى عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعه.

و أيضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء و الهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائيه و أبرد الأفراد الهوائيه يلزم المحذور المذكور أنفا من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن فهو مستحيل اتفاقا و برهانا و هذا مما لا- مخلص لهم عنه إلا- بتجوير الحركة فى الصور الجوهرية أى الاشتداد و التضعف.

### تنبيه

و مما ينبه على هذا المطلب و يؤكد أنه المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانيه- فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بلا تدرج فى الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعى و كون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينه الذوات على مادة مشتركة- و ذلك غير صحيح فى الأفعال الطبيعیه فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر- إنما يصح فى الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد و الرويه دون الطبيعیه فإن مادة كل فعل طبيعى متقوم بفاعله.

و أيضا لا- شك أن للطبيعه القائمه بماده النطفه اقتضاء فى الاستكمال و توجهها غريزيا نحو تحصيل الكمال و ليس توجهها و اقتضاؤها مبطلا- لنفسه و مفسدا لصورتها- فمن أين حصلت عله الفساد و سبب البطالان للصوره الأولى حتى يحدث الثانيه و الطبيعه لا يقتضى إلا حفظ صورتها و التوجه إلى غايتها و كمالها بإمداد من القوى العالیه.

فكما أن الصوره الطبيعه كمال للماده الجسميه فكذا الصوره النباتيه كمال- و سبب غائي للصوره الطبيعه و كذلك الحيوانيه غايه كماله للنفس النباتيه و هلم جرا إلى درجه العقل المستفاد و ما بعده و فى جميع هذه الدرجات و المقامات وحده- موضوع الحركه محفوظه بواحد بالعموم من الصوره و هو نوع ما من الصور المتعاقبه على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصاليه بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال و الاتصال أيضا ضرب من الوحده الشخصيه و إن كان على سبيل التدريج و عدم الاستقرار و هذا و إن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور و لا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر فى أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه كيف تعرج تاره إلى سماء العقل رقيا و ينزل إلى أرض الطبيعه هويا لم يبق له شك فى أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إنى لا- أبالى بمخالفه الجمهور و مجاوزه المشهور بل المسافر يفرح بها و يفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون فى البلد الذى هو مسقط رءوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما يسافر منه و يهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

و أما الذى يكسر سوره استنكارك و استبعادك حيث تقول إنه يلزم الانقلاب فى الماهيات و الذاتيات فهو أنك إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه فى أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و الوقوع و الماهيات تابعه لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن



الاشتداد سواء كان فى الهيئه الكيفيه أو فى الصوره الجوهريه حركه فى وجود الشئ ء لا فى ماهيته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفه لكنها عند الاشتداد ليست متمايزه موجوده بالفعل و إلا لزم تركيب الحركه من أكوان آنيه غير متناهيه و هو محال و انكشف لكك أن انحفاظ الماهيات على ما هى فى كل مرتبه من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعانى و كل ماهيه من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه و كذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا- نفسه إلا- أن لحقيقه الوجود أنحاء و أطوارا كثيره فى شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثير فاعل و هو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه و لنترجع إلى ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشاره قيل إنها دلالة حسيه أو عقليه إلى الشئ ء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشاره لو كانت إلى الأ-عراض فهى إن كانت حسيه فمحسوسيه الأ-عراض إنما هى بأمور تابعه للمواد و الأجرام فالإشاره إليها تابعه للإشاره إلى محالها و إن كانت إشاره عقليه فهى لا- تتناول الأعراض الشخصيه- إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فلا يكون العلم بها إلا كليا فلا يكون إشاره إذ الإشاره إلى شئ ء لا يحتمل الشركه كما قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لا- يمكن الإشاره إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصه شامله لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للإشاره العقليه لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشاره عقليه إلا بتبعيه العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشاره العقليه لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافه إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر و العرض فى قبولها إذ الكلى من كل منهما مقصود بالإشاره العقليه و الجزئى من كل منهما مقصود بالإشاره الحسيه- إلا أن من عرف معنى كون الشئ ء مقصودا بالإشاره و أن مرجعها نحو من الوجود

الحضورى و لا يكفى فيها مطلق المعلوميه على الوجه الكلى لم يشته عليه الأمر- فإن ماهيه العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجه له إلى محل.

و الذى يتوهم فيه الحاجه إلى المحل من الصور الماديه ليس كما توهم فإن الحاجه لها إلى الماده ليست فى تقوم وجودها بل فى لوازم شخصيتها كما سيجى ء- فماويه كل جوهر بحسب وجودها الذهنى التى يعرضه العموم و الاشتراك مما لا شبهه فى قبولها الإشاره العقليه من حيث تعينها العقلى(١) الذهنى و إن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجى بخلاف ماهيه العرض فإنها تابعه لغيرها فى الوجود مطلقا- فليست مقصوده إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشاره عقليه مخصصه عينا و عقلا فالمشاءون ينكرونها إلا فى علم المفارق بذاته و صفاته الذاتيه و الرواقيون أثبتوها.

و الحق فى ذلك مع الرواقيين كما سيأتى فى مباحث علم الله و من خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبى و هذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور الماديه و كذا كليات الجواهر على رأى المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا على رأى المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعيه فى عالم المفارقات قائمه بأنفسها.

و لقائل أن يقول أما الصور الماديه فهى من حيث طبيعتها مستغنيه عن الماده

١- إن كليات الجواهر لها تعين عقلى و إبهام خارجى فإن وجود كل كلى فى العقل مختص به لا يشاركه غيره فيه يشترك فيه جميع أفراده الخارجيه فكل كلى من الجواهر العقليه يكون مشارا إليه بالإشاره العقليه بحسب التعين العقلى و وجوده فى العقل و أما من حيث إبهامه الخارجى فلا يقبلها فالقائل قد خلط بين الإبهام الخارجى و التعين العقلى فتدبر، إسماعيل ره

و إنما الحاحه لها إلى الماده من حيث تشخصها و ليست الماده متقومه بها بخصوصها لبقاء الماده دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الذهنيه فقد مر أنها ليست من مقوله الجوهر بل من مقوله الكيف و إن كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاصله فى العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعى فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصيه للجوهر.

لكننا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصورى و إن كان بحسب الماهيه مستغنيا عن الماده إلا- أنه لما كانت ماهيه متحداه مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره.

و عن الثانى أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهيه الإنسان واقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلى قائما به فتكون عند وجودها الذهنى موجوده لغيرها فهذه الخاصيه ليست ثابتة لمقوله الجوهر فى جميع أفرادها الشخصيه التى يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل فى ذواتها عليه.

و من خاصيه الجوهر أن الواحد العددى منه يقبل صفات متقابله كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف فى النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصى عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضاده فى أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبيه فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصوره العقليه بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

و هذا أيضا من الخواص الغير الشامله فإن الجواهر المفارقة لا- تغير فيها و العالم العقلى مصون عن التبدل و التجدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبدل فى النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و لا- يتوهمن أن الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانیه أو الثالثه مما يتغير لأجل كونه محمولاً على الأبيض تاره و على الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقتها للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صفه من الصفات فالكلية يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شخص منه أبيض و كل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثوانى- و الثوالث من جهه ما هى ثوان و ثوالث أعنى الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصيه توجد فى الأعراض بواسطه أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضا فتغير من السواد إلى البياض و ذلك لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق فى النوع البسيط و اللون المطلق العقلى نسبه إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن فى الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح فى جنس الأنواع المركبه لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مده.

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق فى جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرى الطبيعه الجنسيه كاللونيه مثلا- فينسبه إلى أى الفصلين شاء كالباضيه للبصر و المفريقيه له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجى لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد و لو أن الكلى بما هو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعه اللون تقبل السواد كانت مسوده لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضه لا بياضا فلم يكن فى الوجود سواد ما

و لا بياض ما و لو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب فى الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الواحده العديده و الواحده المعنويه

### فصل (٧) فى استحاله أن يكون موجود واحد جوهرا و عرضا

#### اشاره

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضروره بملاحظه مفهوم الجوهر و العرض لكون أحدهما بمنزله سلب الآخر و الشىء و سلبه لا يصدقان على شىء بداهه فإن مفهوم العرض الموجود فى موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا فى موضوع فلا نعى بالجوهر إلا ما لا- يكون متعلق الوجود بالموضوع و لا- بالعرض إلا- ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أى موضوع كان فالشىء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجه تمسكوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كفيات و الكفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول و على التى من مقوله الأعراض بالاشتراك اللفظى.

و يمكن أن يقال فى نفى كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا- فى العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضروره أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع و الفصل متحد مع الجنس فى الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

و أما عند التحليل العقلى و اعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبه الفصل إلى الجنس حينئذ نسبه الصوره إلى الماده لا نسبه العرض إلى موضوعه فيكون

الفصل صورته عقليه و الجنس ماده عقليه يحتاج فى تحصيل وجودها و تعيينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال فى فصول المركبات و أجناسها- إلا- أن لها فى الخارج أيضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون ماده و صورته خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصورة موجوده فى حامل الصورة لا- كجزء منه فكانت عرضا و كانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه و جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرًا و عرضا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشئ فى الموضوع- و لا- فى المركب أيضا كذلك على ما قرره و لا- وجود لها فى غير هذين فلا- يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شئ من الأشياء حاجه العرض إلى الموضوع فيكون جوهرًا فى ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحرارة جزء من الحار و الحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبه إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبه إلى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرًا و عرضا بالنسبه إلى الأمرين.

و الجواب أن الحرارة إن أريد بها الطبيعه الناريه الغير المحسوسه فحالتها كما علمت من أن وجودها فى الجسم النارى أعنى ماده النار ليس كوجود شئ فى الموضوع- بل كوجود شئ فى ماده أعنى الصورة و إن أريد بها الكيفيه المحسوسه فهى ليست جزء للحار لا فى النار و لا فى غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها(١) إن العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

---

١- لا- فرق بينه و بين الثالث إلا- بالعموم و الخصوص و بيان جوهرية جزء المركب الجوهري- فإنه بين فى الثالث بأنه جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر و فى الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه و ما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر، إسماعيل ره

ما لا يكون عرضا فى الشىء ء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبه الى القابل له عرض فالشىء الواحد يكون جوهرا و عرضا.

و الجواب أن هذه شبهه نشأت من الخلط بين مفهومى الجوهر و الجوهرى و كذا بين مفهومى العرض و العرضى فإن الأخيرين أعنى الجوهرى و العرضى أمران نسيان- و الأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شىء بل لأنه فى نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض فى نفسه لا بالقياس إلى شىء.

و أما العرضيه أو الجوهريه بمعنى كون الشىء عرضيا أى خارجا محمولا أو جوهريا أى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين- و إحدى هاتين النسبتين أعنى الدخول فى شىء ء و الخروج عنه فهانها احتمالات- فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و عرضيا لشىء ء و يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و جوهريا لشىء ء أو جوهرا فى نفسه و عرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحك و يحتمل أيضا أن يكون شىء ء واحد عرضا فى نفسه و جوهريا و عرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض فى نفسه و عرضى بالقياس إلى الجسم القابل و جوهرى بالقياس إلى المركب منهما و أن يكون شىء ء واحد جوهرا فى نفسه و جوهريا و عرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهرى فى نفسه و جوهرى للإنسان و عرضى للماشى.

فقد انكشف أن مجرد كون الشىء ء فى المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجه إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقره إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءاً للمركب أم لا و ما وجد فى كلام القوم أن جزء المركب الجوهرى جوهراً (١) فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعه واحده

١- فإن المركب الطبيعى لا- بد أن يكون بين أجزائه حاجه لا- على وجه دائر فلا- يمكن تحقق التركيب الطبيعى من العرض و موضعه فإن العرض و إن كان محتاجا إلى الموضوع لكن الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا و من هاهنا ظهر أن الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتبارى و بين المركب الطبيعى فلا تغفل، إسماعيل ره

لأن جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شىء فلا يكون وجوده فيه كوجود شىء في موضوع - بل كوجوده في مادته له و هذه المعانى مبسوطه فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفى للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزاله الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهده مع الشياطين و المدافعه مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطه بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

### عقده و حل -

ثم العجب من صاحب المباحث المسماه بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعانى مرارا كثيره فى كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل فى شىء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه فى محل و اعتبار أنه فى المجموع.

أما الاعتبار الثانى فلا شبهه فى أنه لا يوجب العرضيه لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه فى المحل فلا - يخلو إما إن يعقل محل - يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين - أحدهما أن الحال محتاج فى وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثانى أن هيولى العناصر مشتركه بين صورها فلو كان لوجود شىء من الصور العنصريه مدخل فى تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصوره فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركه هذا خلف فيكون الحال



جوهرًا و عرضًا و هذه هي العقده التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرًا و عرضًا.

و أما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولاً فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهرى أعنى الذاتى و بين العرض و العرضى أعنى الخارج عن الذات فأستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا يكون عرضًا.

و الحق أن جزء المجموع لا يكون عرضياً له لا أنه لا يكون عرضاً فى نفسه - فلا يوجب كونه جزء الشئ ء كونه جوهرًا فى نفسه بل كونه جوهرياً لغيره فلا منافاه بين كون الشئ ء عرضاً فى نفسه جوهرياً لغيره.

و أما ثانياً فقد وقع الخلط و الاشتباه أيضاً بين حال الشئ ء فى نفسه و بين حاله منتسباً إلى غيره فأستدل من نفى أحدهما على إثبات مقابل الآخر و ذلك باطل - فإن عدم كون الشئ ء عرضياً لا- يوجب كونه جوهرًا إذ ليس مقابلاً- له إنما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا- يثبت من نفى كون الشئ ء عرضياً إلا كونه ذاتياً و ليس كل ذاتى جوهرًا فى نفسه فإن اللونية مثلاً ذاتية للسواد و ليست جوهرًا.

و أما ثالثاً فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقاً لأن جهه الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصوره و المحل المتقوم به كالهولى مختلف كما ستقف عليه فى مباحث التلازم بين الماده و صوره و ليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور و لو بالاشتراك مستحيلاً إنما المحال من الدور ما يكون جهه الافتقار فى الطرفين واحده- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره و إن أطلق لفظ الدور عليه لغه و عرفاً.

و أما رابعاً فلما سيجى ء من إثبات أن الماده مفتقره فى تقومها إلى نوع من الصور أى نوع كان و ليست مفتقره أصلاً إلى شئ ء من الأعراض نحوا من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صوره و بين كونه عرضاً فالعرض

طبيعته ناعته لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها و لوازم وجودها الخارجي.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية و العرضية

## الجزء الخامس

[تمه السفر الثاني]

[تمه المرحلة من العلم الطبيعي]

[تمه الفن الرابع]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و أما المطالب

## فالمطلب الأول فى أحكام الجواهر و فيها فنون

الفن الأول فى تجوهر الأجسام الطبيعى و فيه مقدمه و عدده فصول

### أما المقدمه فى ماهيه الجسم الطبيعى

#### إشاره

اعلم أنك لما علمت فى أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارته عن وجوداتها الخاصه التى هى صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كلييه مطابقه لهويات خارجيه و يعرض لها العموم و الاشتراك فى العقل و معنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات و هى فى حد نفسها لا موجوده و لا معدومه و لا كلييه و لا جزئيه.

### و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود

العام البديهى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحاله ذلك كما علمت مرارا و بالجمله الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج و يكون متقدما و متأخرا و عله و معلولا و كل عله فهى فى رتبه الوجود أشرف و أقوى و أشد و أعلى من معلولها و كل معلول فهو فى رتبه الكون أخس و أدون و أنزل من علتته حتى ينتهى سلسله الوجود فى جانب العليه- إلى مرتبه من الجلاله و الرفعه و القوه يحيط بجميع المراتب و النشئات و لا يغيب عن وجوده شىء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذره فى الأرض و السماوات- و كذا ينتهى فى جانب المعلوليه و جهه القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته و هو الوجود الامتدادى ذو الأبعاد المكانية و الزمانيه و ليس له من الجمعيه و التحصل الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه و لا يندمج حضوره فى غيبته و لا يتشابك وحدته فى قوه كثرته و هو كالجسم فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر و كذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر و هكذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود فى الذوات الجوهرية و لا بد أن تصل نوبه الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسله الوجود إلى شىء يكون حيشه وجوده متضمنا لحيشه عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهولى التى هى محض القوه و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعنى الصورة الجسميه و إن كان أمرا ظلما نيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبه الوجود إليه لكان عدمه شرا و عدم إيجاده بخلا- و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلمانى يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الداله على تناهى المترتبات فى الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمه و الإجاده عن إفاده الكائنات الزمانيه المتعاقبه سيما النفوس الإنسانيه الواقعه فى سلسله المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسله الإيجاد إلى الجوهر الجسمانى لزم أن ينحصر الممكنات فى العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأ-عراض كالكم و الكيف و الأ-ين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكميه تدل دلاله عقليه على تحقق الممتدات الجوهرية فى الوجود مع قطع النظر عن ما يوجب الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسه فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقوله الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقوله الكم كما ستقف على الفرق بينهما و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثه.

و نقل عن الشيخ أنه متردد فى أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- و أبطل الفخر الرازى كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم و لا قابليه الأبعاد فصلا له.

أما الأول فلوجوه سبق ذكرها فى كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا فى موضوع و الوجود لا يصلح للدخول فى الماهيات فلا يكون جزء الأنواع الجوهر و لا فى موضوع أمر سلبى و السلوب خارجه عن الحقائق الموجوده و أيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل و فصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن كان جوهر احتيج إلى فصل آخر (١) و يعود الكلام إليه فيتسلسل.

و أما الثانى فلأن معنى القابليه و إمكان الفرض و صحته و نحو ذلك من العبارات أمور نسيبه لا تحقق لها فى الخارج و إلا لقام بمحل قابل لها ضروره أنها من المعانى العرضيه فيحتاج إلى قابليه أخرى و يعود الكلام إلى قابليه القابليه فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجوده ضروره توقف كل قابليه على قابليه سابقه عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسله أمر محصور بين حاصرين هما هذه القابليه و المحل.

و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه و أكثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا فى موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسيه الجوهر و لم يعلموا أن لا- حد للأجناس العالیه- لكونها بسيطه و لا حد لبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص و لوازم يصلح رسما له و عدم جنسيه رسم الشئ ء لا يوجب عدم جنسيته.

و أما عن الثانى فقد ذكر العلامه الطوسى فى شرح الإشارات أن الفصل ليس قابليه الأبعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو ليس بشئ ء فإن المراد من الألفاظ المشتقه المذكوره فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطه و حينئذ الفرق بينها و بين

---

١- لا- يخفى عليك أن احتياج الجنس إلى الفصل إنما يكون لإبهامه و أن احتياج النوع إليه لا اشتراك الجنس بينه و بين سائر الأنواع التى تشاركه فى ذلك الجنس ليتميز عنها و الفصل لما كان متحصلا بنفسه متميزا عن سائر فصول الجنس و أنواعه بذاته فلا- حاجه له إلى فصل آخر و إنما يحتاج إليه لو كان الجنس جنسا بالقياس إليه أيضا و ليس كذلك لأن الجنس عرض عام بالقياس إلى الفصل و لأنه لو كان الجنس جنسا للفصل ...

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبياض - و الفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء فهو عرض غير محمول و إن أخذ أعم من ذلك بلا- شرط غيره كان عرضيا محمولا و كذا الحكم فى جزء الحد كالناطق من جهه كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الأول و فصلا محمولا بالاعتبار الثانى كما هو التحقيق - فالفرق بالوجود و العدم بين المشتق و مبدئه غير سديد.

بل الحرى بالجواب أن يقال ليس المراد من الفصول المذكوره فى أكثر الحدود بل هى ملزوماتها التى لا يمكن التعبير عنها إلا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الإنسان فإن المراد قوه النطق و كونه بحيث ينشأ منه إدراك الكليات لا نفس هذا الإدراك الذى من قبيل الإضافات ضروره أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقوله الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكوره أقيمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس فى الحيوان - فليس هو بالحقيقه الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراهه متحركه بالإراداه و ليست هويه نفس الحيوان أن يحس و لا هويته أن يتخيل و لا هويته أن يتحرك بالإراداه بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى.

و لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعانى مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسميه قد تنفك عنها فى مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففى الوجود الخارجى و الذهنى جميعا و أما عن السطح المستوى فكذلك مثل الكره و الحلقة المفرغه و أشباههما.

و أما عن المستقيم و المستوى منهما جميعا فكالعدسى و الإهليلجى و أما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات.

و أما عن الجميع فذلك و إن لم يتحقق فى الوجود لكن مما يمكن تحققه فى الوهم و العقل لأن التناهى ليس من لوازم ماهيه الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما و شيئا آخر و هو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك و تصور جسما و لم يعوزه شىء من تصور حقيقه الجسم و إن لم يدرك تناهيه.

و من تصور جسما غير منته لم يخطأ في التصور بل إنما أخطأ في التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الإيجابى فلو كان التناهى مقوما لحقيقه الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقه الجسم مع أنه قد تصورهما هذا خلف.

و أما مغايره الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل إذ لا انفكاك بينهما فى شىء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد و لا بقبوله إياها بالفعل

### بحث و تحقيق -

و ربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد و الخطوط و هذه الخطوط المفروضه إما أن تكون مفروضه فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل فى الجسم و إلا لم تكن مفروضه فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هوى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضروره أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.

فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفه على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلا فيه و المقدر خلافه و إذا كانت صحة الفرض موقوفه على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفا



على صحة الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشئ على نفسه إما بمرتبته أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات الكثيره موجوده قبل فرض الخطوط - لازمه للجسم غير منفكه.

و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعه فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحده هو الجسم و إن عنيتم أن في الجسم جهات متباينه موجوده بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعه المفروضه فليس الأمر كذلك بوجهين - أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنه الانقراض لكان الجهات غير متناهيه كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهيه.

و ثانيهما أن الجهه ليست إلا منتهى الإشاره كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطيه إلا بوجود الخطوط و لولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهه أو في هذه الجهه و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهه لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهه هذه الجهه كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط و إن كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعديه إذا كانت موجوده في الجسم بالقوه - و الانفصالات التي بإزائها أيضا موجوده بالقوه فإن الجسم (١) في اتصاله و انفصاله بالقوه و ما بالقوه غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

١- اللازم مما ذكر أن الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعديه و لا - بمنفصل في نفسه بالانفصالات التي بإزائها و لا يلزم منه نفى الاتصال مطلقا و لا نفى الانفصال كذلك عن الجسم - و الثاني هو المحذور لا الأول فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور فتدبر، إسماعيل ره

و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبى لفظ مشترك فى الصناعه بين الخطوط و المقادير و بين الصوره الاتصاليه كما سيتضح لك.

فبقول الاتصالات الخطيه موجوده فى الجسم بالقوه فأما الاتصال بمعنى الصوره الجسميه فذلك موجود بالفعل لأنه صوره مقومه لماهيه الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافى المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا- لم يكن الكره جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره فى تعريف الجواهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع.

### طريقه أخرى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجواهر الطويل العريض العميق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفه فالطول يطلق تاره للخط كيف كان كما وقع فى كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- و لأعظم الأبعاد المتقاطعه خطا كانت أو غيره و للبعد المفروض أولا- و للبعد المفروض بين رأس الحيوان و مقابله من القدم أو الذنب و للبعد المفروض بين السماء و الأرض و كذا العرض يطلق على السطح نفسه و لأنقص البعدين مقدارا و للبعد المفروض ثانيا و للبعد الواصل بين اليمين و اليسار و كذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانه و لثالث البعدين المفروضين طولاً و عرضاً إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداءه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا- و قد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكره الغير المتحركه و لا أن يكون الجسميه مما يستدعى أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه فى الوجود- و لا- أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيره بل ربما كان كالكره و البيضى و الشلجمى

و لا- أن السطوح و الأبعاد التى وقعت فى الجسم مما يجب أن تكون متفاضله بل ربما يكون كالمكعب ثم جسميه المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت زالت الجسميه بزوالها و كذا جسميه الأجسام ليست بأنها واقعه بين السماء و الأرض أو فى جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و إن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددًا أو فى محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجوده بالفعل بأحد من المعانى المذكوره مما ليس مقوما للجسم و لا لازما من لوازم ماهيته و لا- من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا- ينفك شىء من الأجسام الموجوده- عن تلك الأبعاد بشىء من الوجوه المفهومه منها بل يجب الرجوع فى تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولا- فيسمى طولًا- و خطا آخر مقاطعا له على نقطه من النقاط الموجوده أو المفروضه تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثانى عرضا و خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطه المفروضه فى التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلاثه نقطه واحده- و استحال وجود بعد آخر عمودى على نقطه واحده غير الثلاثه الموصوفه.

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثيه التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجوده أو الموهونه فى الجسم ليست داخله فى تجوهر الجسم بل هى أعراض خارجه لازمه أو مفارقه من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تاره على صوره الجسم و تاره على المقادير التعليميه و غير التعليميه بحسب الاشتراك كما سنفضله إن شاء الله تعالى

## تمه استبصاريه

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفها بها إياه هو كونه بالصفه المذكوره و لما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه و ذكروا فى تعريف الجسم أنه هو الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثه هى الإمكان و الفرض و كون الأبعاد على وجه القيام العمودى.

أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجبا فى الجسم لأنها ليست مقومه لماهيته و لا لازمه لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعلية المطلقة- التى هى أدنى مراتب ما يغير الإمكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الأبعاد و لو فى وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم و إن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانها.

و نقل صاحب المباحث المشرقيه عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصله على طريق الوجوب كما فى الأفلاك- و ما تكون حاصله لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصريه و ما لا يكون شىء منها حاصلًا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكره المصمته فإننا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذى قد يفرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوه لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى و فيه بحث أما أولا- فلأن فرض الأبعاد المذكوره الموصوفه بصفه التقاطع القائى يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهيه كلما خرج منها إلى الفعل بقى بعد فى القوه وجوه غير متناهيه منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهيه فكل نقطه من

النقاط الغير المتناهيه المفروضه فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثه فى الجسم بالصفه المذكوره فلو حمل الإمكان المذكور على القوه الاستعداديه المقارنه لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثه على الصفه المذكوره- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثه أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفه وجوديه ليس معنى سلبيا هو سلب ضروره ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه.

فبطلان فرد ما منه لا- يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعته ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعته ذلك السلب أ و لا ترى أن طبيعته رفع حركه ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركه و لكن طبيعته الحركه لا- يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعته بتحقيق فرد ما منها و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها.

و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوه عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفراض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعته ما هو إمكان له و قوه عليه يلزم أن يبطل صفه الإمكان من الفراض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد فى الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم- و لا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأى وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها و أين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر فى مفهوم الإمكان العام و الاستعدادى بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا و هو الإمكان الوقوعى بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزياده قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائده قيد الفرض أيضا و هو لا يغنى عن قيد الإمكان إذ ربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما فى جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض و هو مستحيل و ليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التى قد تجرى فى المستحيلات بل التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات فلا- يختل طرده بالجواهر المجردة و أما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيره المتقاطعه لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما.

و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح و لم يبرهن على أنها لا- يمكن أن يكون إلا- إعراضا و التعريف الاسمى لأمر يختلف الناس فى نحو وجوده لا بد و أن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى فى معنى واحد بينهم- و إلا لجاز أن يكتفوا فى تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامه البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقيه.

فذكر الأبعاد المتقاطعه على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزله من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية و إما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- و إشعار بأن المعتبر فى جسميه الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور و إن كان قابلا لأبعاد كثيره لا- على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمى المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسميه ببطلانها و لا- بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصه شخصيه على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- و يبطل ببطلانها الجسميه بل المعتبر فى الرسم أو المأخوذ فى الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض فى داخل ثخنه بعدا و بعدا آخر عمودا عليه و بعدا ثالثا عمودا عليهما و هذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا و سواء وجد الفارض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا

## عقد و حل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجه- أما أولا- فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطة الصور الجسميه فإن صحه فرض الأبعاد بالواسطه أخص من صحه فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضروره.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجوده فيه و التعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحه و الإمكان و نظائرها أمور عدميه و أوصاف لا ثبوت لها فى العين و التعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم و أما الجسم فماهيه مركبه لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصوره و التركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهيه.

فيقال فى الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمه بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذى يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطه بل لا يمكن لها فى ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجودا بالفعل و تقومها ماهيه نوعيه خارجيه.

نعم لو أريد بالواسطه الواسطه فى العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطه فى الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطه مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينه إنه متحرك بالواسطه لكن صحه هذا الإسناد الذى هو بحسب الواسطه فى العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذى هو بسبب أمر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونه بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقه دون الأول و اللازم فى التعريفات صدقها على أفراد المعارف صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح فى صحه التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التى تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهيه و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة و اليابس بأنه القابل لها بصعوبه فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى فى جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع و لك أن تقول إن ماهيه الجسم مركبه بحسب الوجود الخارجى من الجزءين هما الهيولى و الصوره و الهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له و الصوره هو الجزء الذى به يتحقق الحصول و الفعلية و لا دخل للصوره فى قابليه إذ جهه القابليه إنما هى للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد فى الحقيقه هى الهيولى لا الصوره فينتقض التعريف طردا و عكسا لصدقه على الهيولى و إن كان بشرط الجسميه و عدم صدقه على المجموع المركب منهما أى الجسم لما بينا أن الصوره لا مدخل لها فى القابليه فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشروط المذكور.

و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشىء سواء كان على وجه الانفعال و التأثير التجددى الذى يقال له الاستعداد أو لم يكن و الذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكماليه فى المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثه بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال ماده أصلا أ و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسميه من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضيه باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفه للجسم لا- القبول فلا- ينافى هذا كون القبول من جهه أحد جزءيه أ و لا- ترى أن إمكان الإنسانيه صفه للمنى و ليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له إلى قابليه و استعداد و إن كان



القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقره إلى تغير و انفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- و أما الجواب عن الشك الثانى فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحه فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى و النشأه التى نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيده له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيرة و أبعادا و أجراما عظيمه إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هى التى يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهره و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كفياته كلها مباينه الحقيقه لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كفياته و إليه الإشاره فى قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و أما إذا قلنا فى تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهولة لم يفهم إلا- ما يكون قابلا- لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنياوى و أما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبه- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبه.

أما ترى أن القبر هاهنا قبر و أبعاده متشابهه و فى البرزخ إما روضه أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناك حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناك نور و الدار هاهنا جماد و فى الآخره حيوان.

و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوه من الصمم من استماع مثله و الأعين عماه عن مشاهدته نشأه أخرى و القلوب مغشوه غيظا و عداوه للذين آمنوا بها و عملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول و لا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقه الخارجيه بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود و هو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذا فإن مفاد الذى ما يرادف الوجود أو يساوقه.

و التعريف للشئى ء بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتبارى لا تحقق له كيف و وجود كل شئى ء هو المتحقق بالذات لا- ماهيته الكليه و كذلك الحال فى أكثر التعريفات الحقيقيه للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذى من شأنه أن يحس و يتحرك و تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذى من شأنه أن يدرك الكليات أى يتعقل المعانى الكليه و يتصورها.

ثم لا- فرق فى البسائط و المركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجوده- بنفس السلوب و الأعدام غير جائز سواء كانت بسيطه أو مركبه لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر فى الذهن و العدم و العدمى مفهومهما زوال شئى ء لا تحصيله

### فصل (١) فى ذكر اختلاف الناس فى تحقق الجوهر الجسمانى و نحو وجوده الذى يخصه

#### اشاره

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول و العرض و العمق مطلقا فهذا أمر ضرورى لا نزاع فيه لأحد من العقلاء و أما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر و عرض فليس بضرورى- و لهذا وقع الاختلاف بين الناس فى نحو وجوده.

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمه أصلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعاً و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تنهى الجواهر الفرده فى كل جسم حتى الخردله و هو النظام من المعتزله و أصحابه.

و قائل إلى تناهيها و هم جمهور المتكلمين.

و من قائل أنه متصل فى نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهايه و هم جمهور الحكماء.

و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الملل و النحل.

و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجى أعنى الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفه المتقدمين.

و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهايته افترقوا ثلاث فرق ففرقه ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته و هو رأى أفلاطون الإلهى كما هو المشهور و مذهب شيعه المشهورين بالرواقيين و من يحدو حدوهم و سلك مناهجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردى فى كتاب حكمه الإشراق و فرقه إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورته الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحدو حدوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبى نصر و أبى على و فرقه إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض - هو الاتصال المقدارى و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فى كتاب التلويحات اللوحيه و العرشيه - و قد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه فى هذين الكتابين - حيث حكم ببساطه الجسم و جوهرية المقدار فى أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعى من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفه بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمنونه شارحى التلويحات و العلامه الشيرازى شارح حكمه الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاه بين ما فى الكتابين فى القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما و يتحقق ذلك بأن فى الشمعه حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت و هو جوهر لا يزيد و لا ينقص بتوارد الأشكال عليه و متغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب و هو عرض فى المقدار الذى هو جوهر و مجموعهما هو الجسم و الجوهر منهما هو الهيولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الإشراق و هو الذى يسمى بالنسبه إلى الهيئات و الأنواع المحصله الهولى فلا- مناقضه بين حكمه ببساطه الجسم و جوهرية المقدار فى أحد الكتابين و حكمه بتركب الجسم و عرضيه المقدار فى الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضه إنما طراً من اشتراك اللفظ.

### بحث وإشاره

إن كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع و المطارحات صريح فى أنه كان ينكر الاتصال و الامتداد سوى ما هو من عوارض الكم و فصوله و يبطل الاتصال الذى هو مقوم للجسم و ما ذكر فى التلويحات شيئاً يدل على أن ما سماه هولى يكون امتداداً جوهرياً ممتداً بذاته أو مقداراً قائماً بنفسه بل أثبت له خواص الهولى التى هى عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعنى ما يصلح جنساً للأجسام النوعية البسيطة أو المركبه إذ صرح فيه بأن فى الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعاً- و الاتصال نفسه لا- يقبل شيئاً منها فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجاً عن حقيقه الجسم و إلا لما افتقر فى تعقلها إلى تعقله أولاً فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح فى أن رأيه هاهنا فى الهولى موافق لرأى جمهور الحكماء و فى حكمه الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهولى مقدار جوهرى قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا فى بساطه الجسم و تركيبه فإن ما سماه هولى فى أحد كتابيه يجوز كونه جسماً كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصللاً بذاته و مقداراً جوهرياً و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلزمه.

و أما الهولى التى أثبتها فى كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن

الجسميه لا تتم ولا تتصور إلا بما يجرى مجرى الصوره الامتداديه لا بمجرد القابل له فقط و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو و بين ما هى نوع من الكميّه عارض للجسم عندهم و مجرد الجسميه عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقه الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهيين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادى و جوهر صورى إن شاء الله العزيز الحكيم

## فصل (٢) فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى و ما يلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

### إشاره

إن أول ما يجب عليك هاهنا أن تعلم معنى لفظ الاتصال و المتصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس إلى شىء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس إلى الآخر - أما ما هو صفه حقيقه فهو أيضا معيان.

### أحدهما كون الشىء فى مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه

المتقاطعه مطلقا من غير تعيين مرتبه من الكميّه و العظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل و متصل و لا مساواه أى مماثله فى القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل آخر و لا مشاركا و لا عادا و لا معدودا و لا جذرا و لا مجذورا و لا مباينا أيضا و لا أقل و لا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقوله الجوهر و ثابت للجسم فى حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره فى عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعيه فى مرتبه ذاته مصداق لحمل المتصل و الممتد عليه - مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصلته و

ممتدته لا أمر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه و موضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتداديه أو مؤلفا من صورته الامتداد و جوهر آخر قابل له على اختلاف رأى الحكيمين العظيمين المقدمين.

فإن قلت لو كان الجسم فى حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شىء دون شىء و لكان قابلا للقسمه إلى الأجزاء المقداريه فيكون نوعا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته و لغيره بواسطته.

قلنا ليس هذا القدر أى مجرد كون الشىء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمه المقداريه بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكميّه و تحصيل قدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمداد و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبالغ و الغايات أو إلى اللانهايه فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين و لا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني و لا- وهمى عن وهمى بأحد أسباب القسمه من الفك أو القطع أو الوهم أو اختلاف عرضين قارين كالبلقه أو غير قارين كمحاذتين أو موازتين إذ المصحح و المهيبى ء لجميع هذه الأنحاء فى القسمه- هو تعيين المقدار سواء كان معروض القسمه و الاثنييه نفس المقدار أو معنى آخر كالهولى أو الجسم.

و ليس للجسم فى مرتبه ذاته إلا نفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعيين الانبساط و تقدر الذهاب و الاتصال و إنما يعرض كميّه الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

و الدليل على أن كميّه الاتصال غير الاتصال أن ماهيه الجسم متصوره فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقداريه و العدديه نعم لا بد له فى الوجود الخارجى من تعيين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجوديه دون المقومات و اللوازم الذهنيه.

قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه فى التعليقات إذا قلنا جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا.

و مثاله فى المنفصل إذا قلنا جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

وقال فى الشفاء فالجسميه بالحقيقه صورته الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسميه التعليميه فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو محدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها.

### و ثانيهما كون الشئ ء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفه الأوضاع الموهومه – حدود مشتركه

يكون كل حد نهايه لبعض و بدايه لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهايه و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قاره كانت أو غير قاره منقسمه فى الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان.

و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم و الآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره فى فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله و أما الكميات المتصله فهى المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى صورته فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال فى الجهات كيف كان و على أى قدر و مبلغ كان هو مقوم للجسم و جزء حده.

و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك- و ربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى و الذى هو عرض فيه بالتعليمى إذ يبحث عن الأول فى الحكمه التى تسمى بالطبيعيات و عن الثانى فى التى تسمى

بالتعليميات و أما ما هو صفه إضافيه فهو أيضا يطلق على معينين.

أحدهما كون المقدار أو الشئ ذى المقدار متحد النهايه بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثانى بهذا المعنى.

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركه جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل و هذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطى الزاويه أو من جهه ما هو فى ماده كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجمله كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسه

### تلخيص و توضيح -

فقد استوضح بطلوع نور المعرفه من أفق التبيان أن للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا و انبساطا فى الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته - لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبه أن يتعين تماديه بالنهايه و اللانهايه إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا- من لوازم الماهيه كما مر فالجسم بهذه الحثيه فى هذه المرتبه لا يساوى جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

ثم إذا اعتبر تعيين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركه فى الحدود المشتركه و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواه و المفاوته.

و لا يتوهمن أحد أن هناك امتدادين و ممتدين بالذات جوهريا و عرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى - و ليس له بحسب هذه المرتبه أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا فى تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مره أو مرات متناهيه أو لا متناهيه إن جاز وجوده فكان جسما



من باب التعليميات و كذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات و إن كان عرضا خارجا عن حقيقه الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمى و يكون نوعا خاصا من المقادير القاره.

و كذا القياس فى الخط و الذى يكشف الأمر فى جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصيه أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل إشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعه الواحده فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقه نوعيه من الجسم التعليمى لأن كل مرتبه من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبه أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انحفاظ المساحه توجب تبدل الأشخاص المتساويه فى الكم لأن التساوى يوجب المماثله فى الكم.

فعلم من هذا أن الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان الماده بتتابعهما فى الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى الماده فى الوجودين الوهمى و العينى تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصيه و سيظهر لك حقيقه هذه المعانى فصل ظهور و انكشاف فى الفصول التاليه- من بعد إن شاء الله الحكيم

### **فصل (٣) فى أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل**

إن العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكميّه الاتصاليه لما ليس ممتدا فى نفسه و متصلا فى ذاته كما قال الرئيس بلغه الفرس فى كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمه العلائيه جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانيه أو مكانيه مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعيين الامتدادى و التجدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقداريه إذ لو كان فى حد نفسه أمورا متفاضله لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقيه على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينه الوجود غير مشتركه فى الحدود المشتركه كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

و أما الهيئه العارضه للعسكر و نظائره فليست عارضه لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعدده بل إنما عرضت لها فى الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القاره عارضه للجوهر المتصل إما بلا واسطه كالجسم التعليمى أو بواسطه كالسطح و بعده الخط و كذا الحركه المتصله من جهه المسافه و بحسب اتصالها المسافى صالحه لأن يتكلم بالزمان و يتقدر به فإن جملة الكميات المتصله- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكيمه المنفصله و الكثره العارضه لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالى لأن تكثر النوع الواحدانى لا- يعرض- إلا- لما يعرض له الوحده الاتصاليه و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعيه لكان كل فرد منه أفرادا كثيره فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثره لازمه و لا الوحده لازمه و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا فى شخص و المفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال.

و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقه الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخله الجزء الصورى و إعداده إياه لقبول الفصل.

فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها و أنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

### فصل (٤) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقدارية و هى أربعه

أحدها انفكاكيه خارجيه توجب كثره بالفعل فى الخارج.

و ثانيها وهميه جزئيه توجب كثره فى الوهم و لا- يخرج فيها إلى الفعل فى الوهم إلا- جزئيات متناهيه العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهايه.

و ثالثها عقليه فرضيه تحيط بجميع الأجزاء الممكنه الانفراض مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالى فى إدراك جزئيات الماهيه العقليه.

و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجى و الثانى منشأ انتزاع الوهم صفه الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع و القسمة بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصوره الاتصاليه فى درجه مقدارها التعليمى إلا- أن الانفكاكيه مما يحتاج إلى تهيؤ من الماده و هى التى تقبلها و تحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقه و إن كان المهيبى ء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصوره اتصاليه.

و أما الوهميه فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للماده.

و أما العقليه فهى أيضا من عوارضها بما هى متصله اتصالا بالمعنى الأول من الأولين.

و مما يجب أن يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشى ء و على ما ينحل إليه و على الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحه و التجوز

فإن الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقه- بل بالمشابهه بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أى بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أليقها بالجزئيه هذه الأمور المسماه بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقه للحقيقه- بل جزئيه كل منها بحسب وحدته الاتصاليه الشخصيه إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصاليه و لهذا تكون متوافقه و موافقه للكل فى الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ما ذهب إليه ديمقراطيس

### فصل (٥) فى إثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصوره الجسميه

#### اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلى

و الفلسفه الأولى لا العلم الطبيعى (١) كما أن إيجاد الحقائق الإبداعيه لا يتصور إلا من العقول الفعاله- دون القوى الجسمانيه المنفعله الواقعه فى عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صورته للمعلوم و حقيقته.

و أقول إذا اشتدت معرفه الإنسان و حدث بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغايه ليس إلا البارى جل اسمه بحسب قوه تأثيره فى الأشياء و سرايه نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه و من

---

١- لأن العلم الطبيعى إنما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير و ليست الماهيات و لا نحو وجودها من العوارض الذاتيه للجسم من حيثيه المذكوره بل إنها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب أن يبحث عنها فى العلم الأعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق و الإثبات هو العلم الإلهى بالمعنى الأعم، إسماعيل رحمه الله

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفه جميع الأشياء الكليه و الجزئيه فيكون علمه بأى شىء كلى أو جزئى من مسائل العلم الإلهى لأن علومه حصلت من النظر فى حقيقه الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهى إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الإلهى و الفلسفه الأولى إلا أن العقول الإنسانيه لما كانت قاصره عن الإحاطه بالأسباب القاصيه- المستعليه البعيده عن الجزئيات النازله فى هوى السفلى الثانيه عن الحق الأول فى هاويه البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيره عن الأسباب العاليه فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادئ العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعیه و الرياضیه و الإلهیه كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء-

و قد روى عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله

و إليه الإشاره أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

و بالجمله فإن الأشياء ذوى الأسباب(١) لا يحصل العلم اليقيني بها إلا من جهه أسبابها و عللها و هى أربعه فاعل و غايه و صوره و ماده.

فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

و منها ما لا يكون لها إلا- الأولين و العلوم المختصه بمثله يسمى علوم المفارقات و ما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعى إذا كانت أمرا مخصوصا و إلا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و إثبات الماده و الصوره

---

١- لأن ذوات الأسباب لا يعرف إلا بأسبابها و لما كان سبب جميع الأشياء هو الله تعالى فلا يعرف شىء من الأشياء إلا بمعرفته فيكون معرفته مقدمه على معرفه الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها، إسماعيل رحمه الله

و تشخصهما و تلازمهما على ذمه العلم الإلهي إذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الأشياء و لا صورته.

و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعيه فالبحت عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسأله الجزء في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئيّه.

اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعیه من جهه حر كاته و قواه و أفعاله المتصله فإن شيئا واحدا يكون مسأله لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين - كبحث استداره الفلك.

فإنه ثبت في الرياضی بالبرهان الإنی و البيان التعليمی و في الطبيعي بالبرهان اللمی و البيان الطبيعي من جهه ما يعرض الطبيعه البسيطة من تشابه الآثار و كذا شىء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصه ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصه ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام وسائل لانكشاف حقيقه ذلك الشىء بنحو واضح لإثبات وجوده تاره أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهه.

إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشاره و تخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق و وجه إلى مقابله فينقسم و لو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق و الغرب فينقسم كذلك و هكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابله للعالم فيتكثر أجزاءه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات و نسب إلى أمور خارجه بلا استيجاب تكثر في جوهره و ذاته و غايه الأمر أن يتعدد أطرافه و نهاياته و عوارضه و تعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا.

قلت أما تحقق المحاذيات و النسب المختلفه من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بديهه العاقل ببطلانه.

و الذى يوجب التنبيه عليه أن الشىء الذى له مماسات إلى أمور مختلفه بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاه أمر واحد من تلك الأمور المختلفه دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك أن تخالف النسبه الوضعيه و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب و المنسوب إليه جميعا.

و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثره و المكثره بذاتها لأن طبيعته تقتضى التغير و لو وهما فالشىء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعدده كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعدده إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره و تعدد فى ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيره.

و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشىء واحد ذى وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثره و اثنييه لا فى الخارج و لا فى الوهم فهذا أشد سخافه و أوغل نزولا فى الباطل و أبعد بعبادا عن الحق.

### **اعلم أن للحكماء فى باب اتصال الجسم و نفى تركيبها عن الجواهر الفرده - حججا قويه**

و وجوها اضطراريه موجه لوجود المتصل الجوهري و لهم فى هذا الباب طرق متعدده.

فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز و نهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنى على الأشكال الهندسيه.

و منها ما يبتنى على الحركات و المسامات.

و منها ما يبتنى على الظلال أما الطريق الأول فالمشهور منها فى الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما على إثبات الكره و الدائره و المثلث و نظائرها و لا على الحركه و الزمان و أشباههما.

ففى الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسه بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر و إن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط و عدمه و هكذا الحكم فى كل وسط فلم يبق حجاب فى العالم- و لا تقدر و حجم فالتداخل مستحيل.

و فى الثانيه يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما فإن لقى ب كله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو ب كله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه و إن لقى ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم و انقسما جميعا.

و الاحتمالات ترتقى إلى عشره كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

و من الحجج فى هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكلية- بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان و هو معنى الانقسام و هذه الحججه أخف مؤنه من السابقتين فى نفى التركب من تلك الجواهر.

و أما فى نفى الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذكر أولا قبلهما.

و منها أنا نفرض صفحه من أجزاء لا يتجزى له الطول و العرض دون العمق- فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت فى شعاع بصر حتى يكون وجهها المضىء أو المرئى غير الوجه الآخر فينقسم.

و أما الطريق الثانى المبتنى على الأشكال و الزوايا و الأوتار فوجوه هذه الطريق كثيره كما يظهر على المتأمل فى كتاب أقليدس الصورى.

و نحن قد ذكرنا فى شرحنا للهدايه الأثيريه قسطا صالحا من البراهين المبتنيه على القوانين الهندسيه الداله على اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهايه من أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه



## عقده و حل

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك و في باطنه نقطه هي الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجه من تلك النقطه إلى ذلك الخط متساويه لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير و لا نعى بالدائره إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجه على مثبتى الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلا عن تحقيقه و لو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط و السطح - من أجزاء لا- تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركه على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال و على هذا القياس إثبات الكره انتهى كلامه.

و الحل بأن إثبات الدائره و الكره و نظائرها بطريق الحركه و إن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه أيضا و غيره أيضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس إلا دائره عرفيه لا حقيقه إلا أن طريق إثبات الدائره - ليس منحصرًا فى الحركه على الوجه المذكور.

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شىء منهما على نفى الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت فى الشفاء و النجاه الكره أولا- بطريق لمى مبناه على إثبات الطبيعه فى الأجسام و كون مقتضاه فى البسائط الجسمانيه ليس من جمله الأشكال - إلا الاستداره لتشابهها بل الكرويه على الخصوص لأن شأن ما لا زاويه له من الأشكال البيضييه و الشلجميه و المفرطحه أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعه البسيطه لا توجب اختلافا و إذا أثبت الكره

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائره بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكره الحقيقىه.

ثم قال و أصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائره فإنه إذا فرض الشكل المرئى مستديرا مضرسا و كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطه تفرض وسطا و على نقطه فى المحيط استوى عليه فى موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزى و على الجزء الذى ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زياده الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء و إن كان لا يتصل به بل يبقى فرجه فليدبر فى الفرجه هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهايه ففى الفرج انقسام بلا نهايه و هذا خلف على مذهبهم انتهى.

فقد علم أن وجود الدائره و الكره و أمثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدى إلى نفى وجودها أما الدائره فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزيه فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقىه كبواطنها أو لا.

فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا- فيساوى فى المساحه باطن الدائره أعنى المقعر ظاهرها أعنى المحذب و هو باطل فإن كنت متوقفا فى بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواه الدائرتين المحيطه بها و المحاطه بها و كذا المحيطه بالمحيطه إلى أن يبلغ المحذب الأقصى و المحاطه بالمحاطه إلى أن ينتهى إلى المحيطه بالمركز و بطلانه ضرورى و اللزوم واضح لأن التقدير تساوى الظاهر و الباطن و المطابق و المطابق.

و على الثانى و هو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقىه يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى و لأن ما بينهما من الفرج إن لم يسع كلا منها جزء لزم الانقسام- و إن وسعه يلزم أن يكون الظواهر ضعف البواطن و الحس يكذبه.

و أما الكره فحكمها يعرف بالمقاييسه إلى ما ذكر من حكم الدائره فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائره أو الكره لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمه و إما المجادله (١) بالتى هى أحسن ففى الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلًا للمبرهن - ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و فى الثانى (٢) إصلاح المدينه و مصلحه الناس فى هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل فى العقائد.

و كثير من الباحثين أهملوا فى شرائط المباحثه مثل أنهم إذا حاولوا إقامه الحجه على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائره بأن قالوا على تقدير وجود الدائره و تركيبها من الأجزاء يلزم الانقسام.

فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام و إن كان محالاً - عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال و ذلك الأمر وجود الدائره لأدائها إلى انقسام الجزء - فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكره و الدائره بأصول فلسفيه مبتنيه على إثبات الطبائع فى الأجسام و إيجابها للأشكال المستديره بالقوابل البسيطة فذلك و إن كان تاماً فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنيه على نفى الفاعل المختار على زعمهم.

١- لا يخفى أن المجادله لابتنائها على المسلمات و المشهورات لا يفيد إلا الظن فلا يكون طريقاً لإثبات الحقائق لكن لما كان ملزماً للخصم المعاند للحق و بإلزامه يسلم الحق عن المعارض و صار ثابتاً كان الجدول طريقاً لإثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر،  
إسماعيل رحمه الله

٢- و يشاركه فى هذه المنفعه الموعظه الحسنه قوله تعالى ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَتَفْظَنُ، إسماعيل رحمه الله

و هذا أيضا نوع من الاختلال فى المباحثه إذا أريد إلزامهم بهذا الطريق - إذ قد ثبت فى الميزان مقدمه أن من جمله المغالطات الموقعه للخطأ فى الاستدلال - أخذ مقدمه لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى و إن كانت صحيحه برهانيه فى نفس الأمر.

و من هذا القبيل الاستدلالات التى وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذى لا يتجزى مما يبتنى على أشكال غير المربع و المثلث (١) القائم الزاويه المتساوى الساقين - مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم - يحيلون من الأشكال إلا المربع و المثلث الذى هو يحصل من قطر المربع من الضلعين - اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانيا و لا جدليا.

أما عدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال و الخلف على التقدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل و إن كان أمرا محالا فى الواقع إلا أن محالته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز أن يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتناؤه إما على أصل الاتصال و إما على أصول أخرى فلسفيه كبعض الوجوه التى ذكرها العلامة الخفرى فى رساله له - فى نفي الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل و منطقه البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطه التقاطع الربيعى أو الخريفى و أن الانفراج

---

١- أقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفي الجذر فإننا إذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسه أجزاء فلا محاله يكون الساق الآخر الذى هو وتر القائمه جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم، إسماعيل رحمه الله

بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم و كما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركيب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلک الأفلاك مقدار ثلاثه أجزاء لا يتجزى.

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسه يكون كل منها مركبا من جواهر أفراد و يكون الوسطانى قطرا للمحدود و أحد جانبيه خط أ ب و الآخر ج د.

فإذا وصلنا بين نقطتى أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثه خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثه أجزاء و هو المطلوب.

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثه أجزاء و إن كان ممتعا في نفس الأمر إلا أن استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكوره الجوهريه المتألفه من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا لمربع سطحى و مارا على الخطوط الجوهريه- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع و القطر متساويه.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقه و عدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقه متساويه.

ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهدايه أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمه و إلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفرده بأنه لو تركيب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لضلعه.

ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسأله بطلان الجزء لم يذكر في إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

و ما يظهر بمراجعته كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس إلا أنه فرض سطحا

متألفاً من أربعة خطوط جوهريه تركيب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواه القطر للضلع و هو طريق حسن فى إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

و أما الطريق الثالث المبنى على الحركات و تفاوتها التى ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركه جزءين أحدهما فوق أحد طرفى خط مؤلف من أربعة أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتهما متساويتين فى السرعة و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لا- محاله عند مقطع و هو ملتقى الثانى و الثالث أو بحركه جزءين كلاهما فوق طرفى مؤلف من ثلاثه أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطىء عند كونهما آخذين فى الحركه معا- كالسريع خلف البطىء بمقدار من المسافه بينهما.

بيانه أن السريع إذا قطع جزءاً فلو قطع البطىء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساوياً له أو أكثر لم يلحقه السريع أبداً و المشاهد خلافه هذا خلف.

و كما احتجوا من جهه المساومه بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتاً بواسطه ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركه الظل أقل من حركه الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائره مساويه لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهه المماسه بأننا إذا وقعنا خطاً مستقيماً كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاويه كان الخط المذكور وترها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمه خمساً أذرع مثلاً.

فلا محاله يكون السلم جذر خمسين لقوه شكل العروس فإذا جردنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهه الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع و جب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذراعاً صار ذلك الضلع أربعة و الضلع الثانى ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين و خمسين مع كون السلم و ما ينطبق عليه جذر خمسين و ذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا- تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء و جب أن ينجر من أسفله أقل من جزء و ذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم إذا غرنا خشبه فى الأرض فعند كون الشمس فى الأفق الشرقى لا بد و أن يقع لها ظل.

ثم لا- شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شىء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك و إنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

### أوهام و إزاحات -

#### من الناس من استدل على اتصال الجسم

بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله و يكون بين الثبوت غير مفتقره إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالى بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطه نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة و الأجزاء الخارجيه و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكوره إنما هى فى الأجزاء العقلية كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهيه متعقله بالكنه و هو ممنوع.

و أما الجزء الخارجى فربما يفتقر إلى البيان كالهولى و الصوره عند الحكماء- و كذا العقلى إذا لم يتصور الماهيه بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها- و غيرها من الجواهر.

#### و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناها ضروره

فكان مشكلا كره أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر و كل منهما يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر و أما الكره فلأنه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجه أقل من الكره.

و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق و الجزء ليس له امتداد أصلا في جهه و إلا لكان خطأ فكيف في الجهات و إلا لكان جسما و لو سلم فذلك في الأجسام دون الأجزاء.

### و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما

و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله أجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم و ينقسم الجزء.

و الجواب بمنع كليه الحكم المذكور (١) و إنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهه أجزاء صفه الشىء (٢) على جزئه الغير المنقسم

### فصل (٦) في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلى

اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهايه إلا- أنه و غيره من المعتزله لا- يفرقون بين القوه و الفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصله بالفعل فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

- ١- الحكم المذكور هو أن نصف ظل كل شىء ظل نصفه و السند للمنع هو أن الحكم المذكور يقتضى أن يكون لكل شىء ذى ظل نصف و هذا يقتضى انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر، إسماعيل رحمه الله
- ٢- أقول إذا لم يكن شىء أى أجزاء وحدات سوى وحدات الأجزاء فصفااته بعينها صفات الأجزاء- كما في العشره من الناس مثلا فإن صفات العشره بعينها صفات آحادها فعلى هذا يظهر قوه الاستدلال فإن تركيب الجسم من الأجزاء التى لا يتجزى من هذا القبيل لأن الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع إلا أن يقال بأن هذا الاتصال له أثر فتدبر، إسماعيل رحمه الله



و قد يستدل على إبطال مذهبه أولاً بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهيه و لو فى ضمن جسم آخر إذ لا كثره إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها آحاد متناهيه أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقداريه متبائنه فى الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الأجزاء فى جميع الأجسام بنسبه أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبه حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبه الحجم إلى الحجم كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهيه كما سيجىء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهيه- لزم أن يكون نسبه المتناهى إلى المتناهى كنسبه المتناهى إلى غير المتناهى.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستندا بأن ازدياد الزاويه على الزاويه فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبه بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبه الزاويه الحاده فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاويه إلى القائم بالانصاف- و ليست نسبه وترها إلى وتر القائم كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبه الجسمين من النسب الصمم التى توجد فى المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله فى الأعداد لأن نسبتها عدديه قطعاً.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التى لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبه بينهما عدديه فلا يكون صميه فإن التفرقه بين الأعداد و المقادير إنما هى بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد فى تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات فى أحدهما وضعيه و فى الآخر عقليه.

و أما الجواب عما ذكر أولاً- بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاويه فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبه ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبه المذكوره و هذا و إن كان بحثاً

على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافه معينه فى زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافه كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهايه- و هى أمور مترتبه و الموقوف على أمور مترتبه غير متناهيه محال فقطع المسافه يكون محالا على مذهبه.

و لهذا ارتكب الطفره و هى مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا- أقل يكون مساويا أو أقل منه و جزء المسافه و إن قل كان حكمه فى الانقسام حكمها و المشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافه لا تركها أصلا- و اعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحه لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا و مسودا.

و لو كانت نسبه المقطوع إلى المطفور نسبه المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا- يقع الإحساس بالملموس و لا- بالأسود الأعلى هذه النسبه فليس كذلك و على هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الأشكال بأن قطع المسافه المعينه إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافه و هذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لأن المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهيه كالجسم المتناهي.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافه المحدوده مع كونها محتمله للأقسام بغير نهايه فى زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوه و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمه و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بدايه إلى نهايه فاستحاله كونه غير متناهي العدد معلوم بالضروره كاستحاله كون المحصور بين حاصرين غير متناه

فالقول به قرع لباب السفسطه و ضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم.

فمن كان ذا بصيره يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافه و إن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر و أجلى و لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

ثم العجب أن المصحح لرأى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء- فى اتصال الأجسام عند جماعه بأعيانهم

### فصل (٧) فى الإشاره إلى مفاسد مترتبه على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطانها

و قد التزمها مثبتو الجزء الذى لا يتجزى و هى تفكك أجزاء الرحى و سكون المتحرك و الطفره و التداخل و عدم لحوق السريع البطىء و لقوه هذه المفاسد- انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين- منهم الإمام الرازى و غيره و توقف بعضهم.

قال فى كتاب نهايه العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف فى هذه المسأله بسبب تعارض الأدله فإن إمام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى الأصول أن هذه المسأله من مجازات العقول و كذا أبو الحسين البصرى و هو أحذق المعتزله.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجه لنا إلى هذا الجواب عما ذكره انتهى قوله و نقل فى التأريخ أنه وقعت مناظره فى مجلس صاحب بن عباد بين جماعه من أصحاب تناهى الأجزاء و أصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهيه فى الجسم أن

لا يقطع مسافه محدوده إلا فى زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركه من خروج كل جزء من حيزه و دخوله فى حيز جزء آخر و انتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهيه كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفره- ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهى الأجزاء تجزيه الجزء القريب- من قطب الرحى عند حركه البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد- و التزموا أن البطىء يسكن فى بعض أزمنه حركه السريع و لا- يكون ذلك إلا- بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيه بعضها فوق بعض.

و شنت كل من الطائفتين على الأخرى و استمر التشنيع عليهما بالطفره و التفكيك و كذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك فى لحوق السريع البطىء إذا تحركا على الوجه الذى مر بيانه.

و مما يقوى التشنيع عليهم فى التزام التفكك و سكون المتحرك أن نقرر الأول فيما يتفق العقلاء فى شدته و استحكامه و عدم تفككه كالفلك الدوار و قد وصف تعالى الأفلاك بالشده فى قوله وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا أو فى جسم لو تفكك أجزاءه لتناثرت كالفرجار و كان له شعور بذلك بل يبطل حياته و حركته كالإنسان إذا دار على نفسه.

و الثانى فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف أضعاف حركه البطىء- كحركه الفرس و الشمس فيما إذا كان نقطه محاذاه الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمه على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لثلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحى تاره و إصاقها أخرى جهلا بأن إرادته البارى أجل شأننا مما تصوروه.

ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوامه و الرحى و هما جسمان جماديان

من الفطنة والإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا- يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفه من الزمان بحسب نسبه التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفية انضباط هذه النسب في أزمنه السكنات في كل جزء جزء من الأجزاء الدورات- على حوالى الدوائر.

و لا- تيسر للصوفيه المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنه مع دعواهم الكشف و الكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر و أراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعه واحده إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثانى بأن عدم شعورنا بالسكون فى المتحرك للطافه أزمنه السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبه زمان السكون إلى زمان الحركه كنسبه فضل مسافه السريع على مسافه البطىء ء لزم أن يكون زمان الحركه ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغى أن لا يحس بالحركه أصلا و لا أقل من أن يرى تاره متحركا و أخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم(١) وجود المعلول بدون العله فى حركه الشمس

١- لا يخفى على المتأمل أنه فى هذه الصوره يمكن التزام وجود العله بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العله فإن حركه الدلو معلول و من جمله أجزاء علتها التامه حركه القلاب فعلى تقدير سكون البطىء ء و هو القلاب يلزم وجود المعلول و هو حركه الدلو بدون وجود علتها التامه إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملا-حظه أن عدم العله عله لعدم المعلول فسكون القلاب عله لسكون الدلو فيتحقق العله بدون تحقق المعلول و لذا قال المصنف فى الصوره الثانيه أولا وجود العله بدون المعلول و آخرا وجود المعلول بدون العله فافهم، إسماعيل رحمه الله

و سكون الظل و وجود(١) العله بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائه ذراع مثلا و فى منتصفها خشبه شد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا و على طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف جبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه فى البئر بحيث وقع القلاب فى الجبل الأول على طرفه المشدود فى الخشبه ثم جررناه فيكون ابتداء حركه القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و كذا انتهاؤهما إلى رأس البئر و قد قطع الدلو مائه ذراع و القلاب خمسين مع أن حركه القلاب من تمام عله حركه الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علتة التامه

### فصل (٨) فى تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاه عن وجه المقصود بإزالتها

#### إشاره

اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفرده أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه- فيستوى الجسم الأصغر كالخردله و الأكبر كالجبل فى المقدار لاستوائهما فى عدم نهايه القسمة و يلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضروره أن مجموع المقادير الغير المتناهيه غير متناه.

و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوه و عديم النهايه بالقوه يمكن فيه التفاوت كالمئات و الألوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى.

و الحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم و إذا قسما مساويا كل منهما

---

١- الظاهر وجود العله بدون المعلول فى الأول و الحق وجود المعلول بدون العله فى الثانى و لعل ما ذكره وقع سهوا فلا تغفل،

إسماعيل رحمه الله

صاحبه فى العدد فكل واحد من الأقسام التى للخردله أصغر و التى للجبل أكبر و هكذا بالغما ما بلغ لا إلى نهايه.

نعم من ذهب إلى أن قسمه الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهيه حاصله بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.

### و أما ما قال بعض الأفاضل فى هذا المقام

من أن المقادير الغير المتناهيه إذا كانت متساويه أو متزايده كان مجموعهما غير متناه بالضروره و أما إذا كانت متناقصه فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجوده لم يحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهيه متناقصه فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهيه بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا- محاله فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهيه يحصل المقدار الغير المتناهي قطعاً و المنع مكابره.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه لم يحصل منها إلا- الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوه و أما وجودها بالفعل فأمر محال و المحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالاً آخر و هاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصه من جانب تكون متزايده من الجانب الآخر لكون أحدهما مضايف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه فى المقدار على ما اعترف به.

اللهم إلا- أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي و قال بلزوم عدم تناهى المقدار فى الأول دون الثانى.

و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقيه بحالها بالفعل فى السلسلتين المفروضتين متزايده و متناقصه على أن وجود الأجزاء الغير المتناهيه على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق و التضاييف و غيرهما لكونها مترتبه.

### شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر

و هى لزوم تغشيه وجه الأرض بحبه

[بخردله] إذا قسمت بأجزاء و لا- يخفى و هنها و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهيه صغيره الحجم جدا كثيره العدد.

### شبهه أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه - يحتاج إلى قطع نصفها

و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذى يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهيه غير متناه و هذه الشبهه مما ذكره مره مقبوله لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مره مردوده لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافه المقطوعه شىء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهيه إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذى مقدار الحركه الواقعه فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

### شبهه أخرى ذكرها أبو ريعان البيرونى

معترضا على أرسطاطاليس فى رساله أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هى أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمة بغير نهايه أن لا يدرك متحرك متحركا فى سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهايه له على أنا قد نراه يسبقها.

و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهه مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب و هو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك و أما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسأله و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطه و المغالطه.

و تلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ أن ليس يعنى بتجزيه الجسم بلا نهايه أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعنى بها أن كل جزء منه له فى ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطه و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوه.

فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض و من قال إن بعض



أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوه لم يلزم شىء لأن الحركة إنما يأتى على تقسيم المسافه المتناهيه فى الأجزاء المنقسمه بالفعل.

و إنى أقول إن المتحرك ليس لمسافه حركته حد أنى موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركه حد معين موجود بل حد نوعى فكذلك البعد الذى بينهما ليس بعدا معينيا- بل بعدا مطلقا و إنما يكون لكل منهما فى كل آن فرض حد معين من المسافه و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآتات فى زمان الحركه المتصله بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما و مقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق و التقاطعات و الأقطاب فى الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصله بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هى غايه التباعد بين الدائرتين- و غايه التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيها بين كل اثنين منها مقدار وحدانى الذات و الصفه غير منقسمه إلا بمجرد الفرض.

### **شبهه أخرى إذا تدرجت الكره على سمت واحد فى بسيط مستو يكون ملاقاه دائره منها بخط مستقيم من البسيط**

بنقطه بعد أخرى و يلزم منه تجاوز النقط و تركب الخط منها و رفعت بأن مماسه الكره البسيطه و إن كانت فى حال الثبات و السكون بنقطه لا غير و لكنها فى حال الحركه إنما هى بخط غير قار متدرج الأجزاء فى الوجود و كذا يكون المماسه بينهما فى كل آن فرض وجوده بنقطه إلا- أن الآتات حالها فى التحقق و الوجود حال النقط المفروضه فى الخط فى أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

فالاستدلال بتجاوز الآتات على تجاوز النقط من قبيل المصادره على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع فى النقط من جهه أن الحركات و الأزمنه كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومه

من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبه النقطه الجواله إلى الدائره و الراسمه للخط إلى الخط و للناس كلمات عجيبه فى دفع هذه الشبهه.

فتاره يقولون إن حديث الكره و السطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى.

و تاره يقولون إن زوال الملاقاه لا- يكون إلا- بالحركه و هى زمانيه لا آنيه فلزوم تتالى النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطه أخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تاره بأن المتحقق ليس إلا نقطه واحده فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل يعدم نقطه و يتحقق أخرى و كذا الحكم فى تتالى الآنات و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب.

أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول فى الآن و الثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكره و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطلان.

و إن شئت فافرض الكره من الحديد أو جسم فى غايه الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه.

و أما التلاقى فهو إما بنقطه أو بخط فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطه و التلاقى النقطى لا يكون إلا فى آن فننقل الكلام إلى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى و هذا الآن و يعود الشقوق بعينها من رأس و الكل محال.

و كذا القول بتجاوز الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

و أما الثانى فلأن تجاور النقاط و اجتماعها متجاوره فى الزمان يكفى للاستحاله و إن لم تكن مجتمعه فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمه المقدار

إلى ما لا ينقسم و لو بالقوه كما ذهب إليه محمد الشهرستاني و لما سيأتى حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات فى الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعه فى الواقع على نعت التجاور و لأن تجاور الآتات اللازمه لها على أى وجه أمر مستحيل فى ذاته لانطباقها على الحركه المنطبقه على المسافه و المنطبق على المتصل الوجدانى لا بد و أن يكون متصلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافعه الغير المتجزيه أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفرده فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركه

### شبهه أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات فى المستقبل

إن كانت متناهيه فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و إن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام.

و جوابها باختيار الشق الأول و القول بأنه و إن كانت القسمة الممكنه الوقوع متناهيه إلا أنها ليست فى مرتبه معينه من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التى فى المستقبل عندهم.

فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه و كذا كل ما يحصل من أيام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه و مع ذلك ما من جمله من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعه أخرى- فليس معنى كونها متناهيه أنها تقف عند حد لا يتجاوزه.

و التناهي بهذا المعنى يصح فى العرف اتصافه باللاتناهي إلا أن كثيرا ما يقع المغالطه باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد و بينه بمعنى عديم النهايه فى المقدار و العدد.

### شبهه أخرى إن وجود الأطراف يستدعى محلا غير منقسم

كالجواهر الفرد أو

ما فى حكمه و إلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه و هو محال.

و الجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا.

اللهم إلا- أن يكون المحل محلا- من حيث ذاته المنقسمه و أما إذ كان المحل هى الذات المنقسمه مع حيثه أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه.

أ و لا ترى أن الإضافات تنقسم بانقسام محالها و قد لا تنقسم.

فالأول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمه و ذلك كمحاذاه الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاه و المطابقه نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاه أو المطابقه إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسه نصف الجسم هى نصف مماسه كله و مماسه ثلثه ثلث مماسه كله و هكذا.

و الثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوه فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفسانى الشهوى و إخراجة فضلا من بدنه يستعد لصوره من نوعه و كالبنوه فإنها تعرض للابن بواسطه انفعال جسم قليل المقدار يصير ماده لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيره كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه.

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقضا بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنيه إلى الأعضاء- فيكون ليد الأب أبوه بالقياس إلى جزء من بنوه الابن التى تكون فى يده ليكون الأبوه التى فى اليد يد الأبوه التى فى الكل.

فإن ذلك واضح البطلان- بل كل من الأبوه و البنوه عارضه للحيوان بما هو حيوان أى ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشىء ذا حياه و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التى تعرض من جهة الحيوانيه- فإن الحيوانيه و إن كانت قابله للتفاوت بالكمال و النقص و القوه و الضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما في مراتب الكمال و النقص - ليس بإزاء تفاوت الجسميه في العظم و الصغر حتى يكون الكامل في التجسم كاملا في الحيوانيه و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانيه من الإنسان و القرده.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس في الجسم من حيث جسميته(١) بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدميه.

فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهه الثالثه لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهه امتداد واحد من امتداداته الثالثه فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطه القطع الذى وقع في هذه الجهه لم ينقسم في هذه الجهه لا بالذات - لأنه من هذه الجهه عدمى و لا - بالعرض بتبعيه انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم - ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فئائه و عدمه فيها و لكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات و بالعرض جميعا.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصله من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهه الثالثه له.

و أما انقسامه بالعرض و بتبعيه المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد و بقاء الآخرين و إلا لكان خطأ أو نقطه فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم في جهه واحده بالذات و بالعرض بتبعيه المحل و لا ينقسم في جهه أخرى أصلا بمثل الذى ذكرناه و على هذا قياس عدم انقسام النقطه في جهه أصلا فاعرف و تدبر.

### شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاويه

و هي عقده عسيره الانحلال و إشكال

١- أى لأجل أن الجسم من حيث العدم و الانتفاء يكون محلا - للأطراف بما هي أطراف - ذهب جمع إلى كونها أعداما فإن الجسم من الحيثيه المذكوره عدميه و عدميه المحل توجب عدميه الحال، إسماعيل رحمه الله

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال فى المقادير و ما يحصل منها كالزوايا و الأشكال.

تقريرها أن الزاويه المسطحه مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطه أو كيفيه عارضه للسطح من الجهه المذكوره على اختلاف مذهبي الرياضيين و غيرهم فيها و على أى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمه بغير نهايه فى الجهه التى بين الضلعين.

و الزاويه قد تكون متفقه الخطين مستقيمتها أو مستديرتها سواء وقع تحديباهما و تعيراهما من جهه واحده أو كل منهما فى جهه أخرى مقابله للجهه التى للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاه أو جانب التقعير بشرط أن لا يصيرا فى شىء من هذه الصور متحدتين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاويه.

و قد تكون مختلفه الخطين و هى إما أن يكون بحيث وقعت حدبه خطها المستدير إلى الداخل كزاويه حدثت من خط مستقيم بدائره من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائره و محيطها فالأولى مما برهن أفليدس فى كتابه- بالشكل الخامس عشر من مقاله الثالثه منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمه الخطين و الثانيه أعظم من جميع تلك الجواد.

فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهه الدائره مع ثبات نقطه التماس منه حركه ما فأى قدر يتحرك يحصل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من الزاويه المذكوره من دون أن يصير أولا مثلها و هذا هو الطفره بعينها فى الحركه و كذا إذا فرضنا حركه القطر أدنى حركه مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاويه منفرجه من غير أن يصير أولا مثل القائمه لزيادة ما هو أزيد مما نقصت هى به عن القائمه عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقده و ذكروا فيها وجوها غير سديده- و تشبث بعض العلماء بأن الزاويه من مقوله الكيف و مراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفره- و بعضهم ذكر أن هذه الحركه من أحد الضلعين ليس فى جهه هى بين الضلعين- و هى جهه عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهه أخرى هى جهه طول ذلك البسيط- و الزاويه لا يقبل الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس و القاعده و السفسطه فى الجميع ظاهره.

و ذكر شيخنا و سيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مرديه بإداهه وجوده الشريف و عزه الجليل و أضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين و تطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل و يروى الغليل بحمد الله و قوته من وجه وجهه نذكره تبركا بإفادته و تيمنا بإضاءته و هو أن الزاويه المختلفه الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح و اعتبار أنها أحيطت بمستقيم و مستدير و هى إنما تقع فى طريق تلك الحركه بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثانى لأن شيئا من الزوايا المستقيمه الخطين- لا يمكن أن تساوى زاويه أخرى مختلفه الضلعين و كذلك العكس.

فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمه الخطين على المستقيم من مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاويه المستقيمه الخطين على مختلفتيهما.

و بالجملة يختلف حقيقه الزاويه من جهه اختلاف الضلعين استقامه و استداره- لأنهما من الفصول المنوعه للخط فكذا لما يحاط به من جهه كونه محاطا و لما كانت الحركه أمرا متصلا اتصال المسافه و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفه بالنوع- لا يكون بينهما اتصال و حدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى طريق الحركه- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشىء واحد من أفراد أحد

المقدارين المختلفين بالماهيه لا يقع فى مسافه الحرکه و مسلکها.

أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل و لا يبلغ بحرکه فى شىء - من المراتب مقداراً ما سطحياً و بالعكس و كذا المتزايد فى السطح لا يبلغ بالحرکه فى حدودها إلى مساواه جسم ما و بالعكس فكل فرد من أحد نوعى الزاويه إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدریج إلى مساواه جميع الأفراد المتوسطه فى القدر بين المبدأ و المنتهى من ذلك النوع و هى التى تكون واقعته فى مسلک تلك الحرکه و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواه شىء من أفراد النوع الآخر و لا هى واقعته فى مسلک تلك الحرکه أصلاً فلا يلزم أن يبلغ الزاويه التى هى بين الدائره و الخط المماس فى التعاضم إلى زاويه مساويه لمستقيم الخطين و لا- التى بين القطر و المحيط فى التعاضم إلى مساواه القائمه و لا- التى بين الخط المماس و القطر العمود عليه فى التصاغر إلى مساواه ما هى أعظم الجواد

### بحث و تمییم -

و للباحث أن يقول إذا قیست زاويه إلى زاويه بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص فلا- بد أن يصلح ما یجرى بينهما قیاس المساواه أيضاً إذ الأ-عظم و الأزيد بالنسبه إلى الأمر لا بد و أن یشتمل على مثل ذلك الأمر و شىء زائد عليه فالمماثله بين المستقیمه الخطین و المختلفه الخطین ثابتة بالإمكان.

و جوابه بأن الأزيدیه كمقابلها یقال بالاشترک الاسمى أو بالحقیقه و المجاز على ما یتحقق بين مقدارین یوجد بينهما عاد مشترک و یقال لهما المتشاركان و النسبه بينهما لا محاله عدديه رسمت بأنها أیبه أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن یقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- و هذه هى التى تقتضى التجانس بين المتناسبين و یلزم كون أحدهما مشتملاً بالقوه على الآخر مع شىء زائد و على ما یتحقق بين مقدارین لا يمكن أن یقال



لواحد منهما أى شىء هو من صاحبه و هو لا- يقتضى كونهما من نوع واحد أو جنس قريب و لذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين- مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير و كذا بين الخطوط المستديره المختلفه فى التحديد بالفصول المنوعه.

و أما المساواه فلا معنى لها إلا المماثله فى المقدار و الكميّه فلا بد أن يكون المتساويان متحدين فى نوع من الكميّه فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويا له كما إذا فرضنا درجه واحده من الدائره يزيد بحركه الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصير أعظم من القطر و قد كانت أصغر منه لا محاله بدون أن يصير وقتا مساويه له فاعرف هذا.

و أما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائره مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعى مثلث متساوى الأضلاع فى البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائه و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى أجزاءه ستون أيضا سدس ثلاثمائه و ستين هى أجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه أن عدد ستين لسدس المحيط حقيقى و لنصف القطر وضعى- إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقه مائه و عشرين بل هى بحسب الوضع عندهم- لمصلحه راعوها هى السهوله فى الحسابات و إنما أجزاء الحقيقه هى مائه و أربعه عشر و كسر فلم يلزم المساواه بين القوس و وترها إلا فى الوضع لا فى الحقيقه- فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

فالقدمات منهم أرشميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفه الأنواع نسبه بالأزيديه و الأنقصيه الصميتين لا بالمساواه فهى تتصف بالمفاوته بين المختلفين بوجه الصمم- دون المساواه و سائر النسب العدديه و اشتراط التجانس فى النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عدديه لا مقداريه أى صميه.

و هاهنا شبهه أخرى كثيره متفقه المأخذ مشتركه الأصل فى الجواب تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مخافه الإسهاب فى التطويل ولأن بناء الأجوبه عن الكل على تحقيق الحركه كما سيجى ء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

و هى كاستلزام حضور شى ء غير منقسم من الحركه و الزمان شيئاً غير منقسم بإزائها من المسافه كما يجاب حركه النقطه بحركه ما هى فيه كمخروط مثلاً- تتالى أحياز غير منقسمه و كاقضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى الآنات المستلزمه لتركب المسافه من غير المنقسمات و كاستلزام حدوث اللاوصول فى آن يلى آن الوصول تجاور الآنين و كذا اللانطباق و اللامحاذاه و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات و الحركه من الأكوان الدفعيه بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى و عما سيأتى بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركه لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو مبدأ الحركه و إلا لكان الزمان موجودا فى الآن و لا فى آن آخر يكون بينهما زمان و إلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل فى آن يلى الآن الأول الذى هو آخر زمان السكون.

فيكون معناها الكون الأول فى الآن الثانى و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعه و بطوءا إذا اتفقتا فى الأخذ و الترك لكون كل منهما فى كل آن يفرض من زمانهما فى أين فأيون كل واحده منهما مساويه لأيون الأخرى و اللازم باطل و كذا الملزوم.

و قد مر شبه هذه الشبهه فى إلزام مساواه الخردله للجبل

### فصل (٩) فى أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية

#### إشاره

اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفرده كالماء و الهواء مثلاً- ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هى حاصله من تماس بسائط صغار متشابهه الطبع فى غايه الصلابه غير قابله للقسمة الانفكاكية

بل الوهميه فقط و بهذا و بتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

ثم اختلفوا فى أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها و التزموا القول بالخلاء.

و قيل إنها مكعبات و قيل مثلثات و قيل مربعات و قيل على خمس أنواع فى الأشكال فللنار أربع مثلثات و للأرض مكعب و للهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات و للماء ذو عشرين قاعده مثلثات و للفلك ذو اثنى عشر قاعده مجسمات [مخمسات].

هذا ما نقله الخطيب الرازى و ذكر الشيخ فى الشفا أنهم يقولون إنها مختلفه الأشكال و بعضهم يجعلها متفقه الأنواع.

و قد قرر بعض المتأخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء - لما كانت متشابهه الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها و القسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته لامتنعت على المجموع و فيه بحث.

أما أولا- فلكونه مبنيا على تساوى تلك الأجسام فى الماهيه و لا- يجدى اعترافهم بكونها متساويه بالطبع إذ غايه الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

و لقائل أن يدعى أنها متخالفه بالماهيه و لا يوجد جزءان متحدان فى الماهيه- فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم.

و أما ثانيا فلأن صحه هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسه و مبادئها التى يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسه متخالفه الطباع بالضروره فإذا كان مبادئها متفقه

الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين فى الطبيعه و إن كان المراد من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء الماديه من غير ملاحظه الصوره الحاصله للكل- فليس لها حقيقه متأصله لها وحده طبيعیه حتى يحكم عليها بأنها متساويه لغيرها فى الحقيقه أم لا و كأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمه بأنواعها تحدث اثنييه فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدر أن المراد منه القسمه الوارده على الجسم المفرد و إلا فلا يخفى فساده-

### ظل غربى مع نور شرقى

و ليكتف فى إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و إتمام.

فالطباع معناه مصدر الصفه الذاتيه الأوليه للشىء حركه أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعه و المراد من أنواع القسمه ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم و الفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد و البياض أو غير قارين أى ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس و التحاذى و قد مر ذكر هذه الأقسام.

و الدليل على انحصار القسمه فى هذه الأنواع أن الانقسام إن تآدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان فى مجرد الوهم فالثانى و إلا فالثالث.

و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا و إلا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقه بين قسميه بأن أحدهما وهمى منشأ انتزاعه فى الخارج و الآخر خارجى عرض لقسميه اتصال إضافى بالمعنى الذى يعرض لأعضاء الحيوان و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهما بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعاً و لا وهما و لا فرضاً من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة و قد ظهر من نفى الأنواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشىء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشىء- و كذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذى بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل و لم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقاه عاد جسما واحدا.

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافه أقساما بلا- نهايه فى الخارج بحسب موافاه المتحرك حدودها ثم تعود فى ذاتها متصله واحده فى نفسها عند انقطاع الحركه- فإن ترويح سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس و المغالطه إنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه و إن ارتفع الوهم و الفرض و خصوصا إذا انغمرا فى باطنه و بأن السطح الأسود غير السطح الأبيض و بأن الماء الحار غير الماء البارد.

ثم من الذى قال إن موافاه المتحرك للمسافه متعدده ليلزم تعدد المسافه بوجه فضلا عن عدم تنهى العدد.

و من الذى قال إن للمسافه المتصله حدودا فى الواقع و هل هذا إلا من أغالط المتأخرين أن الموجود من الحركه فى كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقه الحركه و الزمان بوجه لم يبق لأحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى- و مما يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل.

و ما ذكر أيضا فى شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين- انفصال فى الخارج من غير تأد إلى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن

الآخر إما فى الوهم أو فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما و ذلك لأن الاتصال عبارته عن وحده فى الوجود- بل هو نحو من الوجود الواحدانى و الوجود الواحد لا يعرض لأمر متخالفه فى الماهية المتحصلة التامه المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الآخر بخلاف المادة و الصورة و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

فإذن لا- يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الديمقراطيةيسيه يساوى للآخر و لا أقل واحد منها لوأحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين.

أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعنى اتصالهما و افتراق الجسمين أعنى انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا و على الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل- و الوصل فى تلك الأجسام- و على الأول لا- يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتى أم عرضى لازم أو مفارق- فإن كان الثانى فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر و هو إنما يثبت بإمكان شىء منهما و إن لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر و الصلابه فى بعض الأجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الأول لا- يحتمل القسمه عند الحس و بإزائه الزمان الذى يقطع فيه الحركه ذلك الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون فى كتاب النواميس الإلهيه- و هو الزمان الذى إذا تحرك المتحرك كالنقطه الجواله أو الهابطه فيه دائره عظيمه أو خطا طويلا- يراهما الحس مجتمعى الأجزاء معا و إن لم يكن كذلك فى الواقع- و إن كان الأول فيجب أن يكون نوعه محصورا فى واحد و المفروض خلافه- و أما على الشق الثانى فنقول تلك الأجسام و إن تخالف بحسب الطبائع و الصور إلا أن الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام ماهيه نوعيه متحصله فى الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هى أفرادها بأمر منضافه إليها من خارج.

و قد مر في مباحث الماهيه بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو ماده الأنواع و بين الجسم بالمعنى الذى هو جنس بالفصول عوارض خارجيه منضمه بالقياس إلى المعنى الأول و متممات داخلية مضمونه منضمه بالقياس إلى المعنى الثانى فجسميه إذا خالفت جسميه أخرى كانت بأمور خارجيه سواء كانت جواهر صوريه أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مباينا له فى النوع كانت بأمور داخلية و عدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا.

و بالجمله لا شبهه فى أن الصور الامتداديه و هى تمام حقيقه الجسم بما هو جسم- فى جميع الأجسام أمر واحد نوعى محصل و مقتضاها فيها واحد و ما يجوز و يمتنع لها فى بعض الأفراد يجوز و يمتنع فى الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعه الامتداديه يلزم أن يكون الأجسام و الامتدادات كلها متصلا واحدا و لو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شىء من تلك الطبيعه متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين و لا فى الوهم و ذلك ضرورى البطلان و الجواهر الفرده مع استحاله وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعه بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

فهذا تقرير البرهان على أن القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شىء من الأجسام من حيث الجسميه و لا حاجه إلى دعوى التشابه فى الأجسام سواء كانت الدعوى مقدمه برهانيه أو مسلمه عند الخصم كما فى الأقيسه الجدليه.

و لذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى إثبات القسمة فى الأجسام الديمقراطيسيه و الفلكيه و جعل المانع عن الانقسام فى الفلك لازما و فيها زائلا- و جعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك و إن كان المانع فى الفلك داخلا فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط و كلما لزم المانع أو دخل فيه فمن حق نوعه أن لا يكون إلا شخصا واحدا لم ينقسم

## مخلص آخر

لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة لتم البرهان لأن النظر في جسم مفرد و قبوله للتبعيض الوهمى يوجب أن يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل و بالعكس لتشابه الكل و الجزء فإن من الحقيقه الامتداديه و ما يطابقها أيضا أن أجزاءها المقداريه جزئياتها للكل وجود بالفعل و تشخص عيني و للجزء وجود بالقوه و تشخص فيجوز بحسب الماهيه المشتركه أن يعرض لأحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس فليجز أن يكون المتصل منفصلا و المنفصل متصلا.

س جزء الجسم يلزم أن يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء و الكل.

ج كليه الكل يمنع أن يكون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا و الجزء جزءا و إلا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعه.

س فما تقول فى الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على أجزائه لا على المجموع.

ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقدارى لأن طبيعته المنوعه لجوهره أمر روحانى غير سار فى الجسم فالمقسوم بحسب الفرض ماده الفلك لا فلكيته كما أن المقسوم من الحيوان قلبه لا حيوانيته.

و هاهنا شبهه مشهوره أعيت الفحول فى حلها هى أن مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضوعين فيكون مغالطه لا دليلا و هو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطيسيه و أجزاءها ليس إلا انفصالا فطريا و اتصالا خلقيا و ما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام و انفصال الأجزاء صفتان طاريتان و كذا لفظ القبول فى الأولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع الفعلية و لا ينافى اللزوم و فى الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم



الطبيعه الواحده فى جميع الجزئيات هو جواز(١) الاتصال و الواحده فى كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد فى أجزائها كذلك.

و لا يكفى ثبوت هذا المعنى فى تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى إمكان طره الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى فى كل موضع الإمكان الاستعدادى المغاير للفعليه فى الوجود دون الإمكان الذاتى المجامع لها فيه إلا فى ضرب من ملاحظه العقل و اعتباره كما ستعلم إن شاء الله.

و قد أجاب شيخنا و أستاذنا سيد أعظم الأعلام و سند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمه الوهميه مساوق لإمكان القسمه الانفكاكيه بالنظر إلى نفس طبيعه الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانفسام فيه من الأوهام الاختراعيه و لم يكن حينئذ فرق بين فرض الانفسام فيه و بين فرضه فى المفارقات الذوات و لا شك أن فرض الانفسام الوهمى من

---

١- أقول إذا جاز ذلك بالنظر إلى طبيعه الأجسام و أجزائها بحسب أول الفطره فلا بد من مخصص للانفعال و التعدد للأجسام و الاتصال و الواحده لأجزائها فإن نسبه الفاعل إليهما واحده و التخصيص بلا مخصص محال و المخصص ليس إلا استعداد الماده و الهيولى فيجب أن يكون كل من الأجسام المذكوره مركبا من الهيولى و الصوره فليست هى الماده الأولى- كما زعمه ذيمقراطيس فظهر مما ذكرناه أن ثبوت هذا المعنى يكفى فى إثبات تمهيد الهيولى ثم لا يخفى أن ما ذكرناه مأخوذ مما ذكره و قام عليه البرهان أيضا من أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما يكون بالعوارض الماديه و أن ما لا ماده له يكون نوعه منحصر فى شخصه- و أيضا بديهه العقل لا تفرق بين الفطره الأولى و الثانيه فى جواز هذا المعنى بالنظر إلى نفس الطبيعه فإن الطبيعه إذا لم تكن آبيه عن الانفكاك و الانفصال بالنظر إلى ذاتها فى أول الفطره- لم يكن آبيه عنهما بعد الفطره بالنظر إلى ذاتها أيضا فإن الذات واحده فى أول الفطره و ثانيها و إن عرض للذات بعد الفطره ما تأبى به عن الانفكاك كان الامتناع لعارض و هو لا يقتضى الامتناع الذاتى فافهم، إسماعيل رحمه الله

المعاني الانتزاعية و خصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين.

### بحث و كشف -

هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمه الوهميه غير قابل للقسمه الانفصاليه و أيضا توهم القسمه و إن سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يستلزم إمكانه الذاتى فضلا عن الاستعدادى إذ ربما جوز العقل شيئا في بادية النظر.

ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجى- لا يلزم أن يكون توهم القسمه فيه كتوهم القسمه فى المجرى لظهور الفرق بينهما بأن هذا ممتد و ذاك خارج عن جنس الامتداد و ما لا امتداد و لا وضع له يكون تقدير القسمه فيه اختراعا محضا من العقل.

ثم إن لإبطال هذا المطلب دليلان آخران.

أحدهما وجود التخلخل و التكاثر الحقيقين فى الأجسام كما يدل عليه تجربه فى القاروره الضيقه الرأس الجذابه للماء بعد المص الصياحه فى النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعه واحده كانت كرهه الأشكال لما سيجىء فىحصل بينها فرج خاليه و الخلاء محال و إن كان مركبا من أجسام مختلفه الطباع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف و أيضا أجزاءها يكون متداعيه إلى الانفكاك و الرجوع إلى أحيازها و أشكالها الطبيعیه فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

## الفن الثاني فى البحث عن حال الهيولى ماهيه و حقيقه و فيه فصول

### فصل (١) فى الإشاره إلى ماهيه الهيولى من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز

إن فى الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور و الهيئات و لها خميره يختلف عليها الاستحالات و الانقلابات و لا يحتاج الجمهور فى إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعنى الماده القابله لوجود هذه الحوادث و اللواحق و زوالها فإن كل من له استيهال مخاطبه علميه يعلم و يعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفه و النطفه تصير جسد إنسان أو حيوان و البذر يصير شجرا و الشجر يصير رمادا أو فحما.

و إذا قيل إنه خلق من الماء بشرا و من الطين حيوانا لا يخلو إما أن يفهم من هذا القول أن النطفه باقيه نطفه و الطين طينا و مع هذا فهو بشر و حيوان حتى يكون فى حاله واحده نطفه و جسد إنسان أو طينا و حيوانا و إما أن يكون بطلت النطفه بكليتها حتى لم يبق منها شىء أصلا و كذا الطين.

ثم حدث حيوان أو إنسان فحيثما خلق الإنسان من نطفه و لا الحيوان من طين بل ذلك شىء بطل بكليته و هذا شىء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه و إما أن يكون الجوهر الذى كان فيه الهيئه النطفيه أو الطينيه بطلت عنه تلك الهيئه و حصلت فيه هيئه إنسانيه أو صورته حيوانيه و القسمان الأولان باطلان عند الكافه و ليست مما يعتقدهما العامه و لذلك كل من زرع بذرا لينبت شىء منه أو تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده و غيره بأنه من مائه و يحكم على الزرع بأنه من بذره و على الفرخ بأنه من بيضه.

أ و لا ترى أنه لا يحصل فى الزراعه من البر غير البر و من الشعير غير الشعير و لا فى التوليد

من الإنسان غير الإنسان و من الفرس المحض الغير الفرس و من الحمار غير الحمار و من المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.

ثم إن جحد جاحد و عاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس الإنساني و مثل هذا الإنسان يكذب نفسه فى أحكام كثيرة إلا أنه لا يستحيى عن نفسه و من لا يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لأنه أقرب إليه من نفسه.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا- خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم فى الآراء على ثبوت ماده يتوارد عليها الصور و الهيئات إلا- أنها عند الإشراقين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو أمر واحد لا- تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهرية يسمى جسما و من حيث إضافته و قبوله للصور و المقادير يسمى ماده.

و عند المشاءين و من يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورته يتحصل من تركيبها جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقه و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة و عند أصحاب ديمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابله للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزله الصورة عند المشاءين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحلله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

نعم من زعم أن الامتداد الجسمانى عرض فى المادة و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضى يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقى الفرق بينهما- بأن تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صورته و عند هؤلاء بذاته- مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية و يكون المحل شخصا واحدا عنده و أشخاصا متعددة عندهم.

و نسبه مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبه مذهب ديمقراطيس إلى

مذهب الإشراقين لأن هذين مشتركان في عدم جسميه الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان في فعليه الأقسام و عدمها و ذانك مشتركان في جسميتها و مفترقان في كون الأقسام جميعها حاصله بالفعل أو بالقوه.

و الهيولى عند المشاءين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوه من وجه و فعل من وجه و ستعلم أن جوهرية الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فإن قلت المذكور في كتب المعتزله أن مبادئ الأجسام عند النظام و أصحابه- هي ألوان و طعوم و روائح و نحو ذلك من الأعراض فلم يكن هيولى الأجسام عند المتكلمين كافه جوهرًا.

قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات و العقليات كالألوان و التأثيرات في كتبهم و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقه الجسم قطعًا و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الملموسة من الحرارة و البروده و غيرهما فعند النظام و من تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلك جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعه.

ثم إن تلك الأجسام اللطيفه إذا اجتمعت و تداخلت صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شىء واحد و الحيوان كله من جنس واحد و عند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو و الحسين النجار مجموع من تلك الأعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعه يحلها تلك الأعراض.

و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث و كان مصرا على أن الماء رطوبه متراكمه و أن الأرض ييوسه متراكمه و هكذا سائر العناصر [الأعراض]- و هذا أشنع ما نسب إلى النظام و ما وقع فى بعض الكتب كالمواقف و غيره من أن الجسم

ليس مجموع أعراض مجتمعه خلافا للنظام و النجار ليس على ما ينبغي.

و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب.

و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار و يخالف القوم فى المعنى - إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به و لهما بأن الجواهر متماثلة و الأجسام متخالفه فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه و لا ينتظم على رأى النظام حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا- جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى أنفسها قائمه بذواتها و إن لم تكن متماثلة لجواهر الآخر كالحلاوه أو الحراره مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقيه و الأعراض غير باقيه لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا- يتأتى على مذهب المانعين - حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هى أجسام متماثلة عند الحكماء و المتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعيه عندهم و إثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل بالاختلاف إنما هو النظام.

و ما أسخف ما فى كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام و إصلاحا لفساده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا- محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جمله من الأعراض داخله فى حقيقه الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب الذهنى و بين التماثل فى الوجود و التركيب الخارجى و على تقدير التركيب العقلى و الاتحاد الجنسى.

فقد دريت أن المميز الفصلى لا يجب أن يكون ماهيه مندرجه تحت مقوله عرضيه و لا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهرية ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها فى الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها فى الخارج و الطعوم و الروائح ليست كذلك و أما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسميه مع أمر آخر على اختلاف رأى الحكماء و المتكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجيا و جنسيه الأمر المشترك جسما كان أو جوهرًا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجيه جنسا مع كونها متحده الحقيقه خارجا و عقلا- باعتبار فلا- يلزم إلا دخولها فى حقيقه بعض الأنواع بما هى أنواع لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعيه بالأعراض كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم.

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فى توجيه مذهبه و إصلاحه من الوقوع فى ورطه أخرى و هى عدم بقاء الأجسام ضروره انتفاء الشىء بانتفاء ما يتقوم به و هو جملة الأعراض الغير الباقية باعترافه.

وقد أشار إليه بقوله و لذلك إن الأعراض لا تبقى و الجواهر باقيه فلو تم كون الجواهر غير مختلفه بذواتها لما كانت الأجسام المختلفه محض الجواهر المجتمعه- بل مع جملة من الأعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض فى الكلام

---

١- فإن المشاءين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة هى الجوهر الذى لا يكون جسما و الإشراقيين من الحكماء و ذيمقراطيس و أصحابه و النظام من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة جسما فعلى الأول يكون التركيب من الجوهرية مع أعراض و على الثانى يكون التركيب من الجسميه مع أمر آخر فتدبر-، إسماعيل رحمه الله

## فصل (٢) فى الإشارة إلى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصوره و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى أن يقيد الصورة بالحسيه- و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له إلا القابليه.

و فيه خلل لا- لما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات على ما سنذكره بل لأن فى النفس (١) جوهر هيلولانيا (٢) لا- معنى له إلا القابليه لأنه استعداد محض نحو

١- و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهيلولانى و هو الماده للنشأ الثانى كما أن الهيلولى الأول هى الماده للنشأ الأولى، إسماعيل رحمه الله

٢- أقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسه المشهوره فإن هذا الجوهر الهيلولانى لا يكون عقلا لكون العقل فعلا محضا و كون هذا الجواهر قوه محضه و كذا لا- يكون صورته لذلك بعينه و لا يكون هيولى و لا جسما و هو ظاهر فلو لم يكن نفسا كان قسما سادسا و هو خلاف ما ذكره المصنف فى تقسيم الجوهر إلى أقسام و لو كان هذا الجوهر غير النفس لزم أن لا يكون النفس قابله للصور العقليه متصفه بها مستكملها بها مترقيه إليها بل القابل الموصوف المستكمل الصاعد إليها يكون هذا الجوهر الهيلولانى و اللازم باطل ضروره و اتفاقا من المصنف فالحق أن هذا الجوهر الهيلولانى هو النفس و ما ذكره من امتناع كون شىء واحد قوه و فعلا و إن كان بالنسبه إلى الشئيين و ماده لشىء و صورته لشىء آخر إنما يتم و يسلم فى نشأ واحده و بامتناعه بحسب نشأ واحده يتم دليل إثبات الهيلولى فإن نشأ الهيلولى و الصوره نشأ واحده و هى النشأ الذاتيه الدائره الفاسده فتفطن، إسماعيل رحمه الله



المعقولات الصوريه كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صوره كماله للماده الجسدانيه فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحاله أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا و قوه و إن كان بالقياس إلى شيئين و لا أن يكون صوره لأمر و ماده لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

و ذلك لأن اتصاف الشىء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز و يصح إذا لم يكن ذلك الشىء حقيقته محض حقيقه أحد المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك.

أما الهولى فإنها محض القابليه و الاستعداد عند المشاءين.

و أما النفوس و الصور فإنها فعليه فى أنفسها متعلقه بالقوه و الاستعداد مشوبه بها شوب وجودها بوجود الهولى الخارجه عن ذاتها و على ذلك بناء مذهبهم فى تركيب الجسم المطلق من الهولى و الصوره.

و أما ما أورده الشيخ الإلهى فى أوائل طبيعيات كتابه بأن القابليه و استعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغى أن يتحقق القابل فى نفسه حقيقه حتى يقبل أمرا آخر و يضاف إليه أنه قابل لأمر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشىء له فى نفسه حقيقه.

بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصوره ربما يسمى هولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تديرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهرية.

ففيه بحث لأن نسبه القابليه و الاستعداد إلى الهولى كنسبه الفاعليه و الإيجاد إلى البارى تعالى فكما دل البرهان على أن سلسله التأثير ينتهى إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إلها و ليست إلهيته و تأثيره بصفه زائده و إلا لكان مفتقرا فى اتصافه بتلك الصفه إلى أمر يضم إليه و إلى إلهيه سابقه على هذه الإلهيه و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق فى مقامه فكذلك سلسله الحاجه و الافتقار الاستعدادى ينتهى إلى شىء ذاته محض الفاقه و الافتقار و كما أن

معنى عينيه الصفات فى الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافيه التى لا- وجود لها إلا فى العقل هى عين ذات الشئ ء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات و منبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينيه الاستعداد للهولى فإنها عباره عن جهه فقر الأشياء و قصوراتها فى الوجود العينى كما أن الإمكان الذاتى عباره عن جهه فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها فى مرتبه الذات و الماهيه.

ولا- يذهب على أحد أن كون الشئ ء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا- يوجب كونه من مقوله المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينيه إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر و إلا لكان جميع الوجودات داخله تحت جنس المضاف بالذات و ليس كذلك.

بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل و المجمعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسيه فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعه تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو أضعف الأعراض.

و أما النفس فى نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقه الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تديريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقه بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقه مختلفا و إن كانت النفسيه جائزه الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهولى بغيرها قياس بلا جامع و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهرى حقيقه نفسه- متقومه بالقوه و الاستعداد و هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشئ ء جوهر محضا بل مجموع جوهر و عرض.

فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتيه بلوازمها العرضيه كما مر ذكره غير مره و هذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتيه فالقوه الفاعله يعرف بفعلها الخاص و القوه الانفعاليه يعرف بانفعالها.

و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوه الحيوانيه بالإحساس و التحريك و القوه النباتيه بالتغذيه و التنميه كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفوماتها أعراضا نسبيه لكن الفصول الحقيقيه هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها و لوازمها.

إذ لا- يمكن الحكايه عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى و سائر القوى الانفعاليه من حيث إنها انفعاليه و السرف في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطه لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهده الإشراقيه و أن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهيه الكليه النوعيه.

و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهيه اللازمه له مركبا حدها من جزءين- كل منهما داخل في الماهيه خارج عن ذلك الوجود إلا- أنها بجزئيه حكايه عن حقيقه ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبه فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشاره إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمه المشرقيه.

و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال و هاهنا سؤال و هو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان و الهيولى جوهر و فصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرًا و قد أبطل هذا و إن لم يكن الإمكان فصله و لا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الإمكان.

و الجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى

مجرده ليس ممكنا و لا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.

و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها جوهرًا بسيطًا و فصول البسائط الوجوديه يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعه عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها إلا قوه الحقائق و إمكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها.

فهذا الإمكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوه الصور الجوهرية- كما أن الحركة كمال ما بالقوه من الأوصاف العرضيه من حيث هو بالقوه فيها.

و أما ما اعترض ثالثًا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملًا لما هو استعداد له- كيف و قد قيل إن الاستعداد للشئ لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى هي الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصوره فلا يبقى مع الصوره و كلامنا في حامل الصوره.

فجوابه أن وحده الهيولى كما سنحقق وحده مبهمه لأن لها في ذاتها استعداد كاه الصور و الأعراض و كلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادًا له بل لغيرها.

و لهذا قيل إن وحده الهيولى جنسيه ليست شخصيه و أولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى عالم العناصر واحده بالشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئه العارضه من الصور و الأعراض جمله و لا شك في أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

و تحقيق ذلك أن للهيولى في ذاتها لكونها أمرًا عقليًا وحده كوحده عارضه للمعقولات المشتركه بين الحقائق المتكثره النوعيه في الذهن عند ملاحظه العقل إياها واحده في الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخصيه

العقلى كحال الأجناس فى وحدتها الذهني الاشتراكي.

و كثيرا ما يصرح الشيخ و أتراه أن للجنس الذى للمركبات استعدادا لوجود الفصول و مع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول و ذلك لأن وحدته مبهمه تجماع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم و الاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل فى كل مرتبه يقترن بصوره تصير استعدادا لصوره أخرى.

و أيضا الحكماء فرقوا بين القوه و الاستعداد بوجه ثلاثه ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و ذلك لأن القوه يكون على الضدين بالسويه فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن و كذلك الحكم فى الغضب و الخوف و سائر الانفعالات.

و لأن القوه ما تكون بعيدة و الاستعداد يكون قريبا و القوه يتفاوت شدته و ضعفا و الاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوه الشديده.

و بالجملة الاستعداد استكمال للقوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هى بالقوه كل شىء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله و بعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر و لكنه يحتاج إلى ضميمة أخرى حتى يتم الاستعداد و هذه القوه هى قوه بعيدة.

و أما القوه القريبه فهى التى لا يحتاج إلى أن يقارنها قوه فاعليه قبل القوه الفاعليه التى ينفعل عنها فالشجره مثلا ليست بالقوه مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوه قاعه ثم ناشره ثم ناحته ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفعل من ملاقاته القوه الفاعليه المفتاحيه فيصير مفتاحا.

فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صوره واحده حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصوره بل هى قوه مطلقه لجميع الصور و ليست فى ذاتها واحده بالعدد بل بالمعنى.

و ليست أيضا جوهرًا مستقلاً في الوجود حتى يكون وحدتها وحده معينه- بل هي في وجودها تابعه لوجود صورته ما مطلقه يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيمها مقيم عقلي مشخص.

و إن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوه مستمره للهيئات و الصور المتبدله للأعضاء و غيرها و استعداداتها المتعاقبه فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأه نقص و بحسبه قوه مستمره نحو الاستكمال طور بعد طور و حالاً غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء و الأمشاج و مع ذلك محفوظ الوحده الشخصيه للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقيه من أول العمر إلى آخر الأجل.

فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصيه و وحده الهيولى التي هو قوه محضه مستمره إلى آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سيجيء فصل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعه من المتأخرين كالعلامه الخفري و غيره- زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور و الهيئات و مثلوها بالبحر و الصور بالأمواج و لو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعه لوجود الصوره فكيف يكون المتبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدا شخصيا.

و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوه و أما القوه الجزئيه- فهي متقدمه على الفعل الذي هو قوه عليه و كل قوه تابعه لفعل متقدم و هي إمكان لفعل يتقدم عليه و يضاف إليه فالقوه على الرجوليه تابعه للصوره الطفوليه مقترنه بها و القوه على الطفوليه تابعه للصوره المنويه و القوه عليها تابعه للصوره الدمويه و القوه عليها تابعه للصوره الغذاء.

و هكذا متعاقبه إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تاره أخرى بغير واسطه أو بواسطه ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى

المركب فلا- يزال الاستعدادات تابعه للصور بوجه و الصور تابعه للاستعدادات بوجه آخر كالمند و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى.

و أما النقص على التعريف الذى ذكرناه للهيولى أى الجوهر القابل للصور الحسيه بأن من الصور الجسمانيه ما ليست بحسيه سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسه.

فالجواب أن المراد منها ما يقبل الإشاره الحسيه و إن لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهره و إطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شائع كثير.

و لأحد أن يورد فى تعريف الهيولى بدل الحسيه الجسمانيه فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانيه ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن يعقد بالإشاره الحسيه أو يمكن فيه فرض ثلاث متقاطعات على التقاطع العمودى كما مر

### فصل (٣) فى إثبات الجوهر الهيولانى

#### اشاره

لما بطل المذاهب القائله بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تقبل القسمة المقداريه أصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفه قبل نضج الحكمه و تمامها أو عرضيه (١) كما عليه النظام و الضرار و النجار أو لا- تقبل الفكيه فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس و أصحابه ثبت أن حقيقه الجسم غير خارجه عن اتصال و متصل

١- أى بحسب الواقع و نفس الأمر سواء كان القائل به قائلًا- لعرضيتها كالضرار و النجار- أو غير قائل بعرضيتها كالنظام فإن الجسم عنده تركيب من الألوان و الطعوم و الروائح و غيرها من الأعراض المحسوسه و لكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

فى نفسه كما هو عند الحس قابلا- للانفصال و ليس انفصاليه و اتصاله تباعد الأجزاء و تجاوزها بل زوال الوحده و حدوث الانفصال أو زوال الانفصال و حدوث الاتصال.

و بالجمله مثل هذه الحقيقه لا بد أن يكون وحدتها الشخصيه هى نحو اتصالها و متصليتها كما أن وحده العدد و شخصيتها ليست إلا انفصالها و تعددها و كما أن بطلان كثره العدد يبطل هويتها الانفصاليه فبطلان وحده الاتصال فى الجسم يبطل هويته الاتصاليه فإذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق أن القابل و ما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا- يبقى مع الانفصال- لما علمت أن الوحده مقابله للكثيره فلو لم يكن فى الجسم شىء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابله ضده (١) أو عدمه.

و إما أن يكون الفصل إعداما لهويته الاتصاليه بالتمام و إيجاد الهويتين الاتصاليتين الآخرين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين و تلك و كذا عند التحام الهويتين متصلًا واحدًا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم أن يقبل الشىء نفسه- أو يكون الوصل إعداما لهويتين و إحداثًا لهويه واحد من غير جامع بين هذه و بين تينك و الأولان باطلان بالضروره.

و كذا الثانيان للفرق الضرورى بين الفصل و بين إعدام جسم بكيته و إحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل و إعدام جسمين و إحداث جسم ثالث كماء الجره يجعل فى الكيزان أو ماء الكيزان يجعل فى الجره فذلك الأمر الباقي فى الحالين- هو المراد بالهبولى و هو استعداد محض ليس فى نفسه هويه اتصاليه ليمنع طريان

---

١- بناء الترديد على أن الانفصال أمر وجودى و عباره عن حدوث هويتين أو عدمى و عباره عن رفع الهويه الاتصاليه عما من شأنه أن يكون متصلًا فعلى الأول يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بناء على أن المعتبر فيه المحل مطلقًا و على الثانى يكون التقابل بينهما- تقابل العدم و الملكه فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله



الكثرة و الانفصال عليها مع بقائها بحالتها و لا- هويه انفصاليه كالوحدات الجوهرية- أو غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحده و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصوره الاتصاليه فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجوديه بالفعل هو الموجود الاتصالي و الانفصالي- الذين لا جامعيه لشيء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالي- لما كان أدونهما مرتبه فى الخسه و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبه أنزل- من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحاله جوهرية الأفراد الانفصاليه.

و بطل كون المنفصلات و الآحاد الوضعيه موجودا مستقلا و الموجود من الموجود العددي ليس إلا- عرضا قائما بغيره و إنما المتألف من الوحدات لا- يستحق إلا- نحوا عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضى كما سنحقق.

فظهر أن لا أدون منزله من الجواهر الصوريه إلا الهويه الاتصاليه الجسميه- و لا شك أن ماده الشئ ء وجودها أنقص من ذلك الشئ ء كيف و نسبتها إليه نسبه الشئ ء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا فى مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون ماده يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

فمثل هذه ماده يجب أن يكون حقيقتها قوه متقومه بفعل ما أى فعلية كانت- و ماده متحصله بتعين ما أى تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحده و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمه لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمه و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها

## أبحاث و تحقيقات -

## [بحث]

قال صاحب البصائر و هو ابن سهلان الساجي معترضاً على الحجة المذكوره- إن الانفصال عدمى و العدمى لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان فى العدم قوابل موجوده غير متناهيه قبل وجود الأشياء.

و دفعه بأن الانفصال إن كان عباره عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عباره عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلاً حتى يكون العقل منفصلاً و النقطه منفصله بل لا بد مع ذلك من إضافه إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصوره المرئى و يقبل قوه بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوه عن العضو القابل نوعاً أو شخصاً و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابليه يكفيه أقل جهه يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغايه عريه فى ذاته عن الصوره فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبه واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومه إياها الموجه لاستعدادها و قبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوى لينفعل به و ينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصوره تاميه لا- أتم منها و كالمصور بصوره فلكيه أو كوكبيه لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشراف المله و الحكمه فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهه بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

**بحث آخر -**

قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل و لكن قابله نفس الجسم و هو الهیولی الأولى لا غیر.

و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعه و امتداداتها فإنها لا یخل تبدلها بحقیقه الجسمیه بل بكمیتها التعلیمیة و أما الاتصال المقوم للجسمیه فمتى زال لم یبق جسم كان أولاً حتى یقبل الانفصال فالقابل له معنی مبین للجسمیه.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم و توضیحه على نمط ثانى الأشكال أن الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال بنفسه قابلاً للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه و فى قوه هذا الكلام أن الجسم لا یعقل إلا- بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجاً عن حقیقته.

فظهر من هذا القول القیاسى أن الاتصال غیر خارج عن حقیقه الجسم و من القول القیاسى السابق أنه ليس كل حقیقته فكل ما ليس خارجاً عن حقیقه شىء- و لا كل حقیقته فهو جزؤه فالإتصال یكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن یكون الهیولی غیر الجسم نفسه فبطل أن یكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غیر الاتصال فیتركب حقیقه الجسم عن الاتصال و ما یقبله فیکون للاتصال صورته جوهریه و القابل ماده جوهریه و هذا هو المرام.

**بحث آخر -****اشاره**

إن بناء الحجة المذكوره على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال- الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى و نحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل إنه

من فصول الكم و ما سواه ممنوع إذ القدر الذى ثبت من نفى الجواهر الفرده ليس إلا- جوهرًا شأنه الاتصال و الامتداد و قبوله للأبعاد و أما أن الامتداد نفس حقيقه الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعه بأشكال مختلفه تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعه المتبدله الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطوله إذا جعلت مستديره يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقه و المدوره إذا جعلت مستطيله يفترق فيها أجزاء كانت متصله فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال و توزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارده الانفصال و الاتصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض فالالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

بوجه آخر إنكم أثبتتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسميه و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى و الامتداد من حيث ماهيه الامتداد حقيقه واحده- و الحقيقه الواحده لا تختلف بالجوهريه و العرضيه.

فإذا ثبت عرضيه بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعه الواحده فقد وجب عرضيه الجميع فهذه وجوه ثلاثه يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهري عن الجسم فهى فى الحقيقه ترجع إلى إنكار الصورة لا إنكار الهيولى.

و قد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقه الجسم مركب من جوهر قابل و امتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمى بناء على تجويزه تقوم الجواهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به و لكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين.

أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابليه الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال.

ولهذا حدد بها و لو لم يكن متصلا في مرتبه ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقوله عن الشيخ في الحكمة الفارسيه.

و حاصلها أن نفس ذات الجسميه بما هي هي لو لم تكن متصله واحده في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفه من الجواهر الأفراد متناهيه أو غير متناهيه أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياء- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابليه الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

فبقى أن يكون الجسم متصلا في حد حقيقته و ذاته فقابليه الجسم للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه و ما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها و جزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرًا.

و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يتم برهان بعد على استحاله تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى و عن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد و إن كان معتبرا في حقيقه الجسم عندهم لكنه عرض البته.

لا يقال نحن نجرى الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له.

لأننا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التى أثبتتم فإن الهيولى عندكم متصله باتصال يرد عليها من قبل الصوره فهى في حد ذاتها غير متصله و لا منفصله.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عباره الشيخ في الحكمة العلائيه و التجرد له عن الأحياء

و الأمكنه فهو أيضا مشترك الورد.

و الجواب عن الموضوعين أن عدم اتصال الشئ في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفراده و لا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياء و الأمكنه في الواقع - بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته و إنما يلزم ذلك لو أوجب خلوه الشئ في بحسب مرتبه عن الاتصال و المقادير و الأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع و ليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما و انفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه.

فقد ظهر أن قابليته للأبعاد لا يوجب أن يكون القابل متصلا في حد نفسه.

هذا لكنا نجيب عن ذلك بأن هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشئ في متصل في نفس الأمر غير متصل في مرتبه الذات و لا منفصل و لا متحيز و لا متجرد إنما يصح إذا كان ذلك الشئ في مما لا قوام له بنفسه و لا في مرتبه نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوه و الإمكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا و لا - منفصلا هيولى متقومه باتصال واحد و انفصال متعدد غير مستغنيه عما يجعلها متصله - أو منفصله في نفس الأمر فيكون الاتصال جوهرًا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد و بكثرتة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلوه الهيولى في نفس الأمر عن التجسم و التحيز و لا كونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوهرًا فردًا أو أمرًا مفارقًا لكون مرتبه ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخره الوجود عن وجود صورته ما فجوهرية الاتصال الصوري و تقوم الهيولى بها يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبه في الواقع يكون بحسبها عاربه عن الأحياء و الأبعاد.

و أما لو كانت الهيولى متجوهره بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال و يكون الاتصال عرضًا قائمًا غير مقوم لها بل مقومًا للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له.

و هذا هو الذى حداهم إلى إثبات جوهرية الصورة.

فقد ثبت بهذا البيان أن الحال قد يكون جوهرًا و بنزع الأمر أيضا ادعيانه من أنه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصله و المقادير القاره و غير القاره وجود أصلا فكن على بصيره فى هذا الأمر.

و أما الجواب عن الإشكال الثانى فبأن بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته - عند تعاقب الاتصال و الانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه و بقاءه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال.

قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر إلى ما بينه.

و الحق أن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقاءه بحالته الشخصيه و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و أما إذا تبدل بتبدله الشخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم إذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصيه بحالها بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان أخريان.

أ و لا ترى أن استمرار طبيعه نوعيه جوهرية مع توارد أشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص أعراضا.

نعم ما ذكرناه إنما يدل على كون الأشخاص و المشخصات أمورا عرضيه للطبيعه فإن كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى - لا أنه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه إلى الموضوع فرب عرضى لشيء يكون جوهرًا فى نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصيه عرضى لماهيه الجسم - و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعه الاتصال ماهيه و الهولى متقومه بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصوريه كما سيجىء.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين.

الأول أنا لا- نسلم أن الامتداد والاتصال طبيعه واحده و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكا لفظيا يطلق تاره على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهيه الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضى هو بمنزله فصل مقسم لجنس الكم.

و الثانى أن الامتداد و إن كان مفهوما واحدا إلا أنه قد يؤخذ طبيعه مطلقه من غير تخصص بحد معين و مساحه معينه و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود و قد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحه كذا و كذا متناهيه أو غير متناهيه لو صح غير المتناهي فى المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقه الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعه مثلا لا يتغير الجسميه المعينه و إن تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبه ممسوحيتها لأنها أمر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعه و إنما يتغير المساحه بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين.

و تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليل الأوهام- الموهومه لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقه الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث القوام.

اعلم أنهم اختلفوا فى حقيقته و تشعبوا إلى أقوال.

فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثه على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان.

أحدهما صوره جوهرية و الآخر صفه عرضيه و يكون أحدهما كما و الآخر متكمما به و أحدهما قابلا للقسمه العقليه الكليه غير متعينه الأبعاد و الآخر قابلا للقسمه الوهميه الجزئيه متعينا فى أبعاده الثلاثه ممسوحا بمساحه معينه لكنهما متحدان فى



الوضع و الإشارة الحسيه و لا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

و ثانيها أنه متصل (١) بالذات و يكون به ممتديه الجسم الطبيعي بالعرض - و هذا مردود بما علمت أن الجسم فى مرتبه ماهيته متصل و فصله الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانيه ليس إلا- مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثه و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجوده- صفه الوحده الاتصاليه و لما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثه هى الطول و العرض و العمق للجسم (٢) و فيه أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثره موجوده فى الجسم و الجسم التعليمى من الموجودات الخارجيه بالفعل.

و رابعها أن فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلى الصوره الجسميه بالذات- و إلى مقدارها التعليمى بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعيين امتداد الجسم و تحدد انبساطه فى الجهات فلزم أن لا يكون من مقوله الكم و إما أن يراد به الصوره الجسميه مأخوذه مع التعيين المذكور محيطه بالحيثيه المذكوره فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهه اشتمال ذاته على الصوره الجسميه و يشبه أن يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافق كلام الشيخ فى الشفاء و التعليقات- و كلام تلميذه فى التحصيل.

و توضيحه ما أفاده بعضهم أن ليس فى الجسم إلا ممتد واحد فى الجهات- فإذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الإطلاق بدون تعيين امتداداته تعينا فى التقدر

- 
- ١- إن كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم أعنى كون الشيء بحيث يقبل الانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحدود فلا شك أن الجسم التعليمى متصل بهذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعي متصل به بالعرض و على هذا لا يرد الرد لأن كون الجسم الطبيعي متصلا بهذا المعنى بالعرض لا ينافى كونه متصلا بالذات بالمعنى الآخر للاتصال أعنى ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه بالزوايا القوائم فافهم، إسماعيل رحمه الله
- ٢- أى الجسم الطبيعي و مجموع الأبعاد الثلاثه هو الجسم التعليمى، إسماعيل رحمه الله

و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورته جسميه و جوهرها و إن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا و إذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا.

و أورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسميه و عرض و هو تعين الامتداد.

و قد أجب عنه بما حاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض و إن لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا- خفاء فى أن المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضيه مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبه إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقوم إليها لكنها بالنسبه إلى المجموع المركب منها و من العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع.

و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمده فى الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا فى بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهيه واحده مركبه من مقولتين مقوله الجوهر و مقوله الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل أمرا اعتباريا له وحده اعتباريه

### مخلص عرشى -

الحق أن معنى الجسم التعليمى الشىء الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا و كذا لذاته مساحه حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما فى حكمه و ليس كون الممتد جوهرها داخلا فى هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا فى شىء من المشتقات كونها جوهرها أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن فى الوجود منفكته عن إحدى الخصوصيتين- فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى- و إذا أخذ متقدرا متعينا فى جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورته للهيولى

لأن كون الشئ ء جزءا لشئ ء آخر إضافه خارجه عن مفهوم ذاته و كذا كون الشئ ء صوره لأمر قابلى بحسب المفهوم غير داخل فى مفهوم ذلك الشئ ء .

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقوله الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله فى الجسم و تقويمه للهيولى و ليس مركبا عن المعنى الذى هو به مقوم للجسم و عن معنى آخر عرضى ليلزم تركبه عن جوهر و عرض.

و نظير ذلك أن الأبيض داخل عندهم فى مقوله الكيف بالذات كما صرحوا به فى مسفوراتهم و لا يكون فى الوجود إلا جسما ذا بياض و ليس هو بمعنى الذى هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسه مما يدخل فيه الجسميه و لا الجوهريه لا فى المفهوم و لا- فى الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هى غير البياض و وجوده أيضا ليس إلا وجود ما ينفع عنه الحاسه البصريه بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا و ليس كون الشئ ء مفتقرا فى وجوده إلى مقارنه أسباب مهينات و أمور معدات و مقدمات فى عالم الحركات مما يوجب له أن يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز أن يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانى لكان بياضا و أبيض بذاته كما أن البياض المفتقر فى وجوده إلى الجسم المركب العنصرى بياض و أبيض بنفسه لا- بذلك الجسم فيياضيه البياض و أبيضيته ليست بسبب الجسميه بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحو ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فى مقوله الجوهر بلا شك.

و أما إذا سقطت عنه خصوصيه الجسميه و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقوله الكيف فهكذا قياس كميته الجسم التعليمى فإن الممتد القابل للأبعاد إذا أخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و إذا أخذ مجرد امتداد متعين فى الجهات ممسوح بعاد مشترك خطى فى طول و عرضه و عمقه أو بعاد مشترك على هيئه المكعب فهو من مقوله الكم.

و هكذا فى خصوصيات أشكاله التعليميه مثل الكره و المكعب و المخروط و الأسطوانه و غيرها فإن الكره بما هى كره أى مقدار محاط بنهايه واحده تفرض فى داخله نقطه يتساوى الأبعاد الخارجيه إليها من تلك النقطه من مقوله الكم و بما هى مستغنيه القوام عن الموضوع مستقله فى الإشاره الحسيه فهى من مقوله الجوهر- و ليس مما يدخل فى تقومها الجوهرية و لا فى تحصلها الجسمانيه الطبيعیه كونها متعينه الشكل الكرى و لا متعينه الامتداد المساحى.

و قس عليه سائر الأشكال المجسمه على هذا المنوال و اشكر الله فى تأييدك لدفع هذا الإشكال.

### بحث آخر-

### اشاره

هب أن الجسم لا- يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا- غير و ليس فى الجسم متصل سواء و هو القابل للانفصال لا ما سميتموه ماده و لا يجدى قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري.

و بيانه أن لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى أن يكون بين شيئين و هذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافه من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهري على اصطلاحهم.

و قد يطلق على المعنى الإضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا- يتصور أن يعقل إلا بين شيئين متصل و متصل به سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهميه فيقال عليها إنها متصله بعضها ببعض أو يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر و لا شك فى عرضيه الاتصال بهذا المعنى النسبى و هو الذى يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزء الأمر جوهرى محض.

فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم و هو بعينه المقدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى و هما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه فى الحالين.

و أما ما يقال إن الممتد شىء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره.

فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل فى مفهومها غير مبدأ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية و الإطلاقات العرفية على أنه لا يبنى الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ.

أو لا ترى أنه يقال بعد بعيد و جسم جسيم و خط طويل و ليل أليل و غير ذلك من المشتقات التى لا يوجب زياده ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

فإن قيل توارد المقادير المختلفه بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف مع بقائه فى الحالين يوجب عرضيه المقادير فكيف حكتم بجوهريتها.

يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقه الجسم فلم يتصور زياده المقدار و نقصانه من غير ورود ماده عليه أو انفصالها عنه فإن زياده المقدار على هذا التقدير بعينها زياده أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها- فمرجع التخلخل و التكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و انفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقيتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصى فى المقداريه- إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان و إنما البرهان هو المتبع فى الأحكام العقلية.

و أما إثباتهما بالقاروره المخصوصه إذا كبت على الماء أو بالقمقمه الصياحه إذا وقعت فى النار فهو فى غاية الضعف سيما و قد شوهد عند الكب الجبابات الداله على خروج الهواء و لا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهى فى حكمه الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك فى الهواء الذى هو أطف كثر من الدهن.

فإن قيل اشتراك الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير يوجب مغايره المقدار للجسم فيقال لدفعه بما فى حكمه الإشراق من قوله اشتراكها فى الجسميه بعينه- اشتراكها فى نفس المقدار المشتركه بين المقدار الصغير و الكبير و اختلافها فى المقادير هو بعينه اختلافها فى خصوصيات الكبر و الصغر و كما أن التفاوت بين المقدار الصغير و الكبير- ليس بشىء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر و الكبر بالتفاوت فى المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسميه لا غير.

و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقصان و الشده و الضعف فى نفس ماهيه الشىء على ما هو رأى الإلهيين و القدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى.

و أما الجواب من قبل المشاءين فهو إنما يتأتى بأحد أمرين- أحدهما بإثبات المغايره فى التحقق بين الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم و ليس بمقدارى و بين الاتصال بالمعنى الذى هو من مقوله الكم و فى إثبات هذه المغايره طرق- أحدها أن عند طريان الانفصال ينعدم أمر جوهرى عن الجسم إما تمامه أو أحد جزأيه و ذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال و حصل متصلان أحدهما ساكن فى المشرق و الآخر يتحرك فى المغرب أحدهما أبيض و الآخر أسود مثلاً فلا شبهه فى أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحاله كون موجود واحد متحركاً و ساكناً أسود و أبيض و إلزام اجتماع المتقابلين فى شخص واحد لكن البديهه تحكم بثبوت جهه ارتباطيه باقيه فى ذات المتصل الأول و هذين المتصلين الحادتين و ما هو إلا ما ادعينا و عيناه بالهيولى.

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادى يجمع مع المتصل العظيم و الصغير و لا يخلو عن متصل ما على سبيل البدليه تحقق أن المقوم للماده ليس إلا المتصل مطلقاً فى أى امتداد كان

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محاله يكون جوهرًا كما سيتضح بيانه إن شاء الله و تحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها.

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعه الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذى هو كميّه خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى.

و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين فى الأجسام و له دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير.

و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوه ما أورده عليه عند الإنصاف - من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقه واحده بالكمال و النقص فى أصل الحقيقه - سيما إذا كانت تلك الحقيقه من الحالات الخارجيه الراجعه إلى أنحاء الوجود للشئ .

فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصه عارضه لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شئ إليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين أفرادها و أنحاءه و لكن إنكار الحركة فى الكميّه بحسب التزايد و التناقص و التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا - يخلو عن مكابره لكثرة الشهادات و وفور العلامات الداله على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظه امتناع الخلاء كانكسار القمقمه الصياحه و دخول اللحم فى المحجمه بعد المص و بقاءه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير ذلك من الأمور الجزئيه التى يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه فى موضعه

### زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح -

قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول و أتباعهم كالشيخين فارابى و أبى

على و من يقتفى آثارهم يفترون بين مفهومى الممتد أحدهما الصوره الجرميه التى معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركه بين أجزاء المتصل الواحد و معناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و أن الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا- يكون بسببه شىء من الأجسام صغيرا أو كبيرا و لا- جزءا أو كلا و لا عادا أو معددا و لا ماسحا أو ممسوحا و لا مشاركا أو مباينا بخلاف الثانى.

و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم فى الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للماده و إذا أخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيًا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للماده.

و يظهر الفرق بينهما بما مر منا و بإثبات التخلخل و التكاثف فى الجسم- لا بتبدل أشكال شمعه واحده فإن فى موارد التخلخل و التكاثف يتبدل نفس المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطولية و العرضيه و العمقيه و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول- فى كتاب حكمه الإشراق محتجا عليه بوجه ثلاثه.

أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كليا أو جزئيا لا جائز أن يكون كليا لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان و ما لا وجود له فى الأعيان لا يتقوم به الموجود العينى و لا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و إن كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعه واحده و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض



جزئياته جوهرًا و بعضه عرضًا و لما ثبت عرضيه البعض ثبت عرضيه الباقي.

و ثانيها أنه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم و في جزئه- و ما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلاً للتجزية فيكون كما مقدارياً.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهري كما كان و هو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرميه و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهري كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضاً.

قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلية الكلية العقلية- اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العيني ليس كلياً بهذا المعنى لعدم وجود الكلية بهذا المعنى في الخارج و إن أراد به الكلية الطبيعية أى ما يصير معروضاً للكلية إذا وجد في العقل اخترنا أنه كلي باعتبار ماهيته و جزئى بتشخص الجسم.

قوله و إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقاً أو مخصوصاً و هذا العرض ليس موافقاً لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضيه ذلك المفهوم.

أقول لا- يخفى ما في هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولاً فلأن ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمه المقداريه الجزئيه و الحدود المشتركة المعينه.

و أما ثانياً فلأن تشخص الشئ على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص- و إليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس و عند الآخرين من المحصلين إما بذاته- كما يراه الشيخ الإشراقى أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما نسب إلى أذواق المتألهين و إما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين و أما الأعراض القائمة بالشئ المستتبع إياها بحسب هويته الشخصيه فليست بداخله في

إفاده التشخيص و المتشخصيه عند المعبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم- و إنما هي لوازم و أمارات للتشخيص كما مر سابقا في مبحث التشخيص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له إلا بمعنى كونه من اللوازم و العلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهري عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام أن يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينا أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان في الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و على كل تقدير يلزم تقديره بذاته مع محذورات أخرى- كاجتماع المثليين و التداخل و التعطل في وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق و مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود و المساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم و بالمعنى الثانى عرضى خارج عنه و كثيرا ما يكون مفهومات متعددة<sup>(١)</sup> ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل في الحقيقه الشئى ذاتى له و بعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانيه و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما.

فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

---

١- لا يخفى أن انتزاع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد إنما يصح إذا لم يكن بينهما تعاند و أما إذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و الممكن فلا يصح انتزاعها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثانى فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوجداني في أي حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفة الكمية و المقداريه عارض و التعين في القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكليه فإن مرتبه معينه من المقدار ربما يوجد في أشخاص كثيره كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية و الامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عباره عن متعين مقدارى و التعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى و إنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا- المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا- من حيث كونه منسباً في الجهات على أي حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتداً آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن في الجسم الواحد ممتدان جوهرى و عرضى و جسمان طبيعى و تعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانياً أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كليه و جزئيه و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار كيف و القائلون بجوهرية الامتداد الوجداني أجل شأننا من أن يذهلوا عن أن القابل- للجزئيه و الكليه و المساواه و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقوله الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسأله.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا- الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره و قد زيد عليه و ضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد في آتات زمان الحركة و أجزاءه الفرضيه على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع في آن سابق أو لاحق.

فليس فى التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي فى تمام الزمان الذى هو زمان حركه التخلخل مثلا- هو نفس الماده مع مقدار ما على سبيل التبادل و المسافه هى خصوصيات هذه المقادير- و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركه و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر آن من الآنات المفروضه لزمان الحركه و كذا القياس فى الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفيه و قد مر تحقيق ذلك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله و البحث بجلاله قدره ممن حقق الأمر الذى ذكرناه فى كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات فى صدر الفصل المعقود لبيان الشده و الضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال حاشاه عن أن يتعمد فى ذلك

### بحث آخر معه

ثم إنه ربما يورد معارضه أوردتها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار فى التلويحات أن الجرم العينى مركب من الجوهر الذى سماه هيولى و من الاتصال و الامتداد العرضى يقال الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العينى إما كلى أو جزئى و كلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أما الأول فظاهر و أما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينه مع بقاء الجرم العينى- فى الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل و ليس فى العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرميه و إن كان للجرم امتداد عينى باق و آخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايه ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء و عرض عنده.

و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبية عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركيب الشئ كالجسم الطبيعي من مادته و صورته عند المشاءين و بين تركيبه من موضوع- و عرض عند صاحب التلويحات.

و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطره السليمه- بخلاف الجرم العينى المتقوم من جوهر هو فى الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فإنه مما لا استحاله عند العقل فى بقاء مركب بعينه- بقاء أحد جزأيه بالعدد و بقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى و النوعيه بورود الأمثال المتبادله و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصيه العدديه باستمرار وحده أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضه لوجود الفارق المذكور- و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمه الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه.

لأننا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده و قد مر مرارا أن للممتد معينين- أحدهما صورته مقومه للجسميه عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها.

و الشيخ الإلهى قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرًا كان أو عرضًا و أثبت المعنى الثانى و ذهب إلى جوهريته و عينيته للجسم فى حكمه الإشراق و إلى عرضيته و جزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقه منكر للصوره لا للهولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل

الحكماء من أن الصورة الجسميه أى المتصل بالمعنى الأول عندهم أمر مبهم فى الواقع- فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عيني بأمر مبهم فى الواقع.

و أما المقدار الجوهري عنده فليس أمرا مبهما فى الواقع و إن عرض له الإبهام بحسب وجوده الذهني فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها و يأخذها على وجه لا- يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبه إطلاق و تعين عند العقل- فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه و المقادير الخاصه مقومه للأجسام الخاصه بل هى عينها كما هو رأيه.

و أما ما ثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول و العرض و العمق و ليس شىء منها مقدارا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى و عرضيتها لا يوجب عرضيته.

و قد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجه الداله على عرضيه المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه.

و أما الجواب الحق عنه فهو أن الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشاءين ليس إلا أمرا محصلا متعينا فى نفسه غايه الأمر أنه مبهم من حيث المقداريه- و التعين الشخصى بحسب تجوهر الذات لا- ينافى الإبهام الكمى بحسب العارض كما لا ينافى الإبهام الكيفى فإن الجسم فى حد نفسه شخص جوهري معين و قابل للحركات و الاستحالات الكميه و الكيفيه و المتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقوله التى يقع فيها الحركة.

و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك.

### بحث آخر على نمط آخر -

سلمنا أن فى الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثة الأول جوهر غير خارج عن

ماهية الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثر و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلت إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي فإن اللازم ليس إلا أن حقيقه الجسم يجب أن يكون لذاتها قابله للاتصالات و الانفصالات.

و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحده الاتصاليه فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحده الشخصيه تساوى الوحده الاتصاليه و يلازمها و هو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحده شخصيه مع تألفه عن متصلات متعدده ينضم بعضها إلى بعض فالجسميه لا تساوق الاتصال الوحداني - بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصيه بتعدد اتصاله الذاتى.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل إنما ينافى وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتد الجوهري باق فى الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعنى الوحده و الكثره.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شىء ليس إلا عبارته عن نفس تحصله و تحققه سواء كان فى العين أو فى العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه - كما ذهب إليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص و الوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر و وحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحده و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضيه وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضيه غير متناهيه حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهايه.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود و تشخص بالفعل و هو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على أصحاب لا تنهى الأجزاء للجسم

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان و هويتان مستقلتان.

فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما و هو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض.

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحيث أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوقه بين التعين و الوجود- فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحده يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشئ فلا يتصور تعدده مع وحده الذات.

و إما أن يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوه القريبه فلا- بد لهما من ماده حامله لقوه وجودهما و تعيينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعيينهما بطريان الانفصال من القوه إلى الفعل تصير حامله لهما و متلبسه بهما و ليس تلك الماده هى نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له و لهما معا جوهرًا آخر و هو المطلوب

### بحث و تعقيب

### إشارة

إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجوده أو مستلزم له و توحيده عين توحد الشخصيه أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهه فيه و نحن نساعده كيف و من أصولنا المقرره أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شئ و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهذيه و الهويه إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فإن كون القسمه و إن كان موجبا لتحويل الوحده الشخصيه إلى الكثره الشخصيه و بطلان موجود واحد و حدوث



موجودين متعددين لكن الموصوف بوحده الاتصال و تعينه المقدارى ليس إلا- ما سميتومه المقدار و هو القابل للقسمه المقداريه عند الوهم و فى الخارج بواسطه الأمر الحامل له أى الجوهر الجسمانى- و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شىء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى أو العددى من كونه واحدا أو كثيرا شىء آخر.

و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصورة الجسميه بصرفه إطلاقه موجود فى الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقداريه و العدديه موجوده.

فحاصل الكلام فى هذا المقام أن الوحده الشخصيه للجوهر المتصل ليست عين الوحده المقداريه فكما أنه فرق بين معنى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحده الخارجيه تاره و الكثره التى يازائها أخرى من جهه حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقه الجسم و هو الممتد بذاته على الإطلاق- فى أى امتداد كان و فى أيه وحده أو كثره بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه إلا نحوا واحدا من وجود حقيقته و هذا النحو الواحد لضعف وجوده و وحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] و الاختلافات لسائر الأشياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقه منحصره فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحه و الكميّه و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعنى كره العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعدده حادثه أو فطريه و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضا تشخصات و تعيينات متبدله حاصله فيه- من تبدلات مقاديره اتصالا و انفصالا أو تعيينات أحواله و صورته و أعراضه المتبدله.

و هذا كما أن هوى العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا- يزول وحدته الشخصيه بورود تعددات الصور الجسميه و توحداتها عند توارد الانفصال و الاتصال و ورود الكون و الفساد فى الصور النوعيه و سائر الاستحالات.

فإن قلت الهيولى لما كانت أمرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال و وحدته بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح ثبوته و جريانه فى الجسم غير بين و لا مبين بعد فكما أن معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس إلا أنها متعينة الذات مبهمه الصور فإن لها تعينين أحدهما ذاتى مستمر و الآخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحده الاتصال و كثرته و لها تعين ذاتى مستمر و تعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

### مخلص عرشى

و أقصى ما لأحد أن يقول فى التفصى عن هذا الإشكال و يتم دليل إثبات الهيولى - من جهة مسلك الاتصال و الانفصال هو أنه لا- ريب لأحد من العقلاء فى أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له فى الواقع [فى الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال.

فحينئذ نقول ذلك الأمر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات و العوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لا محاله يكون وحده ما للاتصال البتة فهى لا تخلو إما أن تكون وحده ذاتيه و اتصالا حقيقيا أو وحده ارتباطيه و اتصالا إضافيا.

فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمره و الوصل إبداعا

و إنشاء نشأه أخرى.

و على الثانى يلزم أن يكون فى الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصاليه غير متناهيه موجوده مجتمعه محصوره بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهيه و يلزم المفاصد الوارده على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهه قبول الجسم.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله و ملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهولى من جهه قبول الجسم لطريان الاتصال و الانفصال.

### شك و هدايه

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذه الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحده و سائر الأمور العامه التى لا تنقسم فى المقدار و لا يحتاج فى وجودها و تعقلها إلى الماده فكيف يتعلق بالماده و يقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحده و يتعدد الهويه.

ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محاله و لو كانت هذه الأمور غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقه و لكانت جواهر بل عقولا مفارقه.

فأجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجرده بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحده الماديه ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجيسى.

بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق و أما أنها يجب أن ينقسم فى كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات الماديه الجسمانيه فيكون الوحده فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنيني الموهومه المشتركه فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنيني و قسمه وضعيه ذهنيه هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود و الوحده فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحده المطلقين من الأمور الشامله و المعقولات العامه لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه- فى أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود و ما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحده لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه و صمه ريب و لا تهمه عيب.

و ظهر أيضا أن الوجود و الوحده و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقيه الشامله لجميع الأشياء اللازمه لكل الموجودات هى أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تاره فى العقول و هى بهذا الاعتبار لا يحتل القسمه إلا بأجزاء مختلفه المعانى كالأجناس و الفصول و تاره فى الموارد البسيطه الاتصاليه- و هى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمه إلا بأقسام مقداريه وضعيه متشاركه فى الحدود المشتركه- و هى مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئه عن الماهيه و الماده مقدسه عن القسمه بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى.

فما أجلها و ما أرفع شأنها و أحاط شمولها لكل لا بمعنى المخالطه و ما أقدم طور ذاتها و تجردها عن الكل لا بمعنى المزايله.

ثم ما أشد غفله العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع أذهانهم و لم يرتق عقولهم عن ملاحظه خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر فى شمول مبدأ الوجود لجميع الأشياء شمولاً

إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لأفراده الخاصه بل نحوا أرفع و أجل من ذلك.

و ممن تظن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام و المعانى العقلية هى الصور ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمه منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمه ما هو واحد من جهه كثير من جهه كثره وضعيه فقد بان أن المعنى المعقول من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفه فلا يحل الأجسام و أما هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقوله و أن تكون غير معقوله فيقبل هذا ضربا من القسمه حينئذ و لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسمانى ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا- يمنع ذلك الوحده الجسمانيه و غير ذلك انتهى كلامه- فافهم و اغتتم

### بحث آخر على جهه أخرى -

إن تعدد الجسميه بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى ماده فماده المتعدد إن كانت واحده لزم كون شىء واحد فى أحياز متعدده و جهات مختلفه و إن كانت متعدده فتعدها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام ماده الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحده شخصا واحدا تاره و أشخاصا متعدده أخرى- و على الأول يلزم التسلسل فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبق بماده قابله لها- و هى أيضا حادثه على التقدير المذكور و مع ذلك فهو يناهى المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكليه و الوصل إيجادا و لو كان التعدد واقعا فى الماده بحسب أصل الفطره لكان الجسم

المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهيه حسب قبول الانقسامات الغير المتناهيه إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد و وصل إلى ذلك الحد و ليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى و إن كانت واحده في حد ذاتها و شخصيتها لكن لا- يتهياً لقبول الإشاره الحسيه و الأبعاد المقداريه و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحده و التعدد بالذات بل إنما يتهياً لشيء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسميه فمع المتصل الواحد واحده و مع المتعدد متعدده و هي في حد ذاتها بريئه عن الجميع بحسب ملاحظه العقل إياها كذلك و لا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات في مرتبه ذاتها كما نبهناك عليه و لا- أيضا متألفه من غير المنقسمات متناهيه و غيرها لما مر من الإشاره إلى ما سيجي من تقدم الصوره الجسميه في الوجود عليها فإن ذاتها لا- تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الأوصاف المذكوره في نفس الأمر و إن كان بواسطه الصوره الجرميه- و أما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوه فالهيولى حين الاتصال لها وحده شخصيه ذاتيه و وحده اتصاليه من جهه الصوره و الوحده الأولى يتقوم إما بالوحده الثانيه- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحده الاتصاليه بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصاليه هي عين وحدته الشخصيه لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحده الاتصال و هي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصيه عند الانفصال فماده الجزئين الحادتين عند الانفصال واحده في ذاتها متعدده الجزئين و هي محفوظه الوجود في جميع المراتب باقيه الذات في حالتى الانفصال و الاتصال غير حادثه بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثه و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهيه بل الزوال و الحدوث و الوحده الاتصاليه و الكثره الانفصاليه إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات

و الهيولى لا- يقتضى فى ذاتها شيئاً منها و لا- أيضاً مما يتأبى عنها فهىولى الجسمين اللذين أحدهما فى المشرق و الآخر فى المغرب لها وحده عقليه تجامع الاثنينييه الوضعيه و يقبلهما لها نحو وحده تجامع الاثنينييه كما أن وحده العشره تجامع الكثره و التعدد كما أن لكل من الحركه و الزمان ثباتا يجامع التغير و التجدد و إنما ذلك لضعف الوحده فيها و ضعف الثبات و الوجود فيهما فحصول الهىولى فى الجهات المتخالفه و الأحياز المتباعده عباره عن قبولها الأجسام المتعدده و الجسميات المتكثره الموصوفه بالذات بالوقوع فى الإشاره الحسيه.

و قبول الأيون و الأحياز و الجهات بوحدتها الشخصيه لا ينافى كثرتها الانفصاليه بخلاف وحده الاتصال.

و قد قال بعض الحكماء إن الوحده قد تكون من لوازم نفى الكثره و قد يكون من لوازمه نفى الكثره فهناك نقول يشبه أن يكون وحده الهىولى من قبيل الوحده بالمعنى الأول- فإن وحدتها ليست صفه وجوديه بل هو مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثره عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفى الكثره الذاتيه و وحده الصور الجرميه من قبيل الوحده بالمعنى الثانى لأنها وحده وجوديه قابله للانفصال و التعدد كيف و لو لم تكن وجوديه فكيف يزول بورود الانفصال و ينعدم عن الماده بحدوث الاتصال

#### فصل (٤) فى ذكر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقيقه الهىولى و نحو وجودها الذى يخصها

##### إشاره

اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالى و صورته عينيه و هو لا محاله معنى بالفعل و من حيث استعدادة لقبول الفصل و الوصل و غيرهما من الأشياء المفقوده عنه المستعد هو لها كالسواد و الحركه و الحراره و الصور النوعيه المكمله له اللاحقه به فهو بالقوه فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل و قوه و حيثيتا وجوب و إمكان و الشىء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوه

لأن مرجع القول إلى أمر عدمى هو فقدان شىء عن شىء و مرجع الفعلية إلى حصول حقيقه لشىء و الشىء الواحد من الجبهه الواحده لا يكون مصححا لهاتين الصفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحاليتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوه منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صورته بل يكون كونه جوهرًا متصلًا غير كونه جوهرًا قابلاً للأشياء فإذا كان فيه قوه قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضاً قوه قبول المتصل - لأن إمكان شىء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الآخر ممتنعاً و قد فرضناه ممكناً هذا خلف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمه ففيه ما يقبل المتصل أيضاً إذ لو كان عين المتصل أو لازماً له الاتصال حتى يكون النسبه ضروريه لم يكن له قوه الانفصال و هو باطل بالبديهه فصحه قبول شىء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحه قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مما عنه له القوه و مما عنه له الفعل و هما الهىولى و الصوره و هو المطلوب.

### تذكره قياسه

### اشاره

إن سبيل البيان على نظم القياس البرهانى هو أن الجسم بالفعل من جهه ذاته و كل ما هو بالفعل من جهه ذاته لا يكون بالقوه فالجسم لا يكون بالقوه - و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى و هو أن الهىولى بالقوه و لا شىء من الجسم الموجود بالقوه ينتج لا شىء من الجسم الموجود هىولى.

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن فى الجسم قوه على أن يوجد فيه أمور كثيره.

فتلك القوه إما أن يكون نفس حقيقه الجوهر المتصل أو ثابتة فى أمر يقارنها أو قائمه بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوه لأشياء كثيره مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا



الاتصال الجوهرى فهمنا أنه استعداد لأمر كثيره و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء و ليس كذلك و أيضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه أنه بالقوه كذا و كذا- لكان صوره الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتبارى عدمى أو إضافى و الإضافه من أضعف الأ-عراض و لو كان الاتصال حاملا لقوه تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع المقبول.

لست أقول بوصف القابليه و الاستعداد لأن القوه تبطل عند وجود ما يقوى عليه و لو كانت القوه قائمه بذاتها لكان الإمكان جوهرًا لكنه عرض كما علم.

فالحامل لقوه هذه الأشياء غير الاتصال و غير المتصل بما هو متصل بل الذى يكون فيه قوه الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهيه و كمالات غير واقفه على حد هو الهولى و هذه الحججه و الحججه السابقه متقاربتا المأخذ

### و فيها أبحاث من وجوه-

### الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابه عنهم

#### إشاره

أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوه على أمر فمسلم لكن لا- يلزم أن لا- يكون القوه موجوده فيه و ليس إذا كانت القوه تابعه لشيء ء يلزم أن يكون هي هو.

فإن قلت لو كانت القوه للانفصال موجوده فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحججه السابقه و قد مر الكلام فيها و إن قلت إنه إذا كانت القوه حاصله للاتصال قائمه به و هي شىء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شىء ء واحد بالقوه و بالفعل معا و هو محال.

قلنا الحق الصحيح امتناع كون شىء ء واحد من جهه واحده بالفعل و بالقوه معا و أما امتناع أن يكون شىء ء واحد بالفعل و له قوه شىء ء آخر فغير مسلم و لا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل و القوه يجوز أن يجتمعا فى ذات واحده من جهتين مختلفتين بأن يكون جهه الفعلية ذاته و جهه القوه عدم شىء آخر عنه و لا- منافاه بين وجود شىء و عدم أشياء كثيره عنه و كثيرا ما يعرض الغلط فى العلوم من إهمال الحثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشىء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوه هو بعينه منشأ تلك القوه أو حثيه ثبوتها.

### مخلص عرشى.

أقول إن كل صفة خارجيه سواء كانت لها صورته وجوديه أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أى بأن يكون وجود الموصوف بحثيه يصدق عليه فى الواقع تلك الصفة فلا- بد لها من مبدأ قريب يكون جهه ثبوت تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علته التامه كما سبق و كل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقى فحيث لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجوديه أو العدميه تكون مأخوذه منتزعه من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض و كذا العدم لا يجوز أن ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود- فكذا القوه و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهه نفس الصوره و التماميه- و لا مما يتصف بهما المعنى الصورى(١) بما هو معنى صورى بل يجب أن يكون المحكى عنه

١- عطف على قوله منتزعا أى لا يجوز أن يكون الاستعداد و القوه كائنا من الأمور الذى يتصف بها المعنى الصورى من حيث هو معنى صورى و هذا فى الحقيقه مؤكداً لسابقه فعلى هذا كان الظاهر تبديل ضمير التشبيه إلى المفرد المذكر نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى و يحتمل أن يكون عطفا على قوله من جهه نفس الصوره و التماميه و يكون ضمير التشبيه راجعا إلى الصوره و التماميه و يكون معنى الصورى المراد منه المعنى المنسوب إلى الصوره بأن يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف و كان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير و المعنى أنه لا- يجوز أن يكون القوه و الاستعداد منتزعا من الذى يتصف بالصوره و التماميه من حيث هو متصف بهما و هو المعنى المنسوب إلى الصوره بأنه ملزوم لها و على هذا يكون هذا القول بمنزله قوله فيما سبق الذى هو المقيس عليه و لما هو ملزوم للبياض و قوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حيثنذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل، إسماعيل رحمه الله

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الإبهام و القصور و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العله و المعلول و خصوصا في فصل بيان مناسبة العله لمعلولها لكنت تستغنى عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامه الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثه ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدأ لا تتزاعها و منشأ لحصولها و القوه و إن كانت عدما أو عدما لكن لما كانت مضافه إلى شيء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشيء و لكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا محاله لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكوره فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوه إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوه الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوه على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفى بهذا القدر لثلا يرد عليه أنه متوقف على الحجج الأولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت أن لهذا العدم حظا من الوجود و أن له قابلا و موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات و لنعمد إلى بيانه و تحقيقه.

فنقول إن المبادئ للأمور الطبيعيه أربعه فالقبول مطلقا صفه نسبيه لا بد له- من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للماده أو الصوره أو الفاعل أو الغايه و للنظر في مثال واحد كقبول الماده لصوره الكرسي فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفه الفاعل و لا صفه للغايه لأنهما منشئان للفعلية و الحصول لا للقوه و القبول و لا يجوز أن يكون صفه لصوره الكرسيه لأن وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا- يكون قبولا- لها فالموصوف بها يكون ماده الكرسي و مصحح قبولها للقوه هو قصورها عن درجه التمام فإذا علمت

هذا فى ماده الكرسى فننقل الكلام إلى ماده هذه ماده هل هى نفس القابل بما هو قابل أو معنى صورى له قابل.

فبقول معناه الصورى كالأخشب مثلا لكونه أمرا تاما فى نوعيته و حقيقته- لا يجوز أن يكون جهه قوه و إمكان للصوره الكرسويه بل القابل هو ماده ذلك الأخشب لا صورته و هكذا إلى أن ينتهى إلى قابل ليس هو فى نفسه معنى من المعانى- التى هى بالفعل و الاتصال للجسم بما هو جسم أمر صورى لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمى فلا- بد من أمر آخر يكون هو مصحح القوه و الاستعداد لا بأن يكون القوه صورته طبيعیه حادثه له حتى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته فيحتاج إلى قابليه أخرى و يتسلسل بل بأن يكون لازما لماهيه القابل من غير قابليه أخرى فى الواقع.

اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكرره.

فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الكونيه فى الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى أنه و إن اشتركت هذه الحجه مع الحجه الأولى فى المأخذ أو فى البيان فى الجملة حتى وقع الرجوع فى بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق و تحقيق حيث يظهر فيها أن أحد جزئى الجسم أمر قابل محض و معنى استعدادى صرف و هذا مما لا بد فيه حتى يظهر أن أحد حاشيتى الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطى عنه إلى ما هو دونه فلم يبق شىء فى الإمكان الذاتى إلا و قد أفاده القيوم الجواد و بذلك يظهر أيضا أن كل ما لا يوجد أو يوجد غير تام الخلقه أو مع آفه أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز ماده و قصورها عن احتمال ما هو أتم- و أشرف و أفضل مما وقع.

و بذلك يعلم أن وجود العالم أشرف ما يتصور من النظام و أتم ما يمكن من الفضل و التمام-

### **البحث الثانى أن أصل هذه الحجه منقوضه بوجود النفس الإنسانيه**

بل بوجود كل جوهر مجرد مدير للجسم بالمباشره و التحريك سواء كان إنسانيا

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري و لها قوه قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوه تكون منسوخه بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانيه مثلا أمر بالفعل من جهه ذاتها و كل نفس إنسانيه يكون لها قوه أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوه أمر ما.

و الجواب عنه أن النفس الإنسانيه و أمثالها و إن كانت مجردة بحسب الذات- لكنها ماديه بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشىء الواحد بحسب الماهيه يجوز أن يكون جوهرًا و عرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا و ماديا- من جهتين مختلفتين فحيثه كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستنده إلى جاعلها التام و حيثه كونها بالقوه إنما هي من جهه أفاعيلها و آثارها الموقوفه على تهيؤ الماده التي هي آله لصدور تلك الأفاعيل و السر فيه أن النفس في أول تكونها في غايه القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثتان عقليتان نسبتها إليها نسبه الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدأ الفياض الذى هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجوده بحسب الذات و من حيث وجودها الحدوثي متعلق بالماده فهي قاصره عن رتبه الكمال في أول نشوها محتاجه إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى ماده يحمل قوه حصولها و تجددتها فجبه الافتقار إلى الكمال و حامل قوه الاستعداد له هي الماده التي تعلق بها و جهه الوجود و الفعلية هي نفس ذاتها المفاضه عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعلية و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهه القوه و العدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادره عن الوسائط العقليه بواسطه جهه الإمكان الذاتى فيها فالماده منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتى المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومى جل مجده و عظمت كبرياؤه.

و بهذا الأصل يندفع شبهه الثنويه القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير و الشر و النفع و الضر فى هذا العالم و شاهدوا الأنوار و الظلام و النفوس و الأجرام و الأرواح و الأشباح و الحياه و الموت و العلم و الجهل و النهار و الليل و الضوء و الظل و القوه و الفعل و سائر المتضادات التى تجمعها الخير و الشر و الله تعالى نور محض لا- يشوبه شوب ظلمه و وجوب محض بلا- إمكان و حياه محضه بلا موت و فعل بلا قوه و وجود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

### البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فيما تحتها

منفعله عما فوقها ففيها جهتا فعل و انفعال فذاتها مركبه من أمرين بأحدهما يفعل و بالآخر ينفعل.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها و ليس الانفعال (١) هناك بقوه استعداديه سابقه على وجودها ليكون مقابلا للفعل و لفظ القبول و الانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل و هو منشأ التركيب الخارجى بخلاف آخر فهى بنفس وجودها الفاضل عليها من علتها تفعل فيما تحتها.

### البحث الرابع النقض بوجود الهيولى

فإنها فى نفسها جوهر موجود بالفعل - و هى أيضا مستعده لها قوه قبول الأشياء فيلزم تركيبها من صورته يكون بها بالفعل و من ماده يكون بها بالقوه ثم ننقل الكلام إلى ماده الماده و هيولى الهيولى.

و الجواب عنه حسب ما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره فى كتبه أن فعلية الهيولى فعلية القوه و جوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا- فعلية وجود من الوجودات المتحصلة- و جوهرية حقيقه من الحقائق المتأصله و لا يستوجب بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزئين بأحدهما يكون بالفعل و بالأخرى يكون بالقوه.

اللهم إلا- بحسب اعتبار العقل و ذلك المدعى ينكشف بأمرين- أحدهما بأنه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما فى

١- بل الجواب أن جهه الانفعال فى العقول و هى الماهيه غير جهه الفعل و هى الوجود إلا أن الانفعال هناك لما لم يكن بقوه استعداد سابقه لم يكن جهه الانفعال هناك غير جهه الفعل بحسب الواقع فافهم، إسماعيل رحمه الله

الخارج لكان الكلام عائداً إلى ما هو بمنزله القابل ولأدى ذلك إلى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعه الغير المتناهيه فلا محاله يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع إلا بمجرد الذهن.

و الثاني أننا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبه المركب الطبيعي إلى الماده و الصوره بل كنسبه النوع البسيط إلى ما هما بمنزله الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام في مباحث الماده و الصوره في المرحله التي تذكر فيها أحوال الماهيه فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأي شىء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابليه و من الخصوصيه التي بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصيه أمر وارد عليها من الصور اللاحقه أو يكون من الجهات الناشئه عما هو أرفع من الماده و الصوره جميعا كالانتساب إلى جهه فاعليه مخصوصه فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكيه و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعيينها يرجع إلى الاختلاف بين مبادئها القريبه الفعليه المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ و وحدته الجمعيه من وحده شخصيه للمفارق القدسى المقيم لواحد منها شخصيه و وحده نوعيه للصوره الطبيعيه- التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعه دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصى أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما في العناصر على ما سيجىء تفصيله و توضيحه في بحث التلازم.

فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوه يكون بالفعل و بما هي بالفعل يكون بالقوه لكل شىء أو لأشياء مخصوصه على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابليه و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشىء بالمقاييسه إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شىء لشىء آخر له في نفسه حقيقه و تحصل فينبغى أن يتحصل ذلك الشىء بحسب حقيقه نفسه ثم يلحقه هذه الإضافه.

نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامى الأشياء لا في حدودها الجوهرية

فالجوهر الهیولی الحامل للصوره ربما یسمى هیولی باعتبار القبول فیکون إضافه القبول داخله فی شرح اسمه و مفهوم وصفه لا فی ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما یسمیان نفسا و ملكا باعتبار تدبیرهما للبدن و المملکه لا باعتبار ماهیتهما فیکون إضافه التدبیر جزءا لمفهوم الاسم لا للحقیقه الجوهریه.

و أيضا لا یصح أن یكون فضل الهیولی القوه و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا یجوز أن یكون عرضا و أيضا الاستعداد لا یكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا یبقى مع حصوله فالهیولی یلزم أن یبطل عند وجود الصوره و كلامنا فی حامل الصوره.

فنبول إن هذه الإشکالات مما قد مضى ذکرها فی تحقیق ماهیه الهیولی مع أجوبتها علی وجه لا مزید علیه لكننا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکثیرا للقوائد بما فیہ من الزوائد فلیعلم أن أبواب العلوم کثیرا ما یطلقون ألفاظا موضوعه لأمر عرضیه أو إضافیه و یعبرون بها عن الأمور الذاتیه مثل ما یدکرون فی فصول الأنواع الجوهریه أمورا إضافیه كالناطق فی فصل الإنسان و المتحرك المرید فی فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادئ التي یترب عليها تلك الأمور حتى إن الشیخ صرح - بتسمیه هذه المبادئ بالفصول الحقیقیه و بتسمیه هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقیه فكذا المراد بالاستعداد و المستعد لیس نفس هذا المفهوم الإضافی بل المبدأ القابلی له و قد علمت أن محلته لمفهوم القبول لیست علی سبیل القبول الاستعدادی بل كسائر لوازم الماهیات نعم لا یكون مصداق معنی القوه و القابلیه إلا أمرا غیر متحصل كما أن مصداق الموجودیه المصدریه بنفس ذاته لیس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجیه بنفس ذاتها لیس إلا زوجا صرفا لا شیئا له زوجیه عارضه أو لازمه.

فأتقن هذا البته و لا تغفل عنه فإن فی الغفله عنه و الإهمال فی رعايته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق.



و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعانى المصدريه مرئى لملاحظه الحقائق الخارجيه و مقاييس لمشاهده أنحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل إلا بهذه المرئى و العنوانات.

و أما قول القائل القوه تبطل عند وجود ما هى قوه عليه فلا تكون باقيه عند وجود ذلك الشىء فصحیح إن أراد القوه الخاصه لشىء خاص و أما القوه المطلقه لحصول الأشياء الغير المتناهيه فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء و هو محال و إذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى و قد برهن على أن قدرته تعالى و قوته غير متناهيه.

و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى- و إن أراد ما لا- يكون بحسب حقيقته جوهرًا و إن صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع و لكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

و قد سبق الكلام فى أن فصول الجواهر البسيطة بأى معنى يكون جوهرًا على أن الحقائق الغير المتأصله يصح عدم اندراجها فى مقوله الجوهر و لا فى مقوله الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

### فصل (٥) فى الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام

إن للجسم ماهيه مركبه من جنس و فصل و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثه على الإطلاق و كل ماهيه لها حد أى جنس و فصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم فى الخارج فصلها عنها و يبقى معنى جنسها كان لا محاله جنسها- و فصلها يحاذيان جزءين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

أعنى مادة خارجيه يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقليه باعتبار أخذها بشرط لا شىء و صورته خارجيه يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورته عقليه باعتبار أخذه بشرط لا شىء لكن الجسم ماهيه بالصفه المذكوره أى يمكن أن يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعته الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هى الهولى الأولى و صورته هى الصورة الجسميه و هو المطلوب.

أقول و هذه الحججه أيضا قريبه المأخذ من الحججتين السابقتين و يرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها- لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها و إعاده القول عليها- مخافه التطويل و الإسهاب و الله ولى الحق و ملهم الصواب.

فإن قلت إذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحموله فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابليه الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحججه لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهيه و ذكرنا هناك أن زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو ماده.

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسميه عنهما بالكليه بزوال النمو و الحياه و هما مبدأ فصل النامى و الحساس و حدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسميه أخرى بالكليه و بنيه أخرى بالتمام و التزم أن جسميه الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسميه القالب الحيوانى الباقى بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقه الروح بلحظه.

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفره فى الحركه و التفكك فى الرحى و غيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق فى هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس و الفصل جعلاً و وجوداً لكونهما من الأجزاء المحموله للحقيقه الموجوده من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه.

أ و لا ترى أن [مع ظ] انههدام البيت بقى اللبناات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئيه للبيت لأن الجزئيه و الجنسيه من الصفات الإضافيه يكفى لانعدامها انعدام ما أضيفت هى إليه

### فصل (٦) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

#### اشاره

و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقى و الواحد الحق الذى ليست فيه شائبه من الكثره بوجه من الوجوه.

و من جمله الموجودات الممكنه هى الممتدات و لا بد لكل معلول أن يناسب علتة مناسبه مصححه لصدوره عنها دون غيرها و لإيجادها له و تلك المناسبه مفقوده بين الصوره الجسميه و الموجود الحقيقى المنزه عن شائبه التركيب و كذا بينها و بين العقول التى لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها و بين واحد من العقول أمر له مناسبه بكل واحد منها من حيثيه و هو الهولى إذ هى من جهه كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدإ المفارق و من جهه قبولها للامتداد تصير واسطه لصدور الممتدات عنه.

**بحث وإشارة**

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهه الفعلية فى كل شىء سابقه على جهه القوه و قد مر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العله و المعلول أن الصورة فى كل شىء متقدمه على ماده و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا فى الجسم و الهيولى متقومه بها أى قائمه عليها العلامه التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

و سينكشف لك هذا المعنى فى مبحث التلازم و ما ذكره من عدم المناسبه- بين الجسميه و العقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبه بين الهيولى و بينه أشد و أكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه و الأخرى بالقوه من كل الوجوه و لأن المفارق هو النور المحض على لسان الأشراف و الوجود الصريف عندنا و إن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار و وجودا مجعولا للواجب بالذات و الهيولى محض الإمكان و الظلمه- فلا- يمكن أن يكون بين موجود و موجود هذه المخالفه التى بين المفارقات و الهىولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فى الجنس القريب.

فجهه المناسبه بينها و بين المفارق فى الصدور هى الوجودات المتوسطه التى غلبت فيها جهه الإمكان و تضاعفت فيها جهه الحاجه بالتدرىج بحسب مراتب النزول الموجه لتكثر الحاجه إلى العلل و الأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هويه متصله- ذات أجزاء فرضيه متخالفه الأوضاع و الحدود التى ليس شأنها الحضور و الجمعيه و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوه الكثره و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صوره أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحده و الاتصال شخصا

كانت كما فى الأفلاك أو نوعا كما فى العناصر ثم بتوسطها وجدت الهولى التى لا وجود لها ولا وحده ولا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون فى معرض الزوال والانتقال إلى الكثره والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوه الوحده والكثره وإمكان الاتصال والانفصال.

فظهر أن الهولى هى عين جهه الإمكان والقوه وذاتها ماهيه تعليقيه بأمر له تجوهر فى الوجود والفعليه لأن حقيقتها كحقيقه الأعراض تابعه إلا أن لها وحده جنسيه يتحد بالجواهر الجسمانيه ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وإن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت لا يقتضى فى مصداق الجوهر

### فصل (٧) فى حجه أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقيه

#### إشاره

هى أن جسميه الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم.

فنقول هذا اللزوم إما النفس الجرميه المشتركه فيكون كل جسم كذا لا شراكها فى الجسميه وليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال فى جرميه أو محل لها أو مباين عنها فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وإن كان لازما عاد التقسيم فى كيفيه لزومه فيما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى ما يلزم الجرميه فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا وإما أن يكون لزومه بسبب شىء لا حال فى الجسميه ولا محل لها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشىء جسما آخر أو قوه موجوده فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسميه التى هى الملزومه لتلك الفلكيه أولى بذلك الاقتضاء من جسميه أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن لمجرد الجسميه بل لقوه

زائده على الجسميه فهذا هو القسم الثانى.

فنعول تلك القوه إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلك لزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا فإن عدت عدت الملازمه- لزوال ما يقتضيها و ذلك محال و إن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنيه فى وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب.

فهى إذن قوه غنيه عن المحل فى وجودها فيكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد فى اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكيه عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام فى كيفيه لحوق ذلك المخصص و إن كان ذلك الأمر مبائنا.

فقد علمت أن نسبه المباين إلى جميع الأمثال واحده فلا يقتضى فى بعضها الفلكيه إلا برابط مخصوص و يعود الشقوق فى ذلك الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكوره أن لزوم الفلكيه بسبب شىء حلت فيه الجسميه و حلت الفلكيه و ما يلزمها فيه.

ثم إن ذلك الشىء لذاته يقتضى الصورتين معا فلا- جرم أنه صارت مقارنتها واجبه- فإذا لجسميه الفلك محل و ذلك هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلك الهيولى مخالفه لسائر الهيوليات و الإعادات المحالات المذكوره و إذا ثبت أن جسميه الفلك محتاجه إلى محل يحل فيه و جب احتياج جسميه العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجه التى ذكرها.

قال و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماتها- قال و لكنه قد عرض لى الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسميه- فى جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسميه بعض الأجسام مخالفها لجسميه غيره لثلا- يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلك إلى جسميه اشتراك جميع الأجسام فى الفلكيه و لوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلك المنع بما لا فائده فى ذكرها

و سيجى ء بيان كون الجسميه أى مصحح فرض الأبعاد حقيقه نوعيه امتيازها بلواحق خارجيه.

ثم العجب منه أنه مع شده خوضه فى تتبع العلوم و مهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه الحججه منه قويه لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غايه الوهن و الضعف و سيجى ء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسميه مشترك فى جميع الأجسام.

كيف و هو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعيه فى الأجسام و إثبات الهيولى فى الأفلاك و إثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم و الحيز الطبيعى له و مباحث النفوس و القوى و الكيفيات و غيرها من المسائل الباعثه فى العلم الطبيعى - و أما الذى ينقدح به الحججه المذكوره و يرد عليها فأبحاث - الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبيه و السكون لبعض مواضع الفلك و لزوم المنطقه و الحركه السريعه لبعض آخر و لا - يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحده فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبيه لموضع من الفلك و الدائره لموضع آخر إلى الأمور الإلهيه و العناية التى هى علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإراده التى ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح - فيسند لزوم أصل الفلكيه و ما يلزمها إليها.

و بالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت.

الثانى أن إيجاب لزوم الشكل و المقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل و معنى القبول الصحه و الإمكان و هو ينافى الإيجاب و الاقتضاء بل لا - بد من أن يكون للفلكيه و لوازمها مقتضى آخر حتى يقبلها الهيولى التى شأنها قبول الصور و الهيئات لا إيجاب شى ء من الأشياء.

الثالث أن الذى ذكره هو فى الحقيقه شبهه يجب حلها حتى ينكشف جليه الحال و ارتفع و زال أصل الإشكال و ظنى أن هذه الشبهه هى التى قد كان الإمام

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المده أنها مغلطه و كان قد بكى على ذلك مده.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضى للزوم المقدار و الشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال في جسميه الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في عله لزومه لجسميه الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسميه.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصوره النوعيه فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقه هو الأصل و المنشأ في الملازمه و المحل لازم له كما في الملازمه بين الجسميه و الهيولى حيث إن الجسميه أصل في الجوهرية و منشأ للملازمه و الهيولى لازم لها متفرعه عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان في جميع الصور النوعيه و محالها و كذا الفصول اللازمه لحصص الأجناس التي يكون في الأنواع.

مثلا- النطق لازم لحيوانيه الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لازم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانيه و إن كان لأجل أمر حال في حيوانيه مخصوصه بالكلام في تخصصه عائد و إن لم يكن حالا- في حيوانيه مخصوصه هي حيوانيه الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقيه و إن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانيه فيعود المحذور المذكور.

ثم الأمر اللازم للماهيه المشتركه كان مقتضاه مشتركا في الجميع و إن كان أمرا مابينا و المباين متساوى النسبه إلى جميع حصص الأنواع لتمائلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن كان لأمر هو محل الحيوانيه- يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن



الهيولى فى العنصرىات كلها واحده بدليل انقلاب بعضها إلى بعض.

فالجواب الحق فىه أن الفصل مقدم فى الوجود على حصه الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم البين للزوم للماهيه لا يحتاج إلى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم.

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل و لا- يفتقر إليه المحل فى تحصله نوعا لافتقر لزومه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحراره للنار و البياض للثلج- فهناك يستند جهه اللزوم إلى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفه و قد بقى فى تحقيق هذا الموضوع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذكوره و هو إسناد جهه الاقتضاء لتخصيص جسميه الفلك بلوازمه المخصوصه إلى المحل و إن لم يصح فى المخصصات الكليه كالإبداعات و مبادئ الفصول للأنواع الثابته كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال فى تخصيص الأشخاص بلوازمها الشخصيه بأنه هل للماهيه أو لأمر هو حال فيها أو محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصيه لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجه إلى المحل المستغنى عن ذلك الحال و إن كان الحال من أشخاص الماهيه الجوهريه الصوريه.

و ذلك لأن المقوم للمحل المادى حقيقه الصوره الحاله فىه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصيه على المحل فالمحل عله للتشخص سابق عليه.

و إذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام إلى مسأله ربط الحادث بالقديم كما سيجىء كشفها و توضيحها إن شاء الله العليم

## تتميم-

و مما يخلج بالبال أن الهيولى و الصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم و مقوماته- فلم يقعا و لا شىء منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شىء منهما بالبرهان كيف و الذاتى لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشىء بحسب الماهيه و هى الأجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين فى العقل- عند ملاحظه الإبهام و التعين للماهيه غير الأجزاء الوجوديه أعنى الماده و الصورة و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشىء و لا بحسب الإثبات له إنما هى المقومات بحسب الماهيه من حيث هى هى.

و أما الأجزاء الوجوديه و هى أجزاء الشىء بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبه إلى الماهيه المطلقه كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبه إلى وجود الماهيه كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهيه يطلب بما.

و من هاهنا علم أن منزله وجود العله لوجود المعلول كمنزله مفهوم الماهيه للماهيه كما لوحنا إليه سابقا فإذن تركيب الجسم من الهيولى و الصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحموله فيطلب بالحجه أجزاءه الوجوديه و إن اشتملت الأولى بالقوه على الثانية فالقبول المأخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أى الجوهر الممتد بالذات

## الفن الثالث فى تصاحب الهيولى و الصورة بالعلاقه الذاتيه و فيه فصول

### فصل (١) فى أن الجسميه من حيث هى لا تنفك عن الهيولى

#### قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوه و الفعل

أن لا- شىء من الأجسام حال عن الهيولى إذ ما من جسم إلا- و فيه شوب قوه الكمال أو قصور فى أوضاع و أفعال و تجدد و انتقال من حال إلى حال و إن كان فى أيسر غرض و أسهل معنى فعلى أو انفعالى فإن الفلك و إن كان بالفعل من جهه جوهريته و كمه و كيفه و أينه و وضعه فى نفسه و جميع هيئاته القاره إلا أن فيه القوه من جهه أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع و قد علمت أن جهه القوه يرجع إلى شىء هو محض القبول و الإمكان و لا محاله يكون لازما للجسميه كما مر من عدم استقلاله فى التجوهر و القوه لا- تنفك عن ذى القوه و ذو القوه لا- يمكن أن يكون مفارقا عقليا و النفس بما هى نفس لا تنفك عن الجسميه فالمشتمل على القوه أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسميه طبيعه نوعيه متماثله فى جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

#### طريق آخر-

ذكره الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسميه حقيقه واحده- بيانها أن جسميه إذا خالفت جسميه أخرى فى أن إحداها حاره و الأخرى بارده أو أن إحداها لها طبيعه فلكيه و الأخرى لها طبيعه أخرى و لحوق الأعراض أو الطبائع إنما كان بعد

تحصل ذاتها و نوعيتها من غير حاجه لها فى الجسميه إلى انضمام شىء من هذه المعانى و هذا بخلاف المقدار حيث مثلا لا يكمل له ماهيه إلا بعد تعين أن كميته الاتصاليه القاره منقسمه فى جهه حتى يكون خطأ أو فى جهتين حتى يكون سطحاً أو فى ثلاث جهات حتى يكون جسماً تعليمياً.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له و لا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحاً أو جسماً و أما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أى معنى و صورته إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسميه متصوره أنها وجدت بالأسباب التى لها أن يوجد بتلك الأسباب و هى جسميه فقط بلا-زيادة إلا بحسب استكمالات أخرى فى كمالاتها الثانويه كالجماديه و النباتيه و الحيوانيه فكما أن الطبيعه الجماديه إذا حصلت للجسم فهى تمام له من غير حاجه إلى صورته أخرى فى كون ذلك الجسم نوعاً مخصوصاً- لكن لو حصلت له صورته أخرى صار أكمل مما كان أولاً فكذلك الصوره الامتداديه- فقد علم أن لحق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهه أن مجرد الجسميه ماهيه مبهمه جنسيه كيف و الجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل و الحصول لا فى الذهن و لا فى العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول و أخذ فى العقل محذوفاً عنها ما عداه لم يكن لها وجود فى الخارج أصلاً و يكون بهذا الاعتبار ماده عقليه محضه و إذا أخذ مطلقاً عن الحذف و اللحق كان ماهيه ناقصه غير محصله و الجسميه ليست كذلك لأن الأجسام المختلفه الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصوره و الأيعراض كانت قد عقلت فيها ماهيه تامه جوهرية موصوفه بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجوده فى الخارج.

فعلم أنها ماهيه نوعيه إذ لو لم يكن كذلك لكنت بعد التجريد عن الصور المختلفه و الهيئات المتفاوته إما حقائق مختلفه متخالفه بذواتها البسيطة أو متفاوته بفصول ذاتيه غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقه واحده غير الحقيقه الواحده المسماه بالجواهر القابل للأبعاد أو هى مع طبيعه أخرى يكون بمنزله الفصل لها و الكل فاسد عند العقل

الصحيح فبقى كون الجميع مشتركه فى طبيعه واحده نوعيه هى الجسميه أى الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فببنتى عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الإشارات- لتعميم وجود الهولى فى الأجسام الممتنع عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعه الامتداد مقارنة له سواء كان لازما لها كما فى الأفلاك أو زائلا كما فى الأجسام الصغار الصلبه بعد إثباتها فى الأجسام القابله لتوارد الوصل و الفصل عليها.

أما الأول فلأن الطبيعه الامتداديه إما أن تكون بذاتها غنيه عن الهولى أو لم تكن فإن كانت غنيه فاستحال حلولها فى المحل لأن الحلول فى محل عين الافتقار إليه- و الغنى عنه إذا كان ذاتيا استحال زواله و لو بالغير لأن ما بالذات لا يزول و لا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت فى بعض الأجسام و هو ينافى كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسميه و إن لم تكن غنيه لذاتها فتكون مفترقه لذاتها فيلزم حلولها فى المحل أينما تحققت سواء كانت فى الأجسام القابله للانفصال الخارجى أو فى غيرها

### وهم وإزاحه-

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صورته واحده حاله فى جميع المحال- و كون هولى واحده محالا- لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهوليات إلى غير ذلك من المحالات و هو منفسخ.

لأننا نختار عند التريد أن الطبيعه المطلقه لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفترق إليه هى الطبيعه المخصوصه فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصيه عارضه لها لا لذاتها بل لأسباب خارجة عنها- و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهيه المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين - لا- يقتضى فى كل فرد إلا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته و ليس شىء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها.

فلا- يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص إن كان لازما للطبيعه بالذات فكان يوجد فى كل مثلث هذا التساوى لقائمتين و يوجد فى هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمتين لأن الكلام يجرى فى كل مثلث و لازمه المعين.

فالحل فيه أن طبيعه المثلث مطلقا لا- تقتضى إلا- مطلق التساوى و الطبيعه الخاصه تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسميه فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسميه المطلقه و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسميه المعينه و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعه كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولى.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعه إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصيه و سبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأننا نقول إذا جردنا الطبيعه الجسميه عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقره إلى المحل كانت فى ذاتها مستغنيه القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتى و نحو الوجود الذاتى لماهيه واحده- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهيه المختص بها من حيث هى هى مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجيه عنها و عن مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز فى الوجودات العرضيه و النسب و الإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانيه بل بسبب الحراره المحلله للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذى بالذات لا ينافى عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا و لابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذى يوهم لبعض الناس إمكان الواسطه بين الافتقار و الغنى الذاتيين

أو جواز عروض الافتقار لعله و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب (١) أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عباره عن نحو وجود ماهيه الحال و كذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك و لأن الصوره لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت و تأثرت عن فاعل خارج يقتضى المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهيه الجسميه لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

و قد علمت من أن جهه الانفعال يتصحح من الهيولى الأولى فيلزم أن يكون مقارنه لها و قد فرضت منفكه عن المحل هذا خلف.

و أما الطريق الثانى و هو ما يبتنى على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية فى جميع الامتدادات من حيث الطبيعه الامتداديه النوعيه و هو الذى قد مر بيانه فى إبطال مذهب ديمقراطيس و نحن قد أتمنا الحجه المشهوره على إبطال مذهبه بوجه لا خدشه فيها.

فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى و جواز الانفكاك بحسب الطبيعه الامتداديه يكتفى فى الافتقار إلى الهيولى و إن عاق عن ذلك عائق طبيعى كما فى الأفلاك أو غير طبيعى كما فى الأجسام الديمقراطيسيه.

و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للماده لكان قبولها للقسمة الفكيه مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكوره كاشف عن وجود

---

١- هذا إذا كان السبب واسطه فى ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن و أما إذا كان واسطه فى العروض فلا امتناع فإن المحتاج بالذات هو الواسطه و هذا لا ينافى كون ذى الواسطه غنيا بالذات كما فى افتقار الطبيعه إلى المحل المعين بواسطه خصوصيه الفرد و الحاصل أنه لا فرق بين المحل المعين و المحل المطلق فى جواز عروض افتقار الطبيعه إليهما بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر إذا كان السبب واسطه فى العروض كما أنه لا فرق بينهما فى الامتناع- إذا كان السبب واسطه فى الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطه على تقدير تجريد الطبيعه عن الخصوصيات- لا- يكون إلا- واسطه فى الثبوت ظهر الفرق و لعل المراد ذلك فافهم،  
إسماعيل رحمه الله

قال الشيخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيته بالفعل- و لا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعه بل نوعه فى شخصه مراده على ما سنع لنا فى كلامه أن الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك و الانفصال بحسب الطبيعه فلا يمكن تعدد أشخاصه فى الوجود بل ينحصر نوعه فى شخصه إذ لو تعدد شخصاه- لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق فى رد مذهب ذيمقراطيس- مع وجود المانع هذا خلف.

ثم يثبت بطريق عكس النقيض أن المانع للقسمه ليس لازما للجوهر الجسمانى- من حيث هو هو و إن كان لازما لبعض أفراده كالفلك فالصوره الفلكيه العائقه للقسمه و إن كانت لازمه للفلك لكنها ليست لازمه لطبيعه الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبيعه المشتركه فيجوز زواله نظرا إلى الطبيعه فجسميه الفلك تقبل القسمه لذاتها و إن لم يقبلها من جهه الفلكيه لجواز زوال العائق للقسمه عنها و القابل للقسمه الانفكاكيه غير مفارق عن الهيولى.

فثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهيولى فى الأجسام و هو المرام

### تحقيق و بحث

لما كانت طبائع الأفلاك أى صورها النوعيه كما سيجى ء مانعه عن قبول الفك و الفصل فعلى ذلك و جب أن يكون كل نوع من الفلك محصورا فى شخص واحد كما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما و بين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين أو الكوكبين فيكون فى قوتها من جهه الطبيعه النوعيه قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتى لهما.

و لذا حكموا بامتناع الاثنيه فى الأفلاك-ك من حيث الطبيعه الفلكيه و كذا فى كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصه و إن جازت القسمه فيها من حيث جسميتها



فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له في الخارج جزءان منفصلان من فلك واحد كجنتى الكواكب أو التدوير أو الخارج و الاثنيني الخارجيه فى طرفى الخارج المركز أظهر كالمتممين وذلك لأن البيان الموجب لعدم الاثنيني جاز فيهما بأنه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين و يصح على المتصلين ما أمكن على المنفصلين فيلزم الخرق و الالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصه و هما ممتنعان عليه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطره هاهنا يعارض بمثله فى شخصى نوع واحد من الامتداد هناك.

### مخلص عرشى

هذا النقض عليهم قد أورده الشيخ المحقق و المكاشف المدقق صاحب الإشراق- فى كتاب المطارحات بحثا على الحكماء و ما أجاب عنه أصلا و لكنى أفاض الله على قلبى وجه التفصى عنه و هو أن الفلكيه ليست من الصفات الساريه فى جسميتها كالإنسانيه و ذلك لأن صورتها التى تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجوده ليست صورته تقوم بموادها لأن لكل جرم منها نفسا مجردة هى مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعيلها- و حركاتها المختصه فأجزاء جسميه فلك واحد سواء كانت وهميه محضه أو خارجيه ليست أجزاء مقداريه لذاته النوعيه بل لمادته و جسميته و توارد الفصل و الوصل على جسميه الفلك- من حيث ذاتها الامتداديه غير مستحيل.

إنما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزئين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث هما جزءان لجسميه الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا و إن كانا من الأجسام المنسوبه إلى الفلك و لهذا أصحاب الهيئه لم يذكروهما من جمله أعداد الأفلاك

## فصل (٢) فى ذكر أحكام كليه متعلقه بهذا المقام

**منها أنه قد ظهر مما ذكر أن ماده الشىء ليست داخله فى قوام ماهيه ذلك الشىء**

و إلا لكانت بينه الثبوت و لم يفتقر فى إثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه و هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه على الوجه المذكور و شككنا فى أنه هل له ماده تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادى.

فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و محل فيتبين من هذا أن الماده غير داخله فى قوام ماهيه الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا الماده لبعض الأجسام- توقفنا فى بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعى بين الذى انكشف لنا مقارنته لها و بين ما يتوقف فى الحكم بوجودها له.

فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجه الشىء إلى الماده فى حقيقه ذاته و إن احتاج إليها فى قوام وجوده و كما علمت هذا فى الجسميه بالقياس إلى ما قامت بها أى الماده فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالمطابع النوعيه كما مر.

و قد تأكد الشيخ فى إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- و أما الجسميه التى نتكلم فيها فهى فى نفسها طبيعه محصله ليس تحصل نوعيتها بشىء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسميه معنى بل كانت جسميه لم يمكن أن يكون متحصلا فى أنفسنا إلا ماده و اتصال فقط.

و لذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا يتحصل إلا بالإضافة إليه و قرنه به بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده- فليس أن لا يوجد الشىء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته فإن البياض و السواد كل شىء منهما متحصل الطبيعه معنى مخصصا أتم تخصيصه الذى فى ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا فى ماده و أما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعه مشار إليها

إلا أن يجعل بالضرورة خطأ أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطأ أو سطحا.

وقال أيضا و أما صورته الجسميه من حيث هي جسميه فهي طبيعه واحده بسيطه محصله لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صورته جسميه لمجرد صورته جسميه بفصل داخل في الجسميه- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شىء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسميه محتاجه إلى ماده و جسميه غير محتاجه إلى ماده و اللواحق لا- يغنيها عن ماده بوجه من الوجوه لأن الحاجه إلى ماده إنما تكون للجسميه و لكل ذى ماده لأجل ذاته و للجسميه من حيث هي جسميه لا من حيث هي جسميه مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفه من ماده و صورته.

### و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعه عنه يجب أن يخصص الطبيعه بالطبيعه الموجوده و الأفراد بأفراد الخارجيه لئلا ينتقض هذه القاعده بالجواهر المجرده- و بالجواهر الصوريه المستغنيه عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجواهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العاليه هذا خلف.

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختاره عند القدماء تجويز كون ماهيه واحده نوعيه مختلفه المراتب في الحاجه إلى المحل و عدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر- الممتد إلى الهيولى في الفلكيات بتحقيق الافتقار إليها في الأجسام القابله للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد (١) المسلكين الآخرين في

---

١- أحدهما ما ذكرناه أولا- من جهه القوه و الفعل و الآخر ما ذكرناه آخرا من جهه اتحاد الأجزاء المقداريه في الماهيه و في الأحكام و اللوازم و هذا مما لا شبهه فيه، إسماعيل رحمه الله

**فصل (٣) فى استحاله تعرى الهيولى الجسميه عن مطلق الصوره****هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى**

و هو مسلك (١) القوه و الفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافه الصوره لكانت أمرا بالفعل و لها قوه قبول الأشياء و لا أقل لها استعداد شىء ما و إلا لم يكن هيولى فيتربك ذاته من جهه بها يكون بالفعل و من جهه بها يكون بالقوه و قد فرضت بسيطه هذا خلف.

و هذا برهان تمام لا يرد عليه شىء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به- بل ذكروا مقدمه أخرى هى أنها عند التجرد يلزم أن يكون جسما و كل جسم مركب من الهيولى و الصوره و المفروض خلافه.

بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع و حيز فكانت إما منقسمه فيكون أحد المقادير الثلاثة و قد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها أو غير منقسمه فيكون جوهر فردا لا يتجزى و قد مر بطلانه.

إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجوده منحاظه و إن لم يكن ذات وضع و إشاره فلا يخلو إما أن يستحيل اتصافها بالتجسم و التقدر أو يمكن فإن كان الشق الأول- فكانت من الجواهر العقليه بالفعل فتكون خارجه عن جنس الجوهر القابل و المفروض خلاف ذلك.

و إن كان الشق الثانى فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعه أو

---

١- قد علمت انتقاد المسلك بالهيولى و قد عرفت الجواب عينه على ما قاله الشيخ الرئيس بأن فعلية الهيولى فعلية القوه و هى لا يقتضى التركيب و منه يعلم عدم كفايه هذا المسلك لهذا المرام و عدم تماميه هذا البرهان لهذا المطلب إلا أن يثبت أن فعلية الهيولى عند تجردها عن الصوره المطلقه فعلية تحصل و تمام لا فعلية قوه و إبهام و دونه خرط القتاد، إسماعيل رحمه الله

تدریجا على نهج الحركه فى حيز مخصوص أم لا- فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمه و متحيزه و إن لم تكن محسوسه و هو محال و إن لم يكن صادفها فى حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا- فى نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محاله لا بد أن يكون عند المصادفه فى حيز فهو إما فى جميع الأحياز أو فى بعضها دون بعض.

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت إلا حيز واحد.

و الثانى يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص - كالمدره إذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به لبست الصوره المدریه و إذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كليه عنصرها و هو الأرض إلا- بجهه مخصصه- توجب لها نسبه إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهه إلا علاقته وضعيه إذ غيرها من الأسباب و المعانى و الصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبه نفس كونها هيولى- و نفس الفاعل المفارق و نسبه سائر الأوصاف الفاعليه و الدواعى الغائيه عند المفارقه إلى صورته معينه شخصيه دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبه وضعيه.

و أما على الشق الثانى أى كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعه بل على سبيل تدرج و انبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما و ذلك لأن كل منبسط فى المقدار يلزمه لا محاله الجهات و الأطراف الست الفوق و التحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك

### طريق آخر

الماده عند التجرد أيضا يكون جوهر قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هذا هو التحقيق.

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصوره بالجسميه بالفعل و هو ممتنع و إن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر و تكمم فلا يكون ذا جزء بالذات و لا بالعرض و لا بالقوه و لا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوه عند الوحده الاتصاليه و ذا أجزاء بالفعل عند الكثره فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشئ ء تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوه و لا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا أجزاء بالقوه فى وقت و بالفعل وقتا آخر و التبدل فى حد الشئ ء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحد بالنسبه إلى المحدود فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود فى الخارج أو فى الذهن مجردا عن الأجزاء كالجنس و الفصل - ثم يوجد فى الذهن عند ملاحظه العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظه بسيطا.

لأننا نقول التفاوت بين الحالين إنما هو بحسب الأوصاف و الاعتبارات لا بحسب وجود معانى الأجزاء و عدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل فى الحد و المحدود - بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الإجمال و بالعكس إذ الإجمال و التفصيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت و فى ماهيه المدرك ففى المحدود يكون وجودات الأجزاء بما هى وجودات بالقوه و فى الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال و عند الانفصال.

و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقداريه لا بالفعل و لا بالقوه فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبدل فى نفس قوام الشئ ء و حقيقته و زياده التفصيل و التوضيح فى هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

**طريق آخر**

ذكرها بهمنيار فى التحصيل و هو أنه لو قبلت الهيولى صورته لا تقبل الانقسام- فكانت ضدا للصوره الجسميه و ليس للجسميه ضد و إن لم يقبل صورته أصلا لم يكن جوهرًا قابلا بل يكون جوهرًا بالفعل فإن كانت فى نفسه قابله للإشاره فكانت جسما و قد فرضت مجردة عن الجسميه و إن لم يكن فى نفسها مما إليه الإشاره لزم من المحالات ما ذكرناه.

**طريق آخر****اشاره**

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمه الخارجيه فى المقدار هو الماده باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصوره لما صحت القسمه الخارجيه فى المقادير و بطلان التالى كيان الملازمه بين فالمقدم كذلك.

**تفريع**

قد صح و استتم من كلام الشيخ و تلميذه أن الصوره الجسميه ليست بالنسبه إلى الهيولى كالأعراض اللازمه التى تلحق الشئ بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى و له وجود طبيعى آخر كجسميه الفلك و صورتها الفلكيه أم لم يتحصل كالمثلث و مساواه زواياه لقائمتين فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواه للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا يؤثر فى الملزوم وجودا و كاملا بخلاف الصور الطبيعيه فإنها يستكمل بها المحل و ينفعل عنها بكمال بعد كمال أول.

و أما الجسميه بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى ما شأنها قوه الوجود بما هى

قوه الوجود فى الخارج فبقيد قوه الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهيه- و بقيد الحثيه يخرج الماده الثانيه كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصوريه و بقيد الخارج يخرج الإمكان و الماهيه.

### طريق آخر

### اشاره

لو جاز للهولى بقاء بلا صورته جرميه أى توجد وجودا عقلا نيا بلا وضع و إشاره حسيه يلزم أن يخالف هولى لهولى أخرى و ليس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هولى كل جزء بصوره فتوهما تجريد الصوره عن هولاها قبل وقوع القسمه و توهما تجرد كل من النصفين عن هولاها بعد القسمه فيكون صورته كل واحده من المادتين غير منقسمه لا بالفعل و لا بالقوه.

فلا محاله حينئذ يكون هولى ذلك الجسم يخالف لهولى كل واحد من النصفين و هذه المخالفه إما بالمايه و لوازمها و هى واحد فى الجميع و إما بالوضع و المكان و هما لا يكونان عند عدم الجسميه و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشىء و عدمه واحدا و إما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولى واحده كما كانت قبل القسمه- فيكون حكم الشىء لو لم ينفصل منه شىء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره و حكمه مع غيره و حكمه وحده من كل جهه حكما واحدا.

و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسميه عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى و إن كان بامتزاجهما شيئا واحدا و هو أيضا ممتنع فى عديم المقدار.

فلم يبق من الشقوق إلا- كون إحداهما جزءا للأخرى و ليس جزءا محمولا- عليها- فيكون لا محاله جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.



**تفريع آخر**

يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست فى ذاتها إلا شيئاً جسمانياً و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانيه و إلا لكانت بحسب ماهيتها محتمله القوام من غير تجسم - فكل ما يحصل منها فى الذهن فهو وجه مابين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير و الفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوه معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوه لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالاً و يحكم عليه بحكم بتى فهو أمر معقول القوام بالفعل و ليس أمراً بالقوه و هكذا الحال فى نظائرها من الأمور الناقصه التحصل و الوجود كالعدد و الزمان و الحركه و الحرف و اللاتناهى و التناقض و أمثالها.

**تفريع آخر -**

لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير و الأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته - و فعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمه و التعدد و إلا لكان ما كان وجوده وجوداً وحدانياً - غير انقسامى مما يقبل وجوداً منقسماً فى ذاته قسمه بالقوه كالمقدار أو بالفعل كالعدد و هو مستحيل عند العقلاء و لهذا يحكم كل من له فطره مستقيمه باستحاله طريان الجسميه على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون ماده الجسميه و المقدار أمراً داخلاً تحت جنس التقدر و التجسم فلو تشكك تشككاً أنا ننقل الكلام إلى نفس ماده الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصوره - تكون متصله فيكون نفسها صوره الجسم لا مادته إذ لا نعى بحقيقه الجسم إلا جوهرها متصلًا بنفسه.

فبهذا يتم تلك الحقيقه بلا قصور فلا حاجه لها إلى جسميه أخرى غير ذاتها

يلحقها أو يكون جوهرًا عقليًا أو جوهرًا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته.

فهذا هو الباعث الكلي لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقًا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- و مرتبه وجودها من الصورة إذ ليست نسبه الصورة الجسميه إليها نسبه لازم خارج أو صورته مكمله لحق كل منهما إلى الشئ ء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى و جهه تحصلها و تمامها فوجودها عباره عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهيه الخارجيه لها و قصور كل شئ ء من توابع حقيقته المطلقه.

و قد مر أن الصورة فى غير المادة الأولى من المواد الثانيه من ذوات الطبائع الثانويه إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصوره بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه.

و لهذا يكون موضوعا و ماده أيضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورته أخرى نوعيه خارجيه يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبه إليه نسبه الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبه ذاته إلى هذا التحصل الثانوى و التنوع الأخرى نسبه النقص إلى التمام و القوه إلى الفعل يكون ماده.

و أما الهيولى الأولى فهى عاريه فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقه لها إلا بما انضم إليها من صورته الجسميه أولا ثم من صورته كماليه أخرى كما سيجى ء إثباتها

## فصل (٤) فى كئفه التلازم بىن الهىولى و الصوره لىظهر نحو وجود كل صوره بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها فى الوجود على هىولها

### أشاره

اعلم أنك لما علمت أن الصوره الجسميه لذاتها غير مستغنيه عن الهىولى و أن الهىولى أيضا مفتقره لذاتها إلى الصوره فعلمت أن بينهما علاقه ذاتيه ليست بمجرد اتفاق و كل شئین يكون العلاقه بينهما ذاتيه فلا- يخلو إما أن تكون تلك العلاقه علاقه التضاييف- أو علاقه العليه و المعلوليه أما الأولى فغير ثابتة بينهما لأن ذات كل واحده منهما غير معقوله بالقياس إلى الأخرى نظرا إلى ذاتيهما و إن كانت الهىوليه بحسب المفهوم- داخله تحت المضاف إذ لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هى قوه أو ذات قوه له أو استعداد أو ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشىء صوره لا يعقل إلا بالقياس إلى ما يتم و يكمل بها لكن الكلام فى نفس حقيقه كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما و إلا لم يحتج فى استلزام كل منهما للآخر إلى برهان لأن المتضاييفين يعقلان معا.

و أما الثانيه فهى و إن كانت فى بادى الأمر يحتمل قسمين أحدهما أن يكونا متكافئين و الآخر أن لا يكونا كذلك.

لكن الشق الأول و هو كون الشئین بحيث يكون كل منهما عله للآخر- يفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجه إلى كلفه الاستدلال و فرق بين كون الشئین بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثانى فاسد و الأول صحيح بشرط أن يكون معنى الاستلزام فى الثانى هو أن يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا.

ثم الشق الثانى أيضا يتصور قسمين أحدهما أن يكون كلاهما معلولى عله واحده.

و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلولا- لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبته فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما فى درجة المعلوليه أقرب إلى العله لا- على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما فى مقام لم يكن الثانيه بعد فى ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

ثم الأقرب المتوسط لا- يجوز أن يكون هى المادة لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا(١) له دائما من غير استعداد و أيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.

و هذا هو معنى التقدم العلى و المعدوم لا يكون عله للموجود و قد علمت أن الهيولى فى ذاتها قوه محضه.

## فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزئيه و ذلك لأن المادة أمر عدمى و كذا ما يشتمل عليها من حيث

١- لأن الموجد للشئ ء يجب أن يكون مجامعا معه و استعداد الشئ ء لا يجامع معه فلو كان المستعد للشئ ء موجدا له و جب أن يكون موجدا من غير استعداد إذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعا للمعلول فلم يكن موجدا هذا خلف و إذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعدا هذا خلف، إسماعيل رحمه الله

يشتمل عليها و أما الصورة فلأن تأثيرها فى شىء بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة فى فعلها فالأولى أن يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها إذ الإيجاد يتقوم بالوجود و التالى محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة عله قريبه لوجود الشىء و هو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها فى أنفسها مكافئه فى درجه الوجود من غير علاقته و تلازم بينها و إنما قيدنا الكلام بقولنا فى نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الأمور اللاحقه و الأوصاف الثابته فإن الأجسام المستقيمه الحركات- كالعنصرىات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محددًا لا- من حيث كونه جرما فلكيا و بذلك يثبت وجود أمر قدسى مفارق عن الأجسام و أعراضها بالكلية لتناهى الأجسام قدرا و عددا و استحاله التسلسل مطلقا فينتهى إلى موجود واجب بالذات غير جسم و لا جسمانى- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب و أيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى و صورته فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزءيه اللذين هما أقدم منه و هذا محال لأن المادة لا اختلاف لها فى ذاتها و قد مر سابقا أن الصورة الجسميه حقيقه متماثله الأفراد فى الوجود و العله يجب أن تكون مخالفه للمعلول فى درجه الوجود و نحوه و ليس كذلك هذا خلف.

### شك وإزالة-

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا فاسد من وجهين.

أما أولا- فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هى الصور الأولى فى المادة و الكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون عله فى وجود الصورة الثانيه و يكون للمادة القبول فقط.

و أما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفه بسبب الأحوال المكتسبه عن المواد فيكون العليه و المعلوليه بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين.

فذلك إن صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على أنا نقول كلاما مطلقا- إن ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه أن الصورة قوه جسمانيه فكما أن وجودها في نفسها لا يتحصل و لا يتشخص إلا بسبب ماده فكذا إيجادها لشيء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه شرط له فلنرجع إلى ما كنا بصدده.

فنقول إذا لم يكن الماده هي الواسطه في صدور صاحبها من العله فكانت الصورة هي الواسطه لصدور الماده و لا يمكن أيضا أن يكون واسطه مستقله أو آله مستقله إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت عله مطلقه كما عرفت و الفرق بين الآله و الواسطه أن الآله ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب و الواسطه معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد عله قريبه لأحدهما فذاك المعلول المطلق و الآخر عله بعينه.

ثم الصورة على ضربين صوره تفارق الماده إلى بدل عاقب و صوره لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت عله متوسطه للماده التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها الماده فيكون للصورة المستأنفه ماده أخرى مستأنفه أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه فيلزم أن يكون للماده ماده.

و هذا مستحيل لأن الكلام في الماده الأولى و لأنه يلزم أن يكون المفروض ماده صوره و لأننا نقل الكلام إلى ماده الماده و هكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعه (١) و لأن العله يجب أن تكون موجوده متشخصه قبل وجود المعلول و التشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهيه و لوازمها و إلا لانحصرت الماهيه في شخص

١- لأن تلك المواد الغير المتناهيه يجب أن يكون السابقه منها قابله لما هو لاحق منها- فمجموعها قابله للماده الأخيره التي كلامنا فيها و القابل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبه الغير المتناهيه مجتمع و هو التسلسل المحال، إسماعيل رحمه الله

واحد و ليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقه و كل صفة عارضه ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهة انفعاليه و الانفعال لا يكون إلا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجوده قبل ما تكون موجوده هذا محال.

فيجب أن يكون الصوره بنفسها جزءا من عله مستقله و شريكا لعله متشخصه في إفاده وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العله الموجه بواسطه صوره غير معينه لا- تفارق المادة إلا بورود صوره أخرى يفعل فعل ما عدت عن المادة في إقامتها بإفاده هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثله في التقويم و هو الواهب للصور الذى سنصف حاله من ذى قبل إن شاء الله.

و يلزم أن يكون جوهر روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسى

### تسجيل

لما كانت الواسطه فى التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أوليه بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصوره قد تقومت أولا- بالفعل من ذاتها أو من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصوره وجودها أقدم من وجود الهيولى- و الصوره الجسمانيه هى فعلية و تحصل للجسم و تمام له و قوه وجودها و جهه نقصها و إمكانها فى المادة و المادة بالقوه إنما تصير بالصوره بالفعل فيكون الوجود أولا- للصوره بما هى صوره و ثانيا للماده بما هى ماده و كونها ماده عين كونها ماده للصوره فى الوجود و إن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصوره بما هى هذه الصوره المعينه.

و أما الضرب الثانى من الصوره التى يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهى و إن كانت فى أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطه مطلقه أو آله مطلقه فى إقامه

لكن العقل الصحيح يحكم بنفى ذلك بالبرهان و ذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما فى الطبيعه النوعيه يحتاج إلى عله.

و أيضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق إلا بعوارض انفعاليه غير واجبه للزوم للطبيعه دائمه و إلا لما كان وجودها فى ماده بل كانت الصوره قائمه بنفسها كالصور العقليه الخارجيه و ليس كذلك فلو كانت عله مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعللها المقومه لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقه على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحاله.

ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصوره الجسميه متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعاليه متجدده الحصول غير منفكه عن التغير و الحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار و البقاء و إن كانت لها جهه جامعته متفقه الحصول فى تلك الخصوصيات لازمه التحقق للطبيعه دائمه ليس بحسبها الانفعال و الافتقار إلا الهيولى إلا أنها مبهمه غير منفكه عن تجدد الأمثال و لا خاليه عن توارده الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فى تحصلها فهو مفتقر إلى الماده و إن كان بالتبعيه فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر إليه فى تشخصه و التشخص متقدم على الإيجاد.

لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصوره سببا للهيولى و كانت الماده متقدمه إما عليها أو على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقه على نفسها بمرتبتين - هذا محال - و لأن الصوره الشخصيه لا تنفك عن التهاى و التشكل المخصوصين و هما من عوارض الماده إذ لو كانا من لوازم الطبيعه الجرميه لكانت الأجسام كلها فى



مرتبته واحده من التناهي و نحو واحد من الشكل و ليس كذلك.

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببه بالماده إما أن يكونا في درجه الصوره الجرميه الشخصيه أو سابقا عليها و السابق على السابق على الشئ ء سابق على ذلك الشئ ء و كذا السابق على ما مع الشئ ء سابق على المع فلو كانت الصوره سببا للهيولى لكانت الصوره سابقه على ما يسبقها إما بمرتبته أو بمرتبتيه فيلزم سبق الشئ ء على نفسه إما بثلاث مرتبه أو بمرتبتيه و كلاهما بين الاستحاله و استحاله التالى يستلزم استحاله المقدم.

فانكشف امتناع كون الصوره بأحد قسميها عله مستقلة أو واسطه و آله فبقى أن يكون شركه للعله الفاعليه و جزءا للعله التامه

### فصل (٥) فى تجويز كون المعلول مقارنا للعله

لما علمت أن الوجود أولا- للصوره بحسب الذات و ثانيا للماده و دريت أن العليه ليست مفادها إلا التقدم فى الوجود بحسب الذات و وجود الصوره على نحو الحلول فيكون وجودها فى الهيولى كوجود العله مع المعلول و المعيه بينهما لا- ينافى كون الصوره مفيده و الهيولى مستفيده بل كما أن العله إذا كانت عله بالفعل لزم عنها المعلول و أن يكون المعلول معها إذ المعيه فى الوجود غير المعيه فى فضيله الوجود و استقلاله و الأول لا يستلزم الثانى.

فكذلك الصوره إذا كانت صوره و موجوده يلزم عنها غيرها مقارنا لها و المفيد لوجود شئ ء منه ما يفيده و هو مباين و منه ما يفيده و هو ملاق و العقل لا ينقبض عن صحه القسمين و الوجود يصدقه فيهما و البرهان قائم على وجود هذين القسمين.

و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطه فى وجود الأعراض الحاله فيه بعد تقومه فى ذاته بالفعل

## فصل (٦) فى كيفية كون الشئ الواحد بالعموم عله شئى ء واحد بالعدد بوجه خاص

### إشارة

لما تبين و تحقق أن الصورة ليست مع الهيولى فى درجه واحده بل لها درجه من السبق لم يكن الهيولى فى تلك الدرجه.

و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما و لا عله فاعليه و أن هناك لا محاله شئى ء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه و هو جوهر نورى إلهى و فعل قدسى سبحانه لاستحاله كونه جوهرنا نفسانيا فضلا عن كونه صوره أو طبيعه جرميه لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صوره أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرميه بإذن رب الصور المجرده و يقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هى مطلقه دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى.

إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور كما مر و كيفية ذلك أنه إذا انقطعت صوره معينه- تلبست بها الهيولى أدامها و استبقاها بتعقيب صوره عاقبه فمن حيث إن اللاحقه تشارك السابقه فى أنها صوره ما تعاون المقيم القدسى على الإقامة و من حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقه فالصوره من وجه واسطه بين العله و معلولها فلا محاله تكون متقومه بالعله و متقدمه تقدا بالذات- فهى أقدم تحصلا و ثبوتا من الهيولى و هى فعل و قوه فعليتها فى الهيولى التى هى قوه محضه.

و لعلك تقول كيف يصح فى فتوى العقل كون طبيعه (١) مطلقه مبدأ لوجود

١- أقول الصورة الجسميه لكونها طبيعه نوعيه كما مر يكون وحدتها وحده إبهاميه زمانيه- و وحده شخصيه دهرية و يكون واسطه لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصيه الدهريه لا بحسب وحدتها الإبهاميه الزمانيه فإنها من هذه الجهه ليس لها وجود إلا بوجود الأشخاص التى تكون حادثه مسبوقة بالماده و المده فكيف يكون واسطه لوجود الماده فثبت أن واسطه الصورة للماده إنما يكون بحسب وجودها الدهرى و وحدتها من هذه الجهه وحده شخصيه عدديه فلا يلزم كون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد ففتن، إسماعيل رحمه الله

شخصى و وحده عموميه عله لوحده عدديه مع أن العله يجب أن يكون أشد تحصلا و أقوى تعينا من المعلول.

فيجاب عما ذكرت بوجهين - أحدهما ما أفاده الشيخ الرئيس و غيره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه- أن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحده عمومه بواحد بالعدد عله لواحد بالعدد و هاهنا كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقيقه الموجب الأصل هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت لا بعينه.

و ذلك لا يخرج عن الوحده العدديه بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير- من جهه حصول المناسبه بواسطته بين المفارق المحض الذى هو بالفعل من كل جهه و بين ما هو فى ذاته قوه محضه.

و بالجملة لما كانت طبيعه الصور الامتداديه عله بالذات للهيولى من غير أن يدخل فى سببيتها شىء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت العله التامه لها مؤتلفه الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصيه تامه التأثير باقيه الوجود و التشخص غير متكثره بتكثر أشخاص تلك الطبيعه المرسله إذ ليست الأفراد و لا شىء منها جزء العله فواحد بالعدد عله لما هو كذلك.

و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحاله استنادها إلى أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعينها نحو ناقص من التعين لأن تعينها قد حصل بمطلق

الصور لا بصوره خاصه فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنيه كالمعنى الجنسى إذا لاحظته العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

فالوحده الشخصيه التى للهولى ليست وحده شخصيه أبت فى ذاتها أن تكون مستنده لوحده نوعيه للصوره بل هذه إنما هى متعينه بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسى فليس لأن مرتبه تحصل الهولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصوره فى كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظه الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصيه كما مر.

و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهولى و الصوره إلى الأخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهولى سابقه الماهيه و الشخصيه - على شخصيه الصوره القائمه فيها لا محاله و أما تشخص الهولى فبنفس ذات الصوره المطلقه لا - بهويتها الشخصيه فالصور بماهيتها لا - بشخصيتها أقدم من شخصيه الهولى و ماهيتها جميعا و أما الصوره الشخصيه فهى إنما تفتقر إلى هولى متعينه تعينا مستفادا من الصوره لا من تعين الصوره فكن على بصيره

### بحث و تحصيل

لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهانى أن كل طبيعه نوعيه يحتمل أشخاصا كثيره فى العين فهى إنما تشخص بالماده فتشخص تلك الماده إن كانت بماده أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهايه و إن كان بالصوره فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصوره بالهولى غير معنى تشخص الهولى بالصوره و ذلك لأن معنى الأول أنها تشخص بالهولى من حيث هى قابله للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماه بالمشخصات فإن حقيقه الهولى هى القابليه و الاستعداد و ليست فاعله للتشخص.

و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فإنما تشخص بالماده أى يحتاج إلى قابل يقبل الشخصيه و القابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصيه من الأعراض المكتنفه للصوره كالوضع و الأين و متى و أمثالها المسماه بالمشخصات و أما معنى العكس أى تشخص الهيولى بالصوره المطلقه- فمن حيث هى فاعله و مفيده لتخصصها فلا يلزم الدور و لا التسلسل.

### بحث و تحصيل

و لقائل أن يقول إن تشخص كل من الماده و الصوره بذات الأخرى على أى وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى و انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود و ما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمه مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهيه- لا يتوقف على صيروره كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمه الأخيره غير قابله للمنع لكونها بديهيه.

و أما النقض بحال الماهيه و الوجود فغير وارد لأنهما ليسا فى الخارج أمرين متعددين منضم و منضم إليه بل اثنيتينهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمه الأولى [الأخرى] و هى أن الشىء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحه و الصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود و أما الشىء المطلق عن قيد الإطلاق و التقييد أى بلا ملاحظه شىء منهما لا بملاحظه عدم شىء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هى - بعين وجود أشخاصها.

فالحاصل أن الماهيه يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق و تقييد و يمكن أن يؤخذ

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح فهى المأخوذه بأحد الوجهين موجوده خارجا و ذهنا و بالآخر غير موجوده إلا ذهنا و اللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثانى - فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و اعلم أن هذين الجوابين المرضى و غير المرضى ذكر أحدهما المحقق الطوسى و ذكر الآخر الإمام الرازى و لعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع فى الخارج.

### تذنب-

كل واحد من المادة و الصورة و إن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر فى مرتبه الوجود و هكذا فى كل عله مقتضيه و معلولها و ذلك لأن إحداهما و هى العله إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فليس إذا رفع رفعت العله بل إذا رفع كانت العله مرفوعه قبل رفعه قبله بالذات.

فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك فإن رفع المعلول متأخر و رفع العله متقدم ذاتا- مع أنهما معا فى زمان واحد كحركتى اليد و المفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان فى الزمان و أما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما فى برهانى اللم و الإن.

و قد مر هذا فى مباحث العدم

## الفن الرابع فى إبتات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلى جوهريه صورها المنوعه و ما يلتصق بها و فيه فصول

### فصل (١) فى الإشاره إلى معناها

ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعیه معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفه و لهذا سميت صوره نوعیه أى منسوبه إلى النوع بالتقويم و التحصيل و ما يوجد فى كل نوع جسمى يخالف ما يوجد فى سائر الأنواع الجسمانيه و هى أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفه و مبادئ حركاتها و سكناتها الذاتيه فتسمى قوى و طبائع و تسمى أيضا كمالات لصيروره الجنس بها أنواعا مركبه.

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد فى كل جسم طبيعى من الأجسام لأحد أن يأخذ بيان جوهريه ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه

### فصل (٢) فى إثباتها من جهه مبدئيتها للحركات و الآثار

#### [الاستدلال على ذلك]

لا ريب فى أن المقتضى للآثار المختلفه المختصه كل منها بقسم من أقسام

الأجسام لا- بد و أن يكون أمورا مختلفه غير خارجه عن ذاته لأننا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفه كقبول الانفكاك و الالتيام بسهولة كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصريات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكيفيه اللازمه له أو المجهول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور فى حقه.

و نعلم بالضروره أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته.

فتلك المبادئ لا- يمكن أن تكون هى الجسميه المتفقه و إلا لانفقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابله محضه و الكلام فى المقتضى و لأنها واحده فى العنصريات- فيعود مثل المحذور المذكور فى مبدئيه الجسميه المشتركه و هو اتفاق الآثار فى أجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوى نسبه إلى جميع الأجسام و لا يجوز استنادها أيضا إلى البارى ابتداء بلا وسط لأن نسبه البارى إلى الأشياء نسبه واحده- و الأشرف منها ماهيه و إنيه أقدم منه تعالى صدورا و فيضانا.

و هذا لا ينافى القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل أخذ الحكمه و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصه- لا بد فى حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصوره النوعيه.

نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعيه بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسه بل المحسوسه أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادته بلا داع و حكمه إذ مع تمكين هذه الإراده الجزافيه ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمل فى المقدمات و النظر فى العلوم النظرية و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق



فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما و العقيم منتجا و يرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحه و أخلاق و عادات سيئه من حب الجاه و التفوق على الأقران و سائر أمراض نفسانيه استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و إنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسده أخذوها من معلمهم تقليدا و تلقفا من غير بصيره فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعتريهم من تلك الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحقه و الحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين شرهم و ضرهم في الدين.

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المعطله في دوره الإسلاميه بإزاء ما في دوره الأقدمين من السوفسطائيه كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض و انطمست العلوم القدسيه-

### و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه

#### الوجه الأول

لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصه أعراضا مخصصه إذ كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صوره جوهرية فإن الميل القسرى و غير القسرى مبدأ ما للحركه و ليس بصوره جوهرية و الحراره في الحديد الحاميه مبدأ الحرق لجسم و الحركه في بعض المواضع سبب للحراره و ليست بصوره جوهرية و هكذا في مواضع كثيره صارت الأعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتوه صورا من هذا القبيل.

لا يقال ليست هذه الأعراض مبادئ للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها.

لأننا نقول مثل هذا فيما سميتوه صورا و مما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس- قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعه لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات و الأعراض

الحاصله فى مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات و الكيفيات - كالحراره و البروده فى النار و الماء حيث قال و ذلك لأن مصدر الفعل الجسماني - قوامه و وجوده بالجسم و لا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركته وضع بينه و بين ما يصدر عنه.

فإذا كانت القوى المنطبعة فى الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطه أجسامها و الطبيعه قوه جسمانيه فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطه جسمها و الفعل الذى واسطه جسمها شرط فى إتمامه إنما يصح فى أشياء خارجه عن الجسم لا فى نفس الجسم و كيف يصح فعلها فى الجسم و شرط كونها فاعله كون جسمها واسطه و لا يمكن أن يكون الجسم واسطه بين الطبيعه التى فيه و بين ذاته فإذن فعلها فى أجسامها محال قطعاً.

بل معنى قولنا إن الطبيعه هى مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة و الحراره و البروده مثلاً- غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعه إنما تستعد بحدوث الطبيعه لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته- فكما أن الطبيعه فاضت على الجسم بعد استعداد خاص و تهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعه فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعه فى الأجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعه سبب لذلك أو مبدأ لذاك.

و هكذا فى غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات و الصفات متقدما وجوده على وجود البعض و وجوده شرطاً لوجود المتأخر أعنى أن المادة القابله لذلك البعض - إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذى هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر و كذلك نسبه النفس إلى قواها و صفاتها نسبه الطبيعه إلى ما قلناه انتهى.

و هو صريح فى أن هذه الأمور معدات للآثار و ليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحراره فى النار و البروده فى الماء و الجموده فى الأرض ليس أمراً مقارناً لتلك

الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البروده التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء و كذلك في سائر الآثار كالإحاله إلى شبيه جوهر المغتذى و الإنماء و التوليد و التصوير و غير ذلك.

فما يسمونها صورا لم يثبت إلا كونها من الشرائط و المعدات التي لا ينافى العرضيه كالميل و الحرارة و البروده و أمثالها.

و أيضا القوى كالغاذيه و الناميه و المصوره أعراض مع أنهم يسمونها فعاله و عند المشاءين ينسبون إليها أفعالا كإفاده الصور و غيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القويه عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضيه.

و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التي] تكون مبادئ الآثار المختلفه في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادئ أسبابا فاعليه بل يكفي كونها عللا معده فإن الآثار المختلفه لا بد لها من مخصصات مختلفه فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام و مبادئ فصولها الذاتيه حتى يكون الأجسام بها مختلفه الحقائق فتكون جواهر لا محاله إذ مقوم الجوهر عندهم و إن كانت أعراضا فتكون كالأثار الخارجيه فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهايه أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومه منوعه ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعا مختلفه و الأولان مستحيلان فتعين الثالث و هو المطلوب.

و أما ما وقع منهم من نسبه الفعل و الإفاده إلى بعض القوى و الكيفيات و قولهم بأنها فعاله فمن باب المسامحه بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبرى الذات عن علاقته المواد و هم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعه - من باب الحركات و الانفعالات و أما غير ذلك فهي واسطه و الواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفى إلا على الناقصين في الحكمه كالأطباء و الدهريين و المنجمين و من يحذو حذوهم.

## الوجه الثانى

أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصيه ببعض الأجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفه.

و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام و هيولياتها استعدادات مختلفه- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفه كما يصدر عنه الكمالات المختلفه الفائضه عليها.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها فى الجسميه المشتركه لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حاله خاصه أو ما شئت فسمه من خصوصيه بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوه أمر عدمى منشؤه صفه خاصه متقرره فى ذات المستعد- فتلك الصفه لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسميه مخصوصه.

و إنما الكلام فى خصوصيه ذلك الجسم فلو كانت الخصوصيه أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الأمر أو يدور- فلا بد أن يكون الخصوصيه بالأخره أمرا داخلا فى ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له.

فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها و آثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصه يكون هى أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فيعود الكلام فى أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصه به بعد اتفاقها فى الجسميه.

و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسميه المطلقه نوعا خاصا و هوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصه و لغفله أكثر الناس عن هذا السر الحكيمى يتشوش عليهم الأمر فى كثير من المواضع حتى إنهم يتحIRON

فى فصول الأنواع المركبه بل البسيطه و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصه الحيوان- التى فى الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصه الحيوان التى فى الفرس و لا- يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامه للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخره مرتبتها عن مرتبه هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللميه فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصه من جنسه يطلبها فيهما.

### الوجه الثالث-

أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفه بها يختلف نسبه إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصه و لبعضها آثارا مخصوصه أخرى من غير حاجه إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا.

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحدو حدوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاديمون و هرمس و غيرهم من أعظم حكماء الفرس و ملوك الحكمه المشرقيه و أساطين الفلسفه و الخسروانيه حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهى صاحب الإشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقاومات- و ككتابه المسمى بحكمه الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركباتها ربا فى عالم القدس و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عنايه به و هو الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام الناميه لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفه فى النبات- عن قوه بسيطه عديمه الشعور و فينا عن نفوسنا و إلا لكان لنا شعور بها.

و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبه فى ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجه تلك الريشه من غير أن يستند إلى سبب كلى و قانون مضبوط و مدبر عقلى و رب نوع حافظ بل هؤلاء الأعظم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبه العجيبه و النسب المزاجيه و

غيرها ظلال لإشراقات معنويه فى تلك الأرباب النوريه كما أن الهيئه البسيطه لنوع كرائحه المسك مثلا ظل لهيئه نوريه فى رب طلسم نوعه.

قالوا و انجذاب الدهن إلى النار فى المصباح لما تبين أنه ليس لضروره عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه و لا لقوه جذابه فى النار بالخاصيه فهو أيضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها و لغيرها.

و هو الذى سماه الفرس ارديهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغه فى إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاذيمون و إن لم يذكروا الحجه على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهده الحقه المتكرره المبتنيه على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرسادهم الروحانيه و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسيه بآلاتهم الأرضيه- حتى إن أرسطو عول على أرساد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدوده من أصحاب الأرساد الجسمانيه فى الأمور الفلكيه حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئه و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمه و التأله فى أمور شاهدوها بأرسادهم العقليه بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيره و هيئتها و نسبها النوريه.

و هى بمنزله أفلا-ك نوريه هذه الأفلا-ك ظلال لأنوارها و هيئتها الوضعيه و غيرها ظلال لهيئتها العقليه و نسبها النوريه كما أشرنا إليه فيما مر.

و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهى للمشاءين دليل على حصر العقول فى عشره أو خمسين و بالجمله فى السلسله الطويله أى العليه و المعلوليه و لا- يلزم أن يأخذ الأفلا-ك فى الترتيب حيث يأخذ العقول فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى و يحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقه أخرى عرضيه كالفروع لتلك الأصول الأعلين يحصل من الفروع الأجسام الفلكيه و العنصريه من البسائط و المركبات

الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن و ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

قالوا و ليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد و أن يتألم بتألم أبدانها و صاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقه ببدن واحد و لصاحب النوع علاقه و عنايه بجميع الأبدان لنوعه و النفس يحصل منها و من البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد و رب الطلسم ليس كذا.

ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقره إلى الاستكمال بالجسم و علاقه الأجسام إنما هى لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقه و من له رتبه الإيداع لجسم لا يقهره علاقه ذلك الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبديئه الواجب بالذات فالعلاقه الجسمانيه نقص له- و الذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقه عرضيه ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

و الجواب أنا و إن نساعدكم فى إثبات هذه الصور العقليه المفيضة لهذه الأنواع الجسميه كما مر من كلامنا فى مباحث الماهيه و قد ذبنا عن إثبات المثل النوريه الأفلاطونيه- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه.

إلا أنا نعلم مع ذلك ضروره أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التى قبلنا أو من المفارق بواسطه مبدأ قريب مقارن بها مباشر لحرركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار و الترطيب من الهواء و التبريد من الماء و التجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الأجسام إلا الهيولى و الصوره الجرميه لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف و الشيخ الإلهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصريف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشره أى الفاعليه القريبه لحرركاتها بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعله الغائيه المشوقه للعله الفاعليه كنفس المعلم التى يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها و تشبها بها.

و بهذا الأصل حكموا بأن حرركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقليه هى

غايات لحركاتها الشوقيه لا- بد لها من محرركات جسمانيه هي قوى و طبائع مزاوله لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لئلا يفقد المناسبه بين المفيض و المفاض بالكلية و ليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض و الجسماني المحض.

لا بد أيضا في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة و تفعل في الأجسام الماديه و ما هي إلا القوى الانطباعيه أو النفوس النباتيه أو الحيوانيه و على الجميع يطلق الصوره النوعيه مع ما لها من التفاوت

### فصل (٣) في إثبات الصور الطبيعيه من منهج آخر و هو كونها مقومه للماده

#### اشاره

بيانه أنا نعلم بالضروره أن في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهولي و الجسميه- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو إما أن يكون عرضا أو جوهر- و الأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورته كما مر إذ كما لا يتصور وجود الماده معرى عن الجسميه كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم.

فإننا لا نقدر أن نتصور جسما لا يكون فلكا و لا عنصرا و لا حيوانا و لا شجرا- فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص و المقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص و السبب أولى بالجوهريه من المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهر قطعا.

فهو إما حال في الماده أو محل لها و الثاني باطل بالوجدان و لانقلابه إلى غيره كما في العناصر مع بقاء الماده في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا- و الجوهر الحال يكون صورته و هو المطلوب و الا-عراض عليه من قبل الرواقين من وجوه من الأبحاث



## البحث الأول

أن الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة إلى المخصصات التي سميتوها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهية و إنه حتى ينازع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في أصلها طويل غير منجح لأن استحاله الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل إليها في التقوم الوجودي أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما و شكل ما و تحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها و لا يخلو عن وحده و كثره و التزمت بعرضيتها.

و ليس لقائل أن يقول إنها يصح بدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهولي مع بقائها بعينها و ما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة إلى الصورة [لا- يثبت] إلا- مجرد أنه لا- يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورها بعينها بل عنها و عن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل- و بدله و مقدار و بدله و كذا غيرهما.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعه النوعيه كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع و هو أتم تحصيلاً أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلاً.

فكما سميت مخصصات الجنس صوراً فهلا سميت مخصصات النوع صوراً إذ لا يصح تفرده دونها.

## و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئلة و الأجوبه

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصره للقائلين بعرضيه الصور لا بأس بأن نذكرها أولاً حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

قال س مخصصات الأنواع تابعه للمتخصص الذى هو النوع مع أن التخصيص بها- ج فيلزمكم فى صور الأجسام مثله- فنقول هى تابعه للماهيه الجسميه و تخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الأنواع.

س الماهيه النوعيه فى نفسها تامه.

ج فكذا يقال فى الجسميه فإن استدلتتم على عدم تماميه الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصه.

س لو فرض الإنسان نوعه منحصرًا فى شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقه محصوره فى شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم (١) من أن يكون فى مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمى لا بد له أيضا ضروره من كونه على وضع و جهه و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا- يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففى انحصار الأجسام فى جسم واحد و كذا الكلام فى نوع كالإنسان و الشجر.

س لا- مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد و إن كان يمنعه مانع فهو خارجى.

١- يعنى أنه لو قيل فى بيان استلزام الجسم للمكان و الوضع إن كون الجسم وحده بلا مكان و وضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذى هو حصر الأجسام فى جسم واحد و هذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان و وضع كذلك هو لازم- لكون النوع كالإنسان و الشجر مثلا وحده بلا مكان و وضع إذ لو كان الإنسان مثلا وحده بلا مكان و وضع لزم انحصار الأجسام فى واحد و هو الإنسان المذكور فتأمل فإن فيه ما فيه، إسماعيل رحمه الله

ج هكذا يقال فى الجسم بعينه بما هو جسم.

س الأمور المخصصه للنوع يعرض عن أسباب خارجه و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقه النوع.

ج ما فرضتموه صوراً أيضاً يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجه فإن الهيولى لا يقتضى أن يكون ما فرضتموه صوراً مائيه أو هوائيه بل يلحقها بعض هذه الصور لأمر خارجه و هى ليست بمقومه لحقيقه حاملها.

س هى مقومه لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام فى أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التى سميتها صوراً مقومه لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له فى التقويم فليس لكم أن تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولاً للتمييز - ما لم يثبتوا أن المميز فصلى أو خارجى إلى هاهنا كلامه.

### مخلص عرشى

إن التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم أصل يبنى عليه الجواب و هو أن لواحق المادة على ضربين منها ما هى كمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعه مثل صيروره الجسم الطبيعى نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً فصوره النباتيه مما يستكمل بها الطبيعه الجسميه الأرضيه صائره بها نوعاً خاصاً يترتب عليها آثار مخصوصه غير ما ترتب على الجسميه العامه من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها.

و كذا صوره الحيوانيه كالنفس الدراكه الحراكه كمال أتم و أفضل من القوه النباتيه يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداده الأقرب و استكماله جسماً نامياً أمراً خاصاً أكمل و أشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

عموما من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسه و غيرها و على الأجسام النباتيه خصوصا من النمو و التغذى و التوليد و هى اللواحق الحيوانيه من المشى و الشهوه و الغضب و الأكل و الجماع و غيرها.

و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامه و الخاصه مع لواحق مخصوصه يختص به لا يوجد فى غيره- و الضرب الآخر منهما ما هى لواحق غير كماليه لا يصلح أن يكون غايات أخيره و لا- متوسطه للطبيعه بل يكاد أن يكون من اللوازم الضروريه للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحيز الخاص.

فإن مجرد الجسميه مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثيرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحيوان.

فالضرب الأول عندنا و عند المعترين من المشاءين هى المسماه بالصور النوعيه- و الطبائع الجسميه.

و الضرب الثانى هى العوارض الخارجيه و الأولى لكونها متقدمه فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و محصله للأنواع التى يخصها هى يكون لا محاله جواهر لأن عله تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها يكون جوهر لا محاله- و أما الثانيه فلأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافيه يكون أعراضا لكون محالها غير متحصله القوام بها فتدبر

### قاعده عرشيه-

إذا تركيب أمر تركيبا طبيعيا له وحده طبيعيه من أمرين- أحدهما متيقن الجوهرية و الآخر مشكوك فيه الجوهرية و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر فى درجه وجوده و مرتبه فضيلته فى المعنى و الحقيقه

بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يتراءى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته.

فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم إليه أولى من نسبة التقويم والمعلوليه والتأخر بالقياس إلى قرينه ولقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا- بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلوليه- بين جزأيه وإلا لم يكن نوعا ولا صنفا إلا بمجرد التعامل الوهمي وإن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهري ورتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما ماده له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهر غير محتاج إليه وذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وائتلاف ما طبعى أو غيره وإن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذا

#### فصل (٤) فى إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

##### إشارة

و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصلة.

تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشئ ء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشئ ء الجوهري بما هو يكون جوهر لا عرضا وإلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.

و البحث عليه نيابه عن القدماء الذاهيين إلى عرضيه كل ما يحل فى غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئه

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.

ثم إذا حصلت فيه الهيئه السيفيه فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض (١) كالشكل و الحده و غيرهما و هكذا الطين إذا جعل لبنات و بنى منها بيت لا- يجاب بأنه طين بل بأنه بيت و لم يحدث فيه إلا اجتماع و هيئات و هي أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا.

و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطره و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرًا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذى اتخذ من القطن إلا قطنًا أحدثت فيه هيئات بالقتل و النسخ فإذا سئل بعد صيرورته ثوبًا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب و على هذا القياس أمثاله و نظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرًا أو عرضًا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

### بحث آخر -

ثم إن الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر و العرض و فى خاصيه كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط فى كون محل العرض متقومًا بنفسه و محل الجوهر متقومًا بما حل فيه و لزوم كون ما حل فى الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضًا و ما حل فى المحل الذى يتقوم به صورته و جوهرًا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهيه بخلاف ما ذكر هاهنا.

فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقه المحل و كيف يكون الشئ ء جزء

١- لا- يخفى أن الأعراض من الآثار المترتبه على الصوره يترتب على السيف ما يترتب على الحديد و زياده فلا بد فى هذه الزياده من مبدل كمالى فتبدل الأعراض كاشف عن تبدل أمر جوهر فلماذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

ما يحله و المعقول من ماهيه المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا- الحقيقه فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم و البحث في حاجه المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهيه المحل ناقصه الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا و تعديلا.

هذا ما للذباب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعيه- من المشاءين فى هذا الموقف و لتؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر فى هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا و بحثا و جوابا.

و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعه المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثيه.

ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لا نستحيى من قول الحق و إن كان فيه حيد عن المشهور

### فصل (٥) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعيه و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهيه النار ليست مجرد الجسميه بل ماهيتها مركبه من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقه النار و هكذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الدواب و غيرها و للخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشئ الذى باعتبار جهه واحده جوهر جوهر.

و الأول هو المسلم و الثانى غير مسلم فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحده جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورته و الماء ليس من جميع وجوهه جوهرًا بل هو مجموع جوهر و عرض و حمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الأبيض المذكور و على الحار المذكور.

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه و لا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم - بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر و عرض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر - مصادره على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها و المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشئ المتقدم بالطبع على ذلك الشئ .

و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاءه - و لا يعقل أجزاءه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجة أن شيئاً من أجزائه جوهر.

و في الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا - بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر و عرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر و إنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهرية آحاد الأجزاء.

فقد أثبت في هذه الحجة الشئ بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن الأقدمين ذكرناه بعبارة إذ لم أجد فائده في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأديه المعنى بأي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه



## فصل (٦) فى دفع المناقضة التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

### إشارة

اعلم أولاً- أن من الأمور المتقررة فى مدارك المحققين أنه لا- يجوز أن يتحصل حقيقه نوعيه لها وحده طبيعیه لا- صناعیه كالبسائط الأسطقسيه و المركبات الطبيعیه التى فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التى حصلت من تغيرات المادة و تطوراتها بعلة و قوى ذاتيه من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحده فى جميع التقسيمات معتبره فالمقوله الواحده إما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك و أما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرًا و لا كما و كذا المركب من الجوهر و الكيف ليس أمرا واحدا بل اثنين جوهرًا و كيفًا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له عله مقتضيه و عله غائيه سوى عله هذا و عله ذاك و غايه هذا و غايه ذاك لا- بمجرد تسميه أو اعتبار كما أن المركبات الصناعيه لها وجودات صناعيه و وحدات اجتماعيه و فواعل تعمليه- و غايات تصنيه لأعراض عرضيه اعتباريه.

ولهذا حكموا بأن المشتقات و ما فى حكمها كالأبيض و الأسود و الرومى و الزنجى أشياء لا حظ لها من الوجود بالذات إنما الوجود فى نفسه فى كل منها اثنان- جسم و كيفيه أو جسم و إضافة إلى شىء لأن الملتئم من ذات ما جوهرية و عرض ما لم يكن مجموعهما من مقوله أخرى و لا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله و امتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقه واحد مندرجه تحت مقولتين و ما فوقهما بالذات.

اللهم إلا- بالعرض فإن الإنسان و إن صدق عليه حيوان و أبيض و طويل و قائم- و غيرها إلا أن مقوم وجوده من جمله هذه المعانى معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقوله الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقوله أخرى إلا لأمر عارض فيكون قول

الكم عليه لأجل الطول الذى عرض له قولاً بالعرض.

فكذا قول الكيف عليه لأجل عروض البياض له و هكذا فى جميع المقولات - فهو و إن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذى دخل فى قوام ماهيته الوجدانية و هو الجوهر و غيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هى هى و إنما صدقها عليه صدق عرضى لامتناع دخول مقولتين مختلفتين فى قوام شىء له وجود فطرى و وحده طبيعى.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم النارى و الهوائى و الحجرى و النباتى و الحيوانى و غير ذلك لكل منها حقيقه متحصلة لها وحده طبيعى من غير اعتبار و تعمل - و هى غير حاله فى موضوع فيكون جوهرها واحدا غير بسيط الحقيقه لأنها متقومه من جسميه مشتركه فيه جميع الأجسام و من أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسميه المشتركه تحت مقوله واحده هى الجوهر بل يكون هو فى نفسه مندرجا تحت مقوله أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعى و اتحاد نوعى بل مجرد اجتماع.

و مثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر و لا نوعا من الكيف و لا من إحدى المقولات العشر إذ لم يكن له حقيقه وجدانية له وجود فائض عليه من الحق و يكون كالحجر الموضوع بجانب الإنسان و الواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى.

فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعيه و كذا الماء و الأرض و الفلك و الشجر و الحيوان بل يجب أن يكون نسبه الصورة إلى الجسم بمعنى الماده كنسبه الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبه إليه - نسبه الكمال إلى النقص فكما أن ماهيه المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.

و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم و كمال الشىء ينبغى أن يكون من جنسه

لا خارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغى أن يكون محصلا لجوهريته و يكون أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له.  
و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لأن تلك المخصصات إنما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم.

كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان في الماهيات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين و الأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال في أحد المنهجين أن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده في أى موضع كان على سبيل العموم و الكليه حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة من جنس و فصل - يكون كلاهما عرضيين كاللونيه و قبض البصر.

فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر و إذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرًا بل غرضه أن كل ماهية نوعيه لها وحده طبيعیه و مع ذلك تكون واقعه تحت مقوله الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصه.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومه له أو غير مقومه له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محاله و إن لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت أنه صفة قائمه بمحل.

فهذا يعلم أن صفة الناریه أى كونها بحيث تكون محرقه داخله في قوام الجسم النارى و صفة الأبيضية ليست داخله في قوام الجسم الأبيض.

لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا أخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض و معروض لا يكون البياض داخلا فيه و لا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف و البياض بحسب هذا الأخذ ذاتي داخل نسبتته

نسبه الفصل.

بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته و لا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض و ما يجرى مجراه عنه و أما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي بأنواع طبيعيه و كلامنا فى الأنواع الطبيعيه الواقعه- تحت مقوله الجوهر بالذات.

نعم الحديد ماهيه طبيعيه و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو و لا شبهه لأحد فى أن نوعيه كل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الياقوت و الإنسان و الفرس نوعيه طبيعيه لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغايه الخارجان عن عالم العمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهيه و هما داخلتان فى ذاته تلبست إحداهما بالأخرى فى الوجود من غير وضع واضح و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتيه مأخوذه من أمور خاصه طبيعيه فهى المسماه بالصور.

فالصور الطبيعيه جواهر فإذا كان فى حقائق الأجسام فصول ذاتيه مختلفه هى الصور النوعيه باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شىء يجب أن يستند الآثار المختلفه المختصه بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد و إن كان لكل نوع من الأجسام مدبر عقلى ذو عنايه من ملائكه الله الروحانيين يقوم بكلاءه هذا النوع بإذن مبدع الكل و أمره جلت عظمته.

و إذا كان لها تقويم الماده و تحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد فى المواد- بل يفيدها مفيد من خارج فإن الاستعدادات و اللا استعدادات ليست بأمر محصله فى الخارج يتقوم بها أنواع بل هى توابع لأمر محصله يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوه و القبول.

و منشأ اختلاف تلك الصور فى الحقائق يرجع إلى اختلاف مبادئها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمه كما علمت بحسب الذات على الهيوليات و اختلافها و اختلاف استعداداتها إنما يصحح اختلاف التشخيصات- و أنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

و الحق أن مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعليه يتكثر بها أنواع الحقائق المحصله و المواد و الحركات و الأزمته و الاستعدادات جهات قابليه يتكثر بها أشخاص تلك الحقائق و أنحاء حصولاتها و أعداد تعييناتها كما ذهب إليه كافة الموحدين من العرفاء و المحققين من الحكماء هذا.

و أما معنى قول المثبتين للصور إن جزء الجوهر جوهر فهو أن ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطره أنه جوهر فجزؤه لا محاله يكون جوهرًا لأنه أقدم وجودًا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع و العلم بكون الشئ جوهرًا أى بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور أجزائه.

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الأجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا أبعاد ثلاثه حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صورته هما جوهران أو أحدهما جوهر و الآخر عرض.

فقول المعترض إن العلم بجوهرية الشئ لا يحصل إلا- بعد العلم بجوهرية كل جزء من أجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر إنما يكون جوهرًا إذا كان ذلك الجوهر جوهرًا من جميع الوجوه لا محصل له فإن جوهرية الشئ لا يكون بوجه دون وجه لأن الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصله فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشئ لا ينفك عنه أصلا فى اعتبار من الاعتبار و حيثه من الحثيات فالجوهر جوهر بأى حيثه أخذت معه و على أى وجه كان.

و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتى و حملة على الحار و الأبيض حمل عرضى لأنهما بالذات من أفراد مقوله

الكيف و مجموع المعروض و العارض ليس أمرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقوله بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقوله أخرى كما مر ذكره.

و الكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً و كل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على أى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الأوصاف الزائده على ذاته و جزء الجوهر أى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن يكون جوهرها و إلا فيلزم أن يكون المركب المعلول مستغنى القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علتة و أقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إليه و العلة يجب أن يكون أقوى و أوكد وجودا من معلولها هذا خلف.

و أما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الآخر الجوهرى فهو أيضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحده الطبيعیه فى الأنواع المحصله و اشتبه عليه حال التركيب التآحدى الذى بين الماده و الصورة بحسب فعل الطبيعه بالتركيب التآلفى الذى بين الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعه.

و ذلك لأن أحد الجزئين إذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعيه فلا يفتقر فى وجوده إلى ما يضمه و ما يضمه إنما يضمه بعد مرتبه وجوده فلا يحصل منه و مما يضمه فى مرتبه أخيره ذاتا واحده مندرجه تحت مقوله الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحده لا تكون متقدمه و متأخره معا.

كيف و لو كان المجموع جوهرها واحدا له ذات واحده غير ذات هذا الجوهر- و هذا العرض و له جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على أن ذاته غير ذات كل منهما- فعند حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و إنما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال و إن لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزءا كان ذلك الغير أم خارجا و ذلك قوام العلة يجب أن يكون أقوى و أتم و

العرض مطلقاً أضعف قواماً من أى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين و قد مر فساد

### تحصيل عرشى

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهيه ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعيه هى محض الوجودات الخاصه للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدته الماهيه فى المركبات العينيه مع الصور الخارجيه و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر و إن كان مقوماً للأنواع المركبه الجوهريه لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذه عنها تلك الفصول فالصور الطبيعيه ليست ماهيه جوهريه لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهريه فلا- يكون إعراضاً بل هى أعلى ذاتاً من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجيه- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه فى أوائل هذا الكتاب أنها هى الوجودات العينيه المحصله التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصله و متميزه كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطه و المركبه- حيث إنه متميز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا- بأمر يلحقه- و تمايز الماهيات و تفاضلها تابعه لتمايز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجه الوجودات الصوريه إلى الهيولى فهى ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى الماده ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماه عند القوم بالعوارض المشخصه من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هى من علامات التشخيصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجوديه

الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجد كل منهما باعتبار فانظر

## فصل (٧) فى أن تقويم الصوره الطبيعیه للجسمیه ليس على سبيل البدل

### إشارة

لما كانت الصوره الجرمیه تبدل بتبدل الصوره لما علمت أن نسبتها إلى الجسمیه- نسبة الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

و لما صرح الشيخ أيضا فى التعليقات و غيرها بأن كل صوره تحدث من الصوره الطبيعیه يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر.

فلا- ينبغى لأحد أن يقول إن الصور الطبيعیه تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهیولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعیه كالهیولى بالقياس إلى الصور الامتدادیه فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثه و إذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعیه بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صوره طبيعیه جسم آخر فليس الجسم كالهیولى التى يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفه يقومها على سبيل البدل.

و السر فى هذا أن كل حال عرضا كان أو صوره يحتاج فى لوازم تشخصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل فى تشخصه كذلك يفتقر إليه فى نوعيته لأن حقيقته ناعتيه فالموضوع يقوم حقيقه العرض كما يقوم شخصيتها و الصوره بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو الماده حيث كانت الجسمیه نوعا واحدا محفوظه الحقيقه فى حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفه صغرا و كبرا.

فالهیولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعيه الصوره الاتصاليه فهى بنوعيتها تقوم الهیولى و تشخصاتها متقومه بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعیه



المتخالفه الأنواع فإن كل صورته طبيعياً إذا كانت بنوعيتها مقومه للجسم- فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعيه صورته أخرى زالت الجسميه أيضاً إلى جسميه أخرى ولأن الهيولى لما كانت أمراً بالقوه مبهمه الذات والحقيقه يكفى فى تشخيصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهيه نوعيه تفتقر فى تشخيصها إلى صورته مخصوصه فزوال الصوره المخصوصه يوجب زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصوره ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور.

### تفريع

و من هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات فقد عدم الجسم- الذى كان موجوداً مع الصوره النباتيه أو الحيوانيه و حدث جسم آخر بخلاف الهيولى الأولى فإنها مستمره.

و هذا أيضاً موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور و عرضيتها و كذا ما مر فى مباحث الماهيات من أن الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد فى المركبات كما فى البسائط و عند أتباع الإشراقيين جعل كل واحد منهما غير جعل الآخر و التزموا ذلك.

مع أنهما من الأجزاء المحموله و الحمل عبارته عن الاتحاد فى الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أى النامى و بقى فيه الجنس و هو الجسم- و كذا فى الحيوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر

## فصل (٨) فى أن مرتبه وجود الصوره الطبيعیه متقدمه على مرتبه وجود الصوره الجسمیه

### إشاره

قد مضى من الأ-صول ما يستفاد منه هذا المقصد إلا- أنا نبينه تبيننا آخر فنقول- إنه من المحال أن يكون الجسم المؤلف من الهيولى و البعد المنبسط فى الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص و شكل خاص و مكان خاص- و على امتناع لقبول الخرق و الالتيام أو عدم امتناع لهما.

أما على نهج السهوله أو الصعوبه لأن مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى أنه ليس يوجد فيه إلا الهيولى و الصوره الامتداديه هو مكان مطلق و شكل عام جنسى و مقدار كذلك- و بالجمله مقتضاه من كل صفه أمر عام لا وجود له إلا فى الذهن إذ وجوده كذلك لا- يكون إلا- فى العقل كما علمت إذ ما لا- ينفك وجوده عن خصوصيات أو صاف متخالفه بالنوع و ما يقتضيها من الصور المتخالفه الحقيقه فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصه بإحدى هذه الصفات و لا سابقا عليها و إن لم يكن سبعا زمانيا بل يكون سبعا ما بالطبع و ما يضاويه إلا فى العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدى الخصوصيات لا مجردا عنها و لا متقدما عليها أصلا.

فمحال أن يكون الصوره الطبيعیه متأخره عن الجسميه و لا أن تكونا متكافئتين- من غير تقدم و تأخر لإحداهما على الأخرى إذ يلزم منه أن يقوم الهيولى الصوره الجسميه- على انفرادها و الصوره الطبيعیه على انفرادها.

و هذا من المستحيلات لأن ماده الواحد البسيطه لا يجوز أن يقومها صورتان- لأن فى تقويم إحداهما إياها غنى عن تقويم الأخرى إذا كانتا فى درجه واحده كما يستحيل أن يقوم معنى واحد جنسى فصلان منطقيان و ليس الحال فى الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه.

فيجب أن يتقوم الصورة الامتدادية أولاً بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسميه نوعاً خاصاً ثم يقوم المادة و الجسم الذى يقومه الصورة الطبيعية تقويماً في الوجود- غير الجسم الذى يتركب منهما و هو الذى يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و الماهية.

و قد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة و غير الجسم بمعنى الجنس إذ هو متأحد من هذه الأمور الثلاثة الهولى و الصورتين تأحداً بالفعل لا- بفرض فافرض كتأحد الجسم بالزنجى أو الأبيض فإن اتحاد الهولى بالصورتين فى المصوره ليس كاتحاد الجسم بالحراره فى الحار و كاتحاد الإنسان بالكتابه فى الكاتب فإن لكل منهما قواماً بالفعل مجرداً عن الحراره و الكتابه بخلاف حال الهولى مع الصوره.

و لهذا يكون الاتحاد هاهنا بالذات و هناك بالعرض و هذا الاتحاد يجعل الأمر الجيسى أمراً نوعياً فهو اتحاد نوعى و اتحاد الجسم بالحراره لم يجعل الجسم أمراً نوعياً بعد تحصله بما يلحقه لحوقاً طبيعياً ذاتياً و اتحاده بما يقومه نوعاً خاصاً تام التحصل و الخصوصيه فلا يكون اتحاداً نوعياً.

فانظر أ يجعل الكتابه ما يضاف إليه أمراً يحتاج إليه الكتابه فى تحصله نوعاً بل شخصاً أيضاً فإن الإنسان ما لم يتحصل شخصاً معيناً لم يتصف بالكتابه و لا بالبياض- و غيره من العوارض المتأخره فقد ثبت أن المعنى الملتئم من الهولى و الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى أن يفتقر إلى ما يكمله و يحصله نوعاً من الأنواع الطبيعیه و إن لم يكن جنساً بالحقيقه فإن الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا فى الذهن و لا فى العين و الجوهر الممتد فقط و إن كان تام المعنى فى الذهن- إلا أنه ليس تام الحقيقه فى الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله و يوجد

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسميه و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كامالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صوري هو إحدى الصور الطبيعیه و المحصل للشيء يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصوره الطبيعیه متقدمه على الجسميه- تقدما بالعليه و على المركب من الثلاثه تقدما بالطبع أو بالماهييه.

### و هاهنا شك مشهور

و هو أن الهيولى أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصوره طبيعیه دون صورته أخرى طبيعیه و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصوره عليها بعد اتفاقها فى الجسميه.

و نحن قد أشرنا إلى ما يفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفله عن جوهرية الصور النوعيه و تقدمها فى الوجود و الجعل على الجسم بالمعنى الذى هو ماده متفقه الحقيقه فى الكل.

و أما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الأنواع الجسمانيه فليس هو واحدا متفقا فى الكل و إنه يتحصل بفصول مأخوذه عن الصوره و يكون فى كل منها بمعنى آخر.

و أما اختلافات تلك الصوره أو الفصول فهى بذواتها و بجهات راجعه إلى مبادئها الوجوديه لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطه غير ملتتمه من ماده و صورته أو جنس و فصل.

و بالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه فى ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقه و نعت و وصف ذاتى أو عرضى.

ثم إن ما يختلف من الهيوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعنى اختلافا بالفصول

و الصور كهيوليات الأفلاك و جسمياتها المختلفه و هيولى العناصر و طبائعها النوعيه- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصه.

و أما الهيولى بما هي واحده بالنوع بالجسميه المشتركه أو واحده بالشخص- كما زعمه قوم ثم يتصور بصوره بعد صورته فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علويه بإعداد الحركات الدوريه كما ينكشف فى موضعه إن شاء الله

### فصل (٩) فى أن وجود الصور الطبيعیه و القوى الجسمانيه ليست فى أطراف و نهايات للأجرام

#### اشاره

إن الصور و القوى لا- يجوز أن يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطه أو سطح بل يجب أن يكون ساريه فيه إذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم أى فى نفس ذاته المنقسمه إذ لو كانت موجوده فى حد منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهايه له هذا خلف.

و لأن من الأجسام ما ليس له حد خطى أو نقطى كالكره و أشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطه و لا- خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوه المحركه فى تلك النقطه أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركه بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى أن وجودها ليس فى أمر غير منقسم.

ثم إنك قد علمت أن المقدار و الوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعه من المعبرين فإذا قارن الجسم أمر لا- يصح أن لا- يوجد له المقدار- و الوضع و ما يجرى مجراهما و إلا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زياده معنى غير منقسم كالأبوه و أمثالها فيجب أن يعرض للطبائع و القوى الجسمانيه هذه الأمور بالعرض و ليست مقارنة القوى و الصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة و ما يشابههما.

إذ ليس هذه الأمور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس إلى الجسم و ما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة.

فلهذا لا- يؤثر مثل هذه الأمور في القوى والصور والأعراض الموجودة في الجسم كما لا- يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثره كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

أ و لا ترى أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم و لا القوه الموجوده فيه أو العرض الموجود فيه و إذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد و لا كذلك السواد مع غيره كالحركه فليس إذا عدم السواد عدم الحركه و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها

### تلويح عرشي

و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الواحد في بعض الأشياء عين الانقسام- كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فإن حقيقه العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا- أمر يعرضه الانقسام إليها و حقيقه الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار و حقيقه المقدار نفس الكميّه الاتصاليه- التي لها قوه الانقسام و في بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجامعها من جهتين لا من جهه واحده و إلا لكان عددا فالأول كالواجب الوجود و كالعقول- و كنفس جهه الواحد و الثاني كالأشياء التي لها جهه تمام و جهه نقص.

فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهه جسميه بها يقبل الانقسام بالقوه أو بالفعل و هي الجهه التي بها يكون كل منهما ناقصا و جهه نفسيه أو عقليه بها لا تقبل الانقسام لا بالقوه و لا بالفعل و هي الجهه التماميه التي بها يكون تاما فالفلك من حيث

فلكيته التي تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أى تصير النفس ذا نفسين و الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعنى ذا ذاتين و إنما صار جسميه كل منهما قابله لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسميه لا يصير الشىء ذا حقيقه تامه لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثره و تمامها عين النقصان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس و أما الصور الطبيعيه فهى أيضا ذات جهتين جهه قبول الانقسام و جهه عدم الانقسام و هى متفاوتة بحسب غلبه إحدى الجهتين على الأخرى.

فكلما كانت أنزل مرتبه و أشد إصاقا بالجسميه و أقرب درجه إلى ماده الأولى- و أبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهى أقبل للكثره و الانقسام و أبعد عن التمام- و كلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهى أقبل للوحده و أقرب إلى التمام و أمتع عن قبول الخرق و الالتيام و ألصق بعالم الصور المجرده عن الأبعاد و الأجرام- و كذلك حكم الأعراض و الكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحده و التماميه من بعض- فإن السواد و البياض ليسا كالكره و الدائره إذ يتصور لكل من هاتين وحده و تماميه بحسب الواقع و أما فيهما فليس شىء من الوحده و التماميه إلا بحسب المقايسه و الاعتبار.

فالموجود من الشكل فى كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود فى كليه الجسم و كليه الجسم الذى له وحده طبيعيه غير موجود فى كل جزء من أجزائه و ليس كذلك حال مثل السواد(١) و البياض.

١- أقول و السر فى ذلك أن مثل السواد و البياض كله مساو لجزئه فى الاسم و الحد- بخلاف الشكل فإن نصف الكره مثلا ليس بكره و هكذا سائر أجزائها بخلاف أجزاء السواد- فإنها سواء و منشأ ذلك أن السواد و أمثاله لشده لصوقها بالجسم تكون حاله فى الجسم بما هو جسم و من حيث ذاته المنقسمه و أن الشكل مثلا ليس بهذه المثابه من اللصوق بالجسم و لهذا لا يكون الجسم بما هو جسم فى كونه محلا- له بل لا- بد فيه من حيثه أخرى مثل كونه محاطا بالحد الواحد أو الحدود مثلا- فافهم،  
إسماعيل رحمه الله

و أما القوى الجسمانيه فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوه فى الجسم- فإنها موجوده فى كليه الجسم و أما أجزاءها ففى أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوه فى الجسم فلها أجزاء بحسب أجزاء الشريف من أجزاءها فى الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزاءها فى الخسيس من أجزاء كالعقب و العجز.

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفه للبدن و أما إذا اعتبر أجزاءه المتشابهه المقداريه فليس بإزائها من النفس إلا قوه متشابهه ساريه فى الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هى المسماه بالطبيعه التى عرفت بأنها مبدأ أول لحرکه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالأله للطبيعه و هو الميل فإن تلك الطبيعه قوه من قوى النفس ساريه فى الأجسام ذوات النفوس و هى فى البسائط صورته نوعيه مبدأ فصل أخير و فى المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورته مقومه بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

و أما النفس من حيث إنها أمر فى نفسها تامه الحقيقه مع قطع النظر عن أنها قوه فى الجسم أو مباشره لتحريكه أو تدبيره فليست هى ذات تجز من هذه الحثيه- و لا- لها أجزاء فى أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصه كأجزاءها أو قواها التى توجد فى الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقه عن المواد و من حيث لها قوه ساريه فيه فهى أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من ماده و صورته أو حيوان متألف من بدن و نفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوه ساريه فى البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعیه و الأخرى غير ساريه فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجرده الذوات و أما غيرها فجهد الوحده فيها ضعيفه مغلوبه- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جرى بقسمين توجد فى كل واحد من قسميه- قوه محرکه حساسه زمانا مديدا كما يوجد فى كل من قطعتى بعض الأشجار قوه ناميه يظهر فعلها عند الغرس



## فصل (١٠) فى الإشاره إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبه لوجود الأمور الطبيعیه و هى الماده الأولى و الصوره و انجر البحث فى تلازمهما إلى إثبات السبب العقلی الفاعلی للأجسام- و ستقف فيما یرد عليك من مباحث الحركات الكلیه إثبات الغایات العقلیه و هما سببان قاصیان لوجود الكائنات التى هى تحت السماویات فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه یصح حصولها من ذینك السببین المفارقین فقط من غیر حاجه إلى سببین مفارقین- لكانت سیلها أن یبقى و یدوم و لكانت على تمامها اللائق فى أول تكونها فكان أولها عین آخرها و لكن لما كان قوامها من ماده و صوره و كانت مع ذلك متضاده الصور- متفاسده کیفیات الأولیه و كل ماده لكونها قوه قابله.

فإن من شأنها أن یوجد لها هذه الصوره و ضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق و استیهال بصورته و حق و استیهال بمادته فالذى له بحق صورته أن یبقى و یدوم على الوجه الذى له و الذى له بحق مادته أن یتغیر و یوجد لها وجود مضاد لوجوده الذى كان لها و إذا كان لا یمكن أن یوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد إذ لا یمكن أن یتصور الماده بصور متضاده فى زمان واحد.

بل نقول إن جمیع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلی بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم و قد مرت الإشاره إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الأول یقتضى تکمیل الماده بوجودها فى هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخره على سبیل الفیض و كان ایجادها فى الماده على سبیل الإبداع مستحیلا إذ هى غیر متأتیه بل متعصیه لوجود صورتین معا فضلا عن تلك الكثره- فقدر بلطیف حکمته حركه دوریه و زمانا غیر منبت و ماده مستحیله من صورته إلى صورته و لزم ضروره أن یوفى هذه إلى مده و ذا إلى مده فیوجد هذه و یبقى مده ما

محفوظه الوجود.

ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مده ثم يفنى و هكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر و لا بقاؤه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود و البقاء.

و أيضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر و يكون عنده شىء ما لغيره و عند غيره شىء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل فى هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفيه العدل فى هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشىء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز که چون جا گرم کردی گویدت خیز

فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع و هكذا بقاء المادة الأولى و الحركة الأولى و الزمان الذى بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحده كوحده الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مده ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص آخر منه فيبقى مده ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفه أشخاص آخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد

### فصل (١١) فى الإشارة إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

منها أن من الصور ما هى أسطقسات.

و منها ما هى كائنه عن اختلاطها فمن هذه ما هى عن اختلاط أكثر تركيبا.

و منها ما هى اختلاط أقل تركيبا.

و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له فى جملة جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

التي فيه يسيره و قواها منكسره ضعيفه فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج و ما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج و عن اختلاط أكثر تركيبا فكثره المتضادات فيه و تراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر و أقوى المتضادات فيه قويه.

و أيضا لما كان حصولها من أجزاء و أبعاض غير متشابهه لم يمتنع أن يكون منها تضاد و تفسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجاره فإن هذين و ما جانسهما إنما يتحللان من الخارجيات فقط و أما غيرها من النبات و الحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضاده لها من داخل و أشياء مضاده لها من خارج.

فلذلك إن كان شىء من هذه يتعلق عنايه الله بأن يبقى صورته مده ما أعطاه قوه تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما و يكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن إلا بأن يجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له و يكتسى صورته هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغاذيه و ما يخدمها و يعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنده تلك الضديه و يقبله بذاته و يكسوه الصوره التي هو متلبس بها إلى أن ينفد هذه القوه منه في طول المده فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوه الجابره أن يرد مثله فيتلف.

فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوه النشو في النبات يخرج الأوراق للصيانه عن الحر و البرد المفسدين من خارج و كقوه الحركه الإراديه في الحيوان و بعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل أما المتصل فكالأوراق للنبات و كالشعور- و المخالب و الأظفار و الأنياب للحيوانات و أما المنفصل فكالألبسه و آلات الحروب للإنسان

و كالبيوت و المساكين للحيوان.

ثم إذا كانت العناية متعلقه ببقاء ما لا- يبقى إلا- بالنوع لا- بالعدد لما علمت فاحتيج فى أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها الواحد النوعى إلى قوه أخرى تخلف ماده منفصله عن ماده الشخص السابق يحدث فيها صوره غير الصوره السابقه بالعدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوه المولده و لها أيضا خوادم و معينات ليس هذه مقام تفصيلها و موعد مباحثها عن ذى قبل إن شاء الله الحكيم

## الفن الخامس

### اشاره

فى أن نحو وجود الأجسام الطبيعیه ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمرارى من غير دوام و لا بقاء و كنا قد أحكمنا بيان هذا المطلب و أوضحنا برهانه و سهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحله الرابعه التى فى مباحث القوه و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركه و السكون و نحو وجود الطبيعه التى هى العله القريبه للحركه سيما الفصل المعنون بالحكمه المشرقيه فى فصل كيفيه ربط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركه فى الجوهر- و الذب عن الاشتداد الجوهري فى الجواهر الماديه لكنا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زياده توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابه عن ما ارتكز فى أذهان الجماهير و حيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفه كأنها توجب القول بقدوم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

فأجل ذلك أساءوا الظن بأعظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسردم الأفلاك و نحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء.

فالذى وصل إلينا من مآثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسردم الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها فى هذه الفصول

## فصل (١) فيه لامعه عرشه

## اشاره

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إداره الأفلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا و سعادته و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود البارى و رحمته و إيصال كل شىء إلى كماله و منتهاه و تحريكه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالى و تصوير كل ماده بصورتها اللائقه بها و تصيرها أفضل ما يتصور فى حقها.

فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعى إلى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعه إلى القوه النفسانيه غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجه العقل سكونها و هو نهايه النفس كما أن البارى نهايه العقل و ما دونه فعند ذلك الراحة الدائمه و الطمأنينه التامه و الخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى فى بناء العالم و تحريك السماوات و تسيير الكواكب و الأجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات و فى إنزال الملائكه و الرسل ع- من السماء بالكتب و الوحي و الأنباء أعنى أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر و النقص و يعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله و عاطفا نهايه دوره بمبداه فيتم الحكمه و تكمل الخلقه و يرتفع عالم الكون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامه الكبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الكفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفه العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها كلها عرضه للثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومه و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون.

## سر آخر فى تلاشى عالم الطبيعه و دثوره و فنائه.

إن أصل اللذات الحسيه و الأنوار و الألوان المبتهجه و الروائح و الطعوم اللذيذه و الأصوات المطربه كلها الموجوده فى الطبيعه من إفاضه النفس عليها بإذن الله سبحانه فإليها مساقها و معادها.

و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسيه- و يتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفه و المتخيله فكل ما بقى فى الطبيعه فهى فى النفس- تنزلت إليها غير أن الطبيعه شوشتها و كدرتها لما مزحتها و اختلطت بها إذ كانت دونها فى الرتبه(١).

و قد مر بيان أن الوجود الجسمانى ممزوج بالأعدام و مختلط لبه بالقشور و صفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدره شرا و وبالا لما كانت معوقه للخيرات- و حصلت من ذلك الأشياء المتضاده المخالفه لبعضها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سائر ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى و هو بجملته عالم الكون و الفساد و عالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت الانفصال الانفكاكى كعالم الأسطقسات و المركبات و كل كمال و لذه فى هذا العالم فأصله فى عالم آخر و هو هناك على وجه أتم و أقوى و أشد و أعلى و ألد و أصفى.

و كيف يتوهم متوهم أن اللذات و الخيرات موجوده فى المحل الناقص- و معدومه فى المحل الفاضل و إذا كان الأمر كما وصفناه فكل شىء يعود إلى أصله و كل ناقص يتوجه و يرجع إلى كماله و كل سعيد ينقلب إلى أهله مسرورا و كل شقى يتعذب مده بشقائه و يتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوى إلى مقره فى الحميم فأما من طغى و آثر الحياه الدُّنيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى- وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى

١- يعنى لما كانت رتبه الطبيعه أدون و أنزل من رتبه النفس لأنها نازله منها فلم يكن لها الصفاء فى الوجود فكانت كدره و مكدره، إسماعيل رحمه الهن

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعه الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه مما يتلاشى و يضمحل شيئاً فشيئاً و لو نظرت إلى أحوال نفسك و كل ذى نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع و القوى و الأجرام أن تذوب و تذبل و يتحلل ذاتها و صفاتها على التدرج فى خدمه النفس و طاعه الأمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبه إلى العالى و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علتة.

ثم لو تأملت قليلاً لوجدت أن النفس التى وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعه و درجه الحس فهى غير راضيه فى الكون مع الطبيعه و لا- مشتاقه فى الرجوع إليها لأنها مجبولة فى محبه البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزه كل نفس لما كانت كل واحده من النفوس البشريه بل الحيوانيه يشتهى أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

و هذا شىء مركوز فى جبله كل ذى نفس أعنى الارتقاء إلى مرتبه العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبه الحس و الطبيعه و سائر الأشياء الدنيه و الشهوات الحسيه إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطره الطبيعه و ما دونها.

فإذا كانت النفس سليمه الفطره غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالى الأمور أشبه إليها كما أن سفاسفها و نقائصها أشبه بالطبيعه فالنفس إذن مجتهدة دائماً فى طلب البقاء كارهه من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعه و هو من صفات العقل.

فبهذا الاجتهاد الغريزى إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعه و اتحدت بالعقل.

و قد علمت أيضا فيما مضى صحه اتحاد النفس بالعقل و ليس أن النفس إذا انفصلت عن الطبيعه بقيت للطبيعه هويه منفصله عن هويه النفس لأن هذا من سخييف القول كما مر بيانه غير مره فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعه بطلت الطبيعه و دثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحي القيوم و لأجل أن قوام الطبيعه بالنفس و كأنها كانت تحس بالفناء و الاضمحلال دون النفس صارت جذابه للنفس إليها و متروقه في عينها حائله بينها و بين تقدسها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافه أن يبطل و يضمحل.

و هذا أيضا لحكمه و مصلحه من الله في اشتغال النفس برهه من الزمان- لتدبير عالم الطبيعه إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ- من العله الغائيه أن جميع عالم الطبيعه دائر هالك.

### وهم و تعليم.

و لك أن تقول لم وجب الدثور و الفناء للطبيعه و كيف لا يلتحق بمنزله النفس- كما يلتحق النفس بمنزله العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق و أما البيان اللمى لذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهه ذاتها كأنها جوهر عقلى ثابت بالقوه و من جهه تعلقها بالطبيعه و نسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت و هاتان الجهتان مما يشبه أن يكون إحداهما مقومه للنفس داخله في قوامها لأنها الجنبه العالیه- و الأخرى لاحقه لذاتها و هى الجنبه السافله المضافه إلى أمر متجدد.

فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلی و حيزها العقلى و أما الطبيعه فهى ساريه فى أقطار الهاويه نائيه عن عالم البقاء و النور متخلصه إلى محل التجدد و الدثور فهى لاهيه عن الأمور العقليه غير عارفه بها و لا مشتاقه إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجبهه العقليه النوعيه فحكمها حكم سائر المعانى النوعيه.



و الكليات الطبيعه لا- وجود لها استقلالاً إلا بما يقومها وجودا و يحصلها شخصا- فهي أيضا جسمانيه الكون و كل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فيه فالطبيعه لا شعور لها بذاتها و لا غيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم و أيضا لا يمكن بقاءها إلا بالنفس كما مر.

و قد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تخلّيها لأنها محنه و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان و نقصان اعترافها في النشأه الأولى و خطيئه صدرت عنها في مبدأ الوجود و أول الولاده فاستوجب الوقوع في موضع البليه و المحنه حتى يزول عنها النقائص و العيوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعى.

ثم إن مكان البليه لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضا حاجه إلى السجن بعد خروج المسجون.

و إليه الإشاره بقول الصادق ع

: لا يقوم الساعه و على وجه الأرض من يقول الله الله

فلذلك وجب في الحكمة الإلهيه و السنه الواجبيه زوال الطبيعه و تلاشيها و دثورها و اضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصريح أن ذهاب الطبيعه و دثور الأجسام أمر ممكن واجب في الحكمة و أن الطبيعه سواء كانت سماويه أو أرضيه إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البيت [البدن] ارتحلت كما قال سبحانه إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَ أذْنَتْ لِربِّهَا وَ حُقَّتْ وَ إِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ فَإِنْ انشقق السماء إشاره إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها- و أذنت داعيها و هو مفاد قوله تعالى يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي

## فصل (٢) فى إثبات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعه أو نفسا سيؤول إلى فناء بل كل شىء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان

### إشارة

و اعلم أن البارى جل ذكره فاعل كل شىء و قد مر فى مباحث العلل و المعلولات و أحكامها أن الغايه الذاتيه لكل شىء ى يرجع إلى فاعله بوجه صحيحه قويه لا حاجه إلى إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له قلب متوقد.

و بالجمله إنه جل مجده خير محض لا شرفيه أصلا و وجوده صرف لا يشوبه عدم و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحتا يطلبه و يتقرب إليه كل شىء طبعاً و إراداً أو يطلب ما يطلبه و يتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً و إراداً.

و هذا أمر مركزوز فى جبله العالم و جزئياته و كلياته و محسوساته و معقولاته و أرضياته و سماوياته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظُلُمًا لَّهُمْ وَ قَوْلُهُ وَ إِنِّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ من تصفح أجزاء العالم لم يجد موجوداً إلا - و له توجه غريزى أو حركة جبلية إلى ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأبدوم و الشرف الأقوم و تخلصاً عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هكذا.

فما من موجود إلا و له عشق و شوق غريزى إلى ما وراءه و هذا المعنى فى بعض الأشياء معلوم بالضرورة و فى بعضها مشهود بالحس و فى بعضها مكشوف بالبرهان و فى الكل متيقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته و ما ذكر أيضا فيما سلف من أن العالى لا يفعل شيئا لأجل السافل بل لأجل ذاته كالبارى أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما سواه.

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق المادة و كذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يكمل كل منهما ذاته و يحافظ على جوهره و طبعه.

و كذا النفس لا يدبر البدن لأن ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالى يسلكه طبعاً أو إرادته و كل من تصور فى حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه و يطلبه أو يشتاق إليه طلباً طبيعياً أو شوقاً نفسانياً.

و هذا الطلب و الشوق المركوزان فى جبله الأشياء لو لم يكن لهما غايه ذاتيه- و نهايه ضروريه لازمه لكان ارتكازه فى الجبله و الغريزه عبثاً و باطلاً و هباءً و معطلاً و لا باطل فى الوجود و لا تعطيل فى الطبيعه.

فقد علم أن لكل سافل قوه إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

و هذا الإمكان إما ذاتى فقط كما فى المبدعات و إما استعدادى كما فى المكونات- ففى الإبداعات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضى و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغايه و المانع و القاسر لا يوجدان فى المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما فى عالم الحركات فالوصول متحقق أبداً.

و أما فى هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجوده إلا أنها ليست دائميه و لا أكثره لأنها من الأسباب الاتفاقيه لا من الأسباب الذاتيه للأشياء و قد برهن فى مباحث العله و المعلول أن العلل الاتفاقيه أقله الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا فى غير الفلكيات.

و أما فيها فالطبائع الأثيريه على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقه فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقليه من جهه نفوسها الكليه و لها أيضاً فى كل آن وصول تدريجى إلى مقصودها من جهه نفوسها الجزئيه.

و اعلم أن الغايه للطبيعه الجزئيه أولا و بالذات طبيعه جزويه أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و الغايه فى الطبيعه الكليه طبيعه عقليه أخرى فوقها بالعليه و الشرف.

فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعه حسيه فلكيه أو عنصريه طبيعه أخرى فى العالم الإلهى و هى المثل الإلهيه و الصور المفارقة و هى صور ما فى علم الله و كأنها هى التى سماها أفلاطن و شيعته بالمثل النوريه و هى حقائق متأصله نسبتها إلى هذه الصور الحسيه الدائره نسبه الأصل إلى المثل و الشبح و إنما هى تكون أصول هذه الأشباح الكائنه المتجدده لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هى عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوه و الإمكان.

و هذه بحسب وجودها الكونى سالكه نحوها مشتاقه إليها فهى من حيث جزئيتها و تشخصها الزمانى الاتصالى تنال منها شيئا فشيئا على التتالى حسب توارده الاستعدادات الزمانيه فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج و ذلك لأن لكل صورته مفارقة شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

و أما بحسب وجودها العقلى فهى واصله إليها متحده بها اتحاد ذى الغايه بغايتها- عند بلوغ النهايه و تمام الحركه و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهى أبدا متصله بفاعلها و غايتها ملاحظه لجمال باريها مستغرقه فى بحر اللاهوتيه- مطموسه فى نور الأحديه القيوميه بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفه عين لأن الإمكان هناك لا- يفارق الوجوب و القوه لا يباين الفعليه و النقص لا يخلو عن التمام.

فهى أبدا مستهلكه الذوات فى ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد فى الحديث القدسى و لا مجال لهم فى الأنانيه و الغيريه.

و أما إبليس و جنوده و هم أصحاب الأوهام و الاحتجابات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانيه و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع

**وهم وإزاله-**

و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الرباني و المحبه الإلهيه فى هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبه العالى مركزه فى جبله السافل (١) و لا- له أن يقول المحبه لا- توجب الوصول و إلا- لما وجد فى العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصوله و الاتحاد.

لأننا نقول إن كل ميل أو شوق جبلى مركز فى قوه ذات الشىء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشاق إليه إذا خلى و طبعه إلا لمانع خارج عن هويه ذات الشىء .

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشىء لمانع و الحرمان عنه لا يكون إلا فى عالم الاتفاقات و الأضداد و ذلك أيضا يوجد فى بعض أشخاص النوع المعوقه عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهه خصوص هوياتها الجزئيه على سبيل الشذوذ لا من جهه طبائعها النوعيه فإنها أيضا منتهيه إلى غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمله و يطلبه.

و إذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعانى الإضافيه فليس من المطالب الصحيحه إذ لا وجود لها استقلالاً سيما فى الذوات العالیه و كذا إن أريد بها أمر عرضى لأن العرض أخس رتبه من أن يكون غايه ذاتيه لأمر جوهرى فإن غايه الشىء و مطلوبه يجب أن يكون أعلى و أشرف منه.

و الجواهر أى جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شىء واحد

---

١- فإن الوجود الفاضل من العالى على السافل عين المحبه و العشق من السافل للعالى فإنه إدراك حسن العالى و جماله و لذا قيل لو لا عشق العالى لانطمس السافل فتأمل، إسماعيل رحمه الله

شريفًا و خسيسًا معا من جهة واحده كما لا يخفى.

ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغايه المطلوبه كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفه العرضيه الكماليه.

قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه في أنه مع كونه على تلك الصفه فهو إما على غايه الخير و التمام التي لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيريه و أشرف وجودا و أعلى رتبه.

فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثاني يتحقق له غايه أخرى تقتضى ذلك الشىء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا- و له غايه مطلوبه فوقه و الكلام جار أيضا في غايه غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غايه قصوى لا غايه فوقها و هو البارى غايه الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.

ثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء و إليه ترجعون.

### حكمه مشرقية.

كل هويه سواء كانت واجبه أو ممكنه فلا- بد لها من لوازم عقليه و فروع- هي معاليه كالشيئيه و المعلوليه و الموجوديه و خصوصا الهويه التي أصل الهويات و منبع كل إنيه و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهيه فإذا الذات الإلهيه لها أشعه و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفه بالعقول الفعاله و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلميه القائمه بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النوريه و الصور الإلهيه و جمهور المتكلمين بالصفات القديمه و

المعتزله بالأحوال و الصوفيه بالأسماء أو بالأعيان الثابته(١) و لكل وجهه هو موليهها.

و تلك الأشعه كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقته وجودا لم يكن أشعه و مثال هذا فى الشاهد أشعه شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى فى السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعله.

و أيضا تلك الصور الإلهيه لها اتصال عقلى لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعه- فإن لها نسبه وضعيه بالشمس فأين هذا من تلك

### فصل (٣) فى أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء

#### [ لا خلاف بين الأمم فى حدوث العالم ]

اعلم أن ما ذكرناه و أوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل و الشرائع الحقه و جميع السلاك الإلهيه الماضيه و اللاحقه لأن قاطبه أهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى أركان العقيدته و أصول الدين و أحوال المبدئ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه.

أ و لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم و الأولياء صلوات الله عليهم و رحمته و أتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم فى شىء من أصول المعارف و أحوال المبدئ و المعاد.

و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمه فى شىء و

---

١- و إلا فقد لزمه إن كانت الصوره عنده أن يكون منفردا عن الصوره التى عنده- فيكون هو صورته و قد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط، إسماعيل رحمه الله

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفه الحقائق و الحكمه من أعظم المواهب و المنح الإلهيه و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانية و بها قيام العالم العلوى و ابتهاجات جميع الموجودات.

### و من أعظم البلايا و الرزیه

الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى الآية و قوله كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون.

و اعلم أن الظن بأعظم الحكماء و أساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم و قد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت أمثال كل طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلى المأوى و تشبههم بالمبادى و تخلقهم بأخلاق البارى إنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا- أن هذه المسأله لغايه غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم- تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية.

و لعمرى إن إصابه الحق فى هذه المسأله و أمثالها مع التزام القواعد الحكيمه و المحافظه على توحيد البارى و تقدسه عن وصمه التغير و التكثر من قصوى مراتب القوه النظرية المجاوره للقوه القدسيه.

و نحن نريد أن نذكر فى هذا الموضوع جملة من أقوال جماعه من الحكماء الأولين داله على أنهم قد أصابوا الحق فى هذه المسأله شاهده بأنهم وافقوا أهل السفاره الإلهيه فى حدوث العالم و دثوره.

### و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفه ثمانيه

ثلاثه من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذايمون و من اليونانيين خمسه انباذقلس و فيشاغورث و سقراط- و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله فى صالح دعائهم و بركتهم



فلقد أشرقت أنوار الحكمة فى العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبية فى القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألّهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيمًا بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعه من الصناعات أو سيره من السير مثل بقراط الطبيب- و اوميرس الشاعر و أرشميدس المهندس و ذيمقراطيس الطبيعى و يوداسف المنجم.

و لكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من أنواع العلوم.

### فنحن نذكر ما وصل إلينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الأساطين

#### إشارة

الخمسة اليونانيين و الثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فى الرتبة و ذلك لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول و المبادئ و الآباء- و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوه و لا خلاف لأحد منهم فى أصول المعارف و كلام هؤلاء فى الفلسفة يدور على وحدانية البارى و إحاطه علمه بالأشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادئ الأول ما هى و كم هى و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمة و إنما نشأ القول بقدوم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة و العدول عن سيرتهم و قله التدبر فى كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم

#### فمنهم نالس الملطى

و هو أول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكيمته.

قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته و إنما يدرك من جهة آثاره و إبداعه و تكوينه الأشياء.

ثم قال إن القول الذى لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شىء مبدع فأبدع الذى أبدع و لا صور له عنده فى الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة و جهة حتى يكون هو و الصوره أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صورته و الوحده الخالصه ينافى هذين الوجهين و الإبداع تأيس ما ليس بشىء

و إذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأيس لا من شىء متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صوره الآيس (١) بالآيسيه.

قال لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صوره موجوده فى العالم على المثل فى العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى إلا و فى ذات العنصر صورته و مثال عنه انتهى.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفه.

منها أنه تعالى كان و لا- شىء معه و سيكون و لا- شىء معه و لا- يبقى معه كما فى قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

و منها أن الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء و آيسيتها لا- ماهيتها و علم من قوله هو مؤيس الآيسات أن الوجود الممكنى مجعول منه جعلاً بسيطاً و قد علمت ابتناء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبائع عليه.

و منها أن العالم العقلى بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهه واحده و مع وحدته فيه صور جميع الأشياء و هو المعبر عنه فى لسان الفيلسوف بالعنصر الأول و فى لسان الشريعة بالعلم الأعلى إلى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطلال الكلام.

و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورته- و منه أبدعت الجواهر كلها من السماء و الأرض و لا يبعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاحات الصوفيه بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ.

١- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

### و من هؤلاء الأعظم انكساغورس الملطى

رأيه فى الوجدانيه مثل رأى ثاليس- إلا- أن فى كلامه رموزا و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك و السكون فى عرفهم عباره عن الوجود الذاتى و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى إلى السافل إذا كان مفارقا محضا و الحركه عباره عن الفاعليه أى الإيجاد التدريجى أو عن الوجود بعد العدم.

و حكى عنه فرفورىوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكلى لا- نهايه له و منه يخرج جميع الأجسام و القوى الجسمانيه.

أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول و عبر عنه بالجسم لأنه فاعله و مقومه و مصوره و لا يبعد أن يكون عنى به الهولى الأولى المتقومه ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا و هى المبدأ القابلى للكائنات و فيها القوه الغير المتناهيه للانفعال- حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهي فى الفعل.

و حكى عنه أن الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام- فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركه و من دائره و من أفلاك متحركه على الدوران و من عناصر متحركه على الاستقامه و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات و يحكى عنه أن المرتب هو الطبيعه و ربما يقول المرتب هو البارى.

أقول قد علم من الأصول التى أسلفنا ذكرها وجه صحه ما ذكره فتدبر كى تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنه أنها كانت لها كينونه عقليه قبل هذه الأكوان الطبيعيه.

### و من هؤلاء انكسيمانس الملطى

المعروف بالحكمه المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفل تلك العوالم و ثقلها نسبته إليها نسبه القشر إلى اللب و القشر يرمى.

قال و إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم و إلا لما ثبت طرفه عين و يبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفا الجزءان عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم و فسدت و بقيت مظلمه و بقيت الأنفس الدنسه فى هذه الظلمه لا نور لها و لا سرور و لا راحه و لا سكون و لا سلوه.

و قال كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول- فالصور عنده بلا نهايه قال أبداع الواحد بوحدانيته صورته العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراً كثيره دفعه واحده كما يحدث الصور فى المرآه الصقيه بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا- يحتمل القبول دفعه واحده إلا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

أقول قد علم من كلامه أن مذهبه دثور هذا العالم و فساده و نفاذه و اضمحلاله و زواله و ظهر من كلامه أيضا أن علومه تعالى قديمه قائمه بذاته من غير لزوم تكثر فى صفاته و أن معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التى شأنها القوه و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صورته بعد صورته.

### و من عظماء الحكمه و كبرائها أنبادقلس

و هو من الخمسه المشهوره من رؤساء يونان كان فى زمان داود النبى ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمه ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شىء أبسط منها و إن الأشياء كامنه بعضها فى بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحاله و النمو.

أقول و لكلا قوليه وجه صحه أشرنا إليه فى رساله إثبات الحدوث و كون الأفلاك عنصريه مما يمكن تصحيحه و لكن العناصر فيها على وجه أعلى و أشرف مما يوجد فى السفليات و إلى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

و أما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر أن فى النار

مثلاً- صورته مائيه بالفعل إلا أنها أخفيت عن الأبصار و استبطنت و تعطلت عن فعلها من التبريد و الترطيب و غيرهما و كذا فى الأجسام الأخرى فإن هذا الرجل أجل قدرا و أعظم علما من أن يذهب إليه مثل هذا الرأى بل المراد شىء آخر مرموز يبدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

و مما قال أنباذقلس فى أمر المعاد أنه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبث بالطبائع و الأرواح التى تعلقت بالشبابك حتى تستغيث فى آخر الأمر إلى النفس الكليه فيتضرع هى إلى العقل و يتضرع العقل إلى البارى- فيسمح البارى على العقل و يسمح العقل على النفس و تسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضىء الأنفس الجزئيه و تشرق الأرض و العالم بنور ربها حتى تعين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكه فتتصل بكلياتها و تستقر فى عالمها مسروره محبوره وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ انتهى ما نقل عنه.

أقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله إذ قد بين البرهان أن وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس و الأرواح و أن الطبيعه الجرميه متقومه بالنفس كما نص عليه المعلم الأول فى مواضع من كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يشير إلى أن الأرض ذات حياه و نفس.

فيستفاد من كلامه أن كيفية رجوع الأشياء الكونيه إلى بارئها حسب ما ورد فى الشرائع الإلهيه و حققه العرفاء المليون و الفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركه الرجوعيه التى للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغايه و ثبوت معاد الخلائق إلى المبدأ الخالق بالقيامه الكبرى الموجه لفناء الكل حتى الأفلاك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

### و من هؤلاء فيثاغورس

و كان فى زمان سليمان ع قد أخذ الحكمه من معدن النبوه و هو الحكيم الفاضل ذو الرأى المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعى أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ فى الرياضه و التصفيه إلى أن سمع صفيق الفلك

و وصل مقام الملك و قال ما سمعت شيئاً قط ألد من حركاتها و لا رأيت شيئاً أبهى من صورها و هيئاتها و قوله فى الإلهيات و مبادئ الموجودات و أنها هى العدد معروف عند القوم.

و نحن قد وجهنا قوله إن المبادئ هى العدد على معنى صحيح و قال إن شرف كل موجود بغلبه الوحده و كل ما هو أبعد عن الوحده فهو أنقص و أخس و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل.

و نقل عنه أنه قيل لم قلت بإبطال العالم قال لأنه يبلغ العله التى من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته.

أقول هذا كلام و جيز فى غايه البلوغ و الإفاده و كأنه مستفاد من معدن الوحى و النبوه فقد دل على منشأ حدوث العالم و عله زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيامه الكبرى كما ظهر من كلام أنباذقلس و كان فيثاغورس يقول إن ما فى هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحس لكونه معلول الطبيعه و ما فوقه من العوالم أبهى و أشرف و أحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس و العقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف و البهاء فليكن حرصكم و اجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد و الدثور و تصيرون إلى عالم هو حسن كله و بهاء كله و سرور كله و عز كله و حق كله و يكون سروركم و لذتكم دائمه غير منقطعه.

أقول كلامه صريح فى أن هذا العالم قابل للفساد و الزوال غير محتمل للبقاء و الدوام و كل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم و انتهاؤه إلى عدم.

ثم مما يدل أن فيثاغورس ذهب إلى حدوث العالم أنه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رأيه فى المبدع و المبدع و أنهما قالوا البارى تعالى أبداع العقل - و النفس دفعه واحده ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطهما تدريجا و فى بدو ما أبداعهما لا يموتان و لا يجوز عليهما الفناء و الدثور.

أقول معنى كلامهما أن هذا العالم قابل للدثور و الفناء لأنه تدريجى الحصول

متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شىء إلا و ينعدم كالحركه حيث لا بقاء لها أصلا و أما العقل و كذا النفس بوجهها المرسل الذى يلى العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت و أما جهه النفس المقيده التى تلى الطبع فهى أيضا دائره فانيه و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنيه- كان قد اقتبس الحكمه من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رناضه النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل إلى الجبل و أقام فى غار به و نهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك و عباده الأوثان فثوروا عليه الغاغه و ألقوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفه.

و من جمله اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهايه و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو وصفها لكانت متناهيه فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهايه و لا غايه- و قد ترى الموجودات متناهيه.

فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا- بحسب القدره و الحكمه و الجود- و لما كانت الماده لا تحتمل صورا بلا نهايه فتناهت الصور لا- من جهه بخل فى الواهب- بل لقصور فى الماده و عن هذا اقتضت الحكمه الإلهيه أنها و إن تناهت ذاتا و صوره و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهى زمانا فى آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمه بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها است حفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقى النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدره إلى حد النهايه- و لا الحكمه و قفت إلى غايه انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من أشخاص هذا العالم- لأن جميعها ماديه متناهيه القوه و العله و هى عدم احتمال الماده الديمومه الشخصيه- مشتركه فى الفلكيات و العنصریات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

هوياتها الشخصية.

و أما بقاؤها بحسب الماهيه و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهيه غير موجوده عندنا و لا مجعوله بالذات بل هي حكايه تابعه للوجود و ظل له كما مر.

و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان فى شىء واحد و لا تقابل بين كون ماهيه واحده قديمه و حادثه حدا و عددا.

### و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهى

#### اشاره

المعروف بالتوحيد و الحكمه حكى عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكليه كان فى الأزل و لم يكن فى الوجود رسم و لا طلل الأمثال عند البارى كما نقلناه.

و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان فى المبادى و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا فى عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهيه و المبادى الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسه الماديه و لهذا قال الموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهه.

أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه فى القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التى ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله و تشوقا إلى دار كرامته و محل أنواره.

قال و إنما كانت هذه الصور موجوده كليه دائمه باقيه لأن كل مبدع ظهرت



صورتته فى حد الإبداع فكانت صورتته فى علم الأول و الصور عنده بلا نهايه و لو لم يكن الصور عنده أزيه فى علمه لم يكن ليقى و لو لم تكن دائمه بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى و لو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء و لا خوف و لكن لما صارت [كانت] الصور الحسيه على رجاء و خوف استدل به على بقائها و إنما يبقى إذا كانت صورته عقليه فى ذلك العالم ترجو اللحق بها و تخاف التخلف عنها.

قال و إذا اتفقت العقلاء على أن هاهنا فى الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جميع المحسوسات و هى محدوده محصوره بالزمان و المكان- فيكون مثل عقليه انتهى.

أقول قد أفادت كلماته الشريفه النوريه أصولا حكميه حقه لطيفه.

منها حدوث العالم الحسى بجميع صورته و أعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بأن كل صورته متعلقه بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى و ذلك لأن الهيولى شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئا بعد شىء و لهذا أدرج الزمان فى المبادئ كما حكى عنه.

و هذا كما أدرج بعضهم العدم فى المبادئ بمعنى أن كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعى فلا بد و أن يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق- فزوال وجود الصور السابقه مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقه و من جعل من القدماء العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لأن كل أمر تدريجى الوجود- يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقاءه بالزوال.

و لهذا يتصف وجود كل فرد منه أو جزء بعدم سائر الأفراد و الأجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل- فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها.

و منها أن لكل صورته محسوسه صورته معقوله من نوعها و هى صورته ذاتها و ماهيتها عند الله و هى المسماه بالمثل الأفلاطونيه أعنى صور علمه تعالى بالأشياء التى

عجزت العقلاء الذين جاءوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحة القول بها في بعض كتبه- و أنكرها في الأكثر و كأنها يرى في الإنكار مصلحه و قد مر في هذا الكتاب ما فيه غنيه للمستبصرين.

و منها الإشارة منه إلى أن هذه الصور الحسيات و الأكوان الدائرات راجعه إلى تلك العقليات صائره إليها متحده بها كاتصال الأشعه الشمسيه بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع أن إحداهما دائره و الأخرى باقيه و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع أن البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزيه- و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهه اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم أن لها نشأتين دائره حسيه و باقيه عقليه.

و بالجملة إنه قدس الله روحه أخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهه إثبات الغايه الذاتيه لها كما فعلنا سابقا و هو أحد المناهج التي سلكتها في إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غايه الشىء.

و منها أن تلك الصور العقليه هى بعينها صفات الله و علومه التابعه لوجوده مع أن علوه و مجده بذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكمالها تعالى بغير ذاته الأحديه الصمديه لأنها ليست موجودات مستقله مباينه الوجود عن وجود الحق و لا متميزه الإنيه عن الإنيه الأولى.

و ذلك لأنك قد علمت أنها مطموسه مقهوره تحت جبروته مستهلكه الذوات تحت كبريائه فانيه عن ذاته باقيه بقاء الله.

و لهذا المعنى قال الشيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صور و لا حليه فيه و لا قوه لكنه فوق كل صور و حليه و قوه لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

و لقد صدق الأفاضل الأوائل فى قولهم مالک الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو عله كونها بأنه أوجدها فقط و عله شوقها إليه و هو خلاف الأشياء كلها و ليس فيه شىء ما أبدعه و لا يشبه شيئاً منه فلذلك صار محبوباً معشوقاً يشواقه الصور العقلية العالیه و السافله- فالعاشق يحرص على أن يصير إليه و يكون معه انتهى أقول قد برهنا فيما مضى أن البسيط الذات هو كل الأشياء و أن مصير كل شىء إليه تعالى و نقل عن أفلاطن أيضاً أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأوليه لكل واحد و ما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت لكل.

و قال أيضاً إن صور الأشياء لا بد و أن تكون حادثه و أما هيولياتها و عنصرها فأثبت عنصراً قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حكم بالأزليه و القدم.

أقول أما صحه قوله الأول فليس بناؤها على قياس حكم الكل (١) المجموعى - على حكم كل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقيه بالعدم فإذا كان الكل مسبوقة بالجزء و الجزء مسبوقة بالعدم فكان الكل مسبوقة بالعدم بل له مسبوقيه بعدم كل جزء من أجزائه فله مسبوقيات بأعدام كثيره غير محصوره حسب إعدام الأجزاء.

و أما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل فى المتعاقبات إلى غير النهايه فهذا من سخييف القول لأن وقوع مثل هذا التسلسل ليس إلا- بمجرد الفرض فيستحيل أن يتحقق فى الواقع لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهيها و الترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

---

١- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

وقد علمت أن المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهيه- إذ لا اجتماع لها فى الوجود بل لا تعدد كما فى الاتصاليات التدريجييه من الصور الفلكيه و غيرها و لا- قوه الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي و لا العدد الغير المتناهي و نسبه البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هى من جهه وجودها العقلى و هو صورته علم الله تعالى.

و أما قوله الثانى فليس مراده أن العنصر أى الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد لأن الهيولى كما مر أمر بالقوه و لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصور المتعاقبه و أن لها وحده جنسيه مستمره و لها وحدات متجدده متصرمه حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس فى عالم الطبيعه موجود قديم بالهويه الوجوديه لا من الصور و لا من المواد كما علمت مرارا.

و يحكى عنه أيضا فى سؤاله عن طيماوس ما الشىء الذى لا حدوث له و ما الشىء الحادث و ليس بباق و ما الشىء الموجود بالفعل و هو أبدا بحال واحد و إنما يعنى بالأول وجود البارى جل اسمه و بالثانى وجود الأكوان الزمانيه التى لا تثبت على حاله واحده و بالثالث وجود المبادئ العقليه و الصور الإلهيه و الأضواء الجبروتيه و العلوم القضائيه- التى لا تتغير.

و حكى من أسئلته أيضا ما الشىء الكائن و لا- وجود له و ما الشىء الموجود و لا- كون له يعنى بالأول الزمان و الزمانيات المتجدده الأكوان لأنه لم يؤهلها اسم الوجود.

وقد علمت أنها ضعيفه الوجود مشوبه الوجود بالعدم و يعنى بالثانى الصور المفارقه- التى هى فوق الزمان و الحركه و الطبيعه و حق لها اسم الوجود لكونها باقيه عند الله.

وقد حكى أرسطاطاليس فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعه أن أفلاطن كان يختلف فى حديثه إلى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه أن جميع

الأشياء المحسوسة فاسده و أن العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلى سقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر(١) في طبائع المحسوسات و غيرها فظن أن نظر سقراط في غير الأشياء المحسوسة لأن الحدود ليست للمحسوسات و لا يتناولها لأنها إنما تقع على أشياء دائمه كليه.

فعند ذلك ما سمي أفلاطون الأشياء الكليه صوراً لأنها واحده و رأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون إلا بمشاركه الصور إذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمه عليها.

أقول قوله إن جميع الأشياء المحسوسة فاسده شامل للأثيريات و العنصریات- فكان مذهبه حدوث الأفلاك و ما تحتها جميعا و المراد من الأشياء الكليه في قوله- إن لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئيه هو المعانى و الماهيات الكليه للمحسوسات و غيرها إذ لا صورها لها من حيث هي هي و الضمير في لأنها راجع إلى الصورة.

معناه أن أفلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هويه عدديه حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شىء من العالم لما مر أن المعانى الكليه لا- يتحقق في الخارج إلا بتبعيه الأشخاص و ليست لها وحده عدديه مستمره فيما يتجدد أشخاصها و قوله لا- يكون إلا- بمشاركه الصور أراد بها الصور العقليه التى تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به أن قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لأنها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكليه الذهنيه التى لا وجود لها بالذات.

### حكاية فيها درايه

### [كلام الشيخ أبى الحسن العامرى]

اعلم أن الشيخ أبا الحسن العامرى حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد

١- يعنى بأخذ حدود الأشياء من النظر في الصور المفارقة العقليه لكونها حقائق الأشياء و المحسوسات عكوس لها و أصنام و لا شك أن عكس الشىء ليس هو الشىء فإن عكس الإنسان لا يكون إنسانا- فيكون كلمه دون بمعنى غيره و الضميمة في غيرها لطبائع المحسوسات و المراد به صفاتها و أحوالها و يحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ حدود الأشياء من غير نظر إلى خصوص المحسوسات و غير المحسوسات من المعقولات أى يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات و غيرها فيكون لكل ماهيه فردان محسوس داثر فاسد و معقول باق أزلى فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و كان يذكر فيه أحوال الفلاسفة الأوائل و أما أفلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم و حدوثه فإنه قال في أسولوطيقوس أى تدبير البدن إن العالم أبدي غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صنّف في أزليه العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى.

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن البارى قد صرفه- من لا نظام إلى نظام و أن جواهره كلها مركبه من المادة و الصورة و أن كل مركب معرض للانحلال و لو لا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيه إلا أنه بين أن لفظه المكون مرتبه تحت الأسماء المشتركة و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدي غير مكون أى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شىء و أن مقصوده من قوله إنه مكون و قد صرفه البارى من لا نظام إلى نظام أن وجوده متعلق بالصنعه الناظمه للماده بالصوره و ليس و لا واحد من هذين وجوده بذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبدع لهما إذا قد أوجدهما على التأيد النظمى فهو إذا بفعله الإبداعى صارف العالم من لا نظام إلى نظام أى من العدم إلى الوجود.

و لقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال إن للعالم بدوا عليا و ليس له بدو زمانى أى له فاعل قد اخترعه لا فى زمان فإن فاحص فحص عن سبب اختراعه أجابناه بأنه مرید بذاته لإفاضه وجوده و قادر على إيجاد ما أراده و لمثله قد أطلق القول فى كتابه المنسوب إلى فادن بأن جوهر النفس غير مكون و أنه لا يموت.

و قال فى كتابه طيماوس إنه مكون و إنه ميت غير دائم و قد تولى أرسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الأول أنه لم يتدرج فى حدوثه من القوه إلى الفعل لكنه أحدث دفعه ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبه و عنى بقوله الثانى أنه معرض للاستحاله من الجهل إلى العلم و من الرذيله إلى الفضيله و أن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى لو لا استبقاه الله على الدوام.

و قد صرح بذلك فى كتاب طيماوس فقال إن خالق الكل أوحى إلى الجواهر الروحانيه بأنكم لستم لا- تموتون و لكنى أستبقيكم بقوتى الإلهيه انتهى كلام

**و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه.****الأول**

أن ما حكاه من أرسطاطاليس فى التوفيق بين كلاميه الأولين غير مرضى فإن ما ذكره فى تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضه- إلا- أن ما نقله عنه فى تأويل القول الثانى منه الذى قاله فى كتاب طيماس غير محتمل- فإن قوله صرفه البارى من لا- نظام إلى نظام صريح فى التقدم الزمانى و لا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذى مناطه الإمكان الذاتى دون القوه و الاستعداد كيف و ليست للماهيه مرتبه سابقه على الوجود حتى يصح أن يقال إنها مصروفه من العدم إلى الوجود.

لا سيما و قد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبه من الماده و الصوره- و بأن كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى أى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه أن للجواهر الماديه خصوصيه فى الحدوث- لأجل تركيبها و ليست تلك الخصوصيه فى العقليات البسيطة و أن للأجسام ضربا آخر من الكون.

و أيضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح فى أن العالم سيخرب و يهلك و يضمحل و لو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلى الزوال.

**الثانى**

أن ما حكاه من الفيلسوف فى باب تأويل كلام أستاذه فى قدم النفس و عدم كونها باقيه من أن المراد منه أنها لم تتدرج فى الحدوث و أنها باقيه بعد الحدوث فى الدار الآخره و فى تأويل حدوثها و موتها أنها معرضه للتغير فى الصفات و أنها باقيه باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه أما بعد الذى ذكره فى الأول فمن وجهين.

أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومى أن النفوس الساذجه الواقعه فى حد العقل الهولانى دائره هالكه غير باقيه بعد البدن

و قد مال إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و إن أنكر ذلك فى سائر كتبه- زاعما أنها صورته مجردة حدوثا و بقاء و ما لا مادته له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

و ثانيهما أن الحق كما بين فى مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كاملا له و صورته مقومه إياه أمر تدريجى الحدوث كسائر الصور الطبيعىة الحسيه.

نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى ماديه الحدوث مجردة البقاء و أما بعد الذى ذكره فى القول الثانى فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه فى غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورته البيان و مساق الكلام.

و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصه من أنها هالكه كما مر فالأولى أن يقال فى التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى فى التوفيق بينهما.

### الثالث

أنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسيه السماويه و الأرضيه و أعراضه حادث حدوثا تدريجيا و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بينا أن العالم الربوبى عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما فى العالم و صورها على وجه أتم و أشرف و أنها باقيه ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقيه ببقائه تعالى و بين كونها باقيه باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهيه لو ثبت أن لها ماهيه غير الآنيات و الهويات الوجوديه فصحيح أنها من حيث الماهيه باقيه باستبقائه.

و أما من حيث إنها وجودات محضه متعلقه الهويات و الآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم و إنها وجوه ناظره إلى ربها و عيون باصره وجه ربها مع أنها متفاوتة فى الشده و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.



و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه إلا على الراسخين فى العلم بكيفية الصنع و الإيجاد فعليك بالتجريد و التصفيه كى تلحق بهم و تدرك غورهم.

فإذا تقرر ذلك فالحق أن يقال فى التوفيق بين كلامى أفلاطن الإلهى أن يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم أبدى و أنه غير مكون على عالم الصور الإلهيه لأنها حقائق الموجودات العالمه الثابته فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بأنه مكون و أن البارى صرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسيه لأنها ماديه منتظمه الوجود من القوه و الفعل و الماده و الصوره على الوجه الذى أوأنا إليه من أن شخصيات كل من الماده و الصوره حادثه مسبوقة بالعدم الزمانى.

#### الرابع

أن المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى سننقله إن شاء الله أن مذهبه- يوافق مذهب أستاذه فى باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبى.

فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه أن يكون قولاً ملفقاً مختلفاً لفقهِ بعض عامه الفلاسفه ممن لم يبلغ مقام الراسخين و لم يدرك شأن الكاملين.

#### الخامس

أن المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها و جهان آخران أحدهما أن يقال إن للنفس الإنسانيه بعد هذه النشأه الدائره نشأتين أخرويتين إحداهما عقليه محضه و هى للمقربين و الثانيه مثاليه صوريه فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقدان استعدادها للحياه العقليه و السعاده الأخرويه التى للكاملين- و أراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و إن كان بحياه حيوانيه حسيه غير عقليه.

و ثانيهما أن نفسيه النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها و هذا النحو من الوجود غير باق للنفس بالحقيقه لأنها متحوله من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فإذن حيثما حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلى و هو غير

واقع تحت الكون لأنه صورته علم الله وحيثما قال إنها مكونه مائه أراد به جوهرها النفساني و صورتها التي تعلق بالبدن العنصرى.

وقد ثبت أن كل صورته ماديه متكونه فاسده و بالجمله كل نفس بما هي نفس ذاتقه الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشئ و النشأ الآخره فكلا قولى أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير.

و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاذ أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجمله السماء النفس و الحياه.

فأما أفلاطون فزعم أن الأجرام العالیه متنفسه حيه بحياه غير سرمديه و لا- باقيه بذاتها و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفه بتعظيمه و تمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقيه.

و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعه تحت الكون و الفساد.

و استدلل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان فى الماده القابله للمتضادات- و لا ضد للأجرام العالیه و لا لحركتها فهى إذن غير كائنه و لا فاسده انتهى كلامه.

أقول لا- منافاه بين كلامى هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زياده الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذى سنقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

**و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس**

**اشاره**

قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما- لأن من طبيعته السيلاان و الفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيره أن لا- شىء من الجواهر الجسمانيه بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانيه- هو ما حكاه عن أستاذه أفلاطن الشريف فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال

ففرق أى أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعه الإنيات الحقيه و بين الأشياء المحسوسه و صير الإنيات الحقيه دائمه لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسيه دائره واقعه تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال إن عله الإنيات الحقيه التى لا أجرام لها و الأشياء الحسيه ذوات الأجرام واحده و هى الإنيه الأولى الحق.

ثم قال إن البارى الأول الذى هو عله الإنيات العقلية الدائمه و الإنيات الحسيه الدائره هو الخير المحض و الخير لا يليق لشيء من الأشياء إلا به و كل ما كان فى العالم الأعلى و العالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها و لا من طباع الإنيات العقلية لكنها من تلك الطبيعه العاليه و كل طبيعه عقلية أو حسيه منها بادية فإن الخير إنما ينبعث من البارى فى العالمين.

ثم قال إن الإنيه الأولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياه أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعه و هو البارى الذى هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن أستاذه.

و قال فى موضع آخر من كتاب أثولوجيا إن الأشياء العقلية يلزم الأشياء الحسيه- و البارى لا يلزم الأشياء العقلية و الحسيه بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هى إنيات حقيه لأنها مبتدعه من العله الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسيه فهى إنيات دائره لأنها رسوم الإنيات الحقيه و مثالها و إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كى تدوم و تبقى تشبها بالأشياء العقلية الثابته الدائمه.

أقول كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم البارى للأشياء و كون الثابت له إمساك الكل و الفرق بين اللزوم و الإمساك فهو أن لكل طبيعه نوعيه دائره صورته عقلية ثابتة عند الله هى المقومه لها و ذات عنايه بها و هى متعدده الإنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعه و البارى أحدى الذات نسبه ذاته إلى الجميع نسبه واحده قيوميه.

و إنما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه و جوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبه إلى الأشياء و نسبه سائر العلل إلى معاليلها- بأن كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه و الباري لا يلزم شيئا من أنواع العقليات و الحسيات بخصوصه بل هو الناظم لكل و الممسك لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود و البقاء حيث إن العقليات المحضه تبقى بقاء الذات الأحديه و الحسيات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج في الحدوث و تشابك عدم الوجود.

ف قوله إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات و بالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصریات من الطبائع المنتشره الشخصيات مثل أنواع الحيوان و النبات.

و قال أيضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهويه الأولى من الواحد الحق و قفت و ألفت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهويه الأولى المبتدعه عقلا صارت يحكى أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألفت بصرها عليه و رأته على قدر قوتها و صارت عقلا- أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيره عظيمه- فلما صار العقل ذا قوه عظيمه أبدع صورته النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

و ذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساكن فكذلك النفس أبدعها العقل- و هو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبدع هويه العقل و أبدع العقل صورته النفس في الهويه التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هويه العقل.

و أما النفس فلما كانت معلوله من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركه- و هي ساكنه بل فعليته بحركه و أبدعت صنما ما و إنما يسمى صنما لأنه فعل دائر غير ثابت و لا باق لأنه كان بحركه و الحركه لا تأتي بالشىء الثابت الباقى بل إنما تأتي بالشىء الدائر و إلا كان فعلها أكرم منها إذ كان المفعول ثابتا قائما و الفاعل دائرا بائدا

أعنى الحركة و هذا قبيح جدا انتهت عبارته.

و لا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكية و غيرها أصنام دائره بائه مستحيله الوجود كائنه فاسده متبدله الجواهر و الذوات.

و قال أيضا فى صدر هذا الكتاب عند ذكر رءوس المسائل فى الطبيعه و إنها صنم لحكم الكل (١) وافق للنفس سفلا فى الطبيعه و إنها تفعل و تنفعل و إن الهيولى تنفعل و لا تفعل فى الأنفس و إنها غير واقعه تحت الزمان (٢) و إنما تقع تحت الزمان آثارها فى الأنفس الكليه و إنها كانت تفعل الشىء بعد الشىء و لا محاله إنها تحت الزمان (٣) أم ليست تحت الزمان (٤) بل الأشياء المشتركه هى تحت الزمان و إن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا و ليس فى الكلمات المنفعله أن تفعل الانفعال كله معا لكن الشىء بعد الشىء .

و من الشواهد الداله على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى و يعتقد حدوث العالم أنى قد وجدت منه كلمات داله غير ما هو المشهور منه فى ألسنه الجمهور و غير ما نقله منه ثامسطيوس و اعتمد عليه الشيخ الرئيس فى هذه المسأله و هو أنه قال الأشياء المحموله يعنى بها الصور الجسمانيه فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون

١- المراد من الكل هو العقل لكونه ما دونه على النحو الأشرف و من حكمه هو النفس - لكونها أمر الفعل للطبيعه بالكون و الوجود فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

٢- يعنى أن الطبيعه بحسب قوس النزول مقدمه على الهيولى و حركتها و مقدار حركتها- فلا تكون واقعه تحت الزمان، إسماعيل رحمه الله

٣- يعنى بحسب أن يكون الطبيعه يتدرج أنه لوجود شيئا فشيئا حتى تفعل الشىء بعد الشىء - و المراد من الأشياء المشتركه هى الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما يكون باستعدادات حاصله من الحركة الراسمه للزمان فافهم، إسماعيل رحمه الله

٤- لأن وجودها إنما يكون بالجهات الفاعليه و لا مدخل للاستعداد فى وجودها فتدبر، إسماعيل رحمه الله

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة.

فقد بان أن الصورة تبطل و تدثر و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدء لأن الدثور غايه و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جاثيا جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شىء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حملها إياها و هى ذات بدو و غايه يدل على أن حامله ذو بدو و غايه و أنه حادث لا من شىء .

و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غايه لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا فغير جائز لأن الاستحاله دثور الصورة التى بها كان وجود الشىء و خروج الشىء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفيه و تردد المستحيل فى الكون و الفساد يدل على دثوره و حدوث أحواله يدل على ابتدائه و ابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغايه يدلان على مبدع و ذكر أنه قد سأل بعض الدهريه أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شىء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزه عليه لأن لم تقتضى عله و العله محموله فيما هى عله عليه من معلل فوقه و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل - فلم عنه منفيه فإنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل.

قال معنى لم يزل لا- أول له و فعل فاعل يقتضى أولا- و اجتماع أن يكون ما لا أول له و ذو أول فى القول و الذات [ و الفعل ] محال متناقض.

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغه يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفه النوريه أقول انظروا معاشر أهل اليقين و أولى البصيره فى الحكمه و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين فى باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا فى ذاته و لا فى إرادته و إضافته.

### تفسير و تذكيره

إن فى كلامه إشارات لطيفه و تحقيقات شريفه لعلها تخفى على بعض الناظرين - و تفتقر إلى التبيين فنريد أن نشرحها توضيحا للمرام فقله فليس كون أحدهما من صاحبه إشاره إلى أن الصور السابقه ليست عله للاحقه من حيث شخصيتها لأن عله القوام و الوجود لا بد و أن لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شىء فلا يكون عله مقومه له.

و قوله و إذا دثر معنى و جب أن يكون له بدو لأن الدثور غايه إثبات لمعنى الحدوث و المسبوقيه بالعدم من جهه دثور الشىء و انتهائه إلى الغايه و تنبيه على أن بدو الشىء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه أيضا العدم مثله.

و لك أن تقول كيف يكون عدم الشىء غايه له - قلنا الأعدام غايات بالعرض كما أنها مبادئ كذلك بمعنى أنه إذا انتهى الشىء إلى غايه ذاتيه هى كماله فلا يبقى هويته الناقصه و كذا القياس فى عدمه السابق و قوله إن المكون حادث لا من شىء إشاره إلى التميز بين ما منه الشىء و ما به الشىء و لا - يمكن أن يكون إحداهما هو الآخر بعينه لأن ما منه الشىء يجب أن يفارقه الشىء و ما به الشىء يجب أن يجامعه لأن الأول سبب زمانى معد و الآخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب أن يكون حدوثه بشىء لا من شىء فقط إلا بمعنى التعاقب الزمانى.

لأن الذى يتوهم أنه منه حدث غير الذى به حدث لأن ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشىء فكل حادث يفتقر إلى موجد - لا يكون تحت زمان و لأن كل زمانى لا يوجد إلا شيئا فشيئا و كما أنه يوجد شيئا فشيئا - فهو أبدا لا يخلو عن ما بالقوه و ما بالقوه لا يكون سببا لإخراج الشىء من القوه إلى الفعل.

و لذلك قال و يدل على محدث لا بدو له و لا غايه لكونه خارجا عن أفق الزمان- و قوله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا- له معناه أن الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع أجزائه فإذا كان جزؤه فاسدا كان الكل أولى بالفساد و الحدوث بعد العدم و هو ظاهر سيما فى الكل الذى كل واحد من أجزائه يكون فاسدا أعنى الكل و الجزء الزمانيين فإن وجود الكل الزمانى بهويته الكمية الاتصاليه لا يجمع وجود شىء من أجزائه حتى إذا وجد جميع الأجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا- اجتماع له مع الأجزاء إلا فى الوهم فلا كليه لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسده و داثره بوجود كل جزء و دثور.

و ما قيل إن لمجموع الزمان و الزمانيات وجودا فى الدهر- فجوابه أن لمجموعها عدما فى الدهر لعدم أجزائها لأن كل جزء كما أنه موجود فى وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معدوم فى جميع الأوقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقصدارى أن كل جزء منه معدوم عن الكل- و قوله معنى لم يزل لا أول له و معنى فعل يقتضى أولا أراد بفعل ما هو تحت مقوله أن يفعل و هو التأثير التدريجى دون الإبداع و غرضه أن وجود الصور الجسمانيه تدريجى الحدوث(١) و الفعل التدريجى لا يمكن بقاءه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعى فساده و قوله يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد إشاره إلى أن لكل صورته جسمانيه غايه عقليه ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

و قد علم بما ذكره كيفيه حدوث العالم عن البارى الصانع و لميه بواره و

---

١- لأن المراد من الحدوث الذى فى صدر بيانه هو الحدوث الزمانى لأن العالم هى الأجسام و الجسمانيات حادث بهذا الحدوث و أما الإبداع الذى لازم للمبدع التام فلا أول له بعين اللأوليه التى للمبدع التام لكونه موجودا بوجوده باقيا ببقائه فافهم، إسماعيل رحمه الله



خرابه و علم منه كيفية خراب الأفلاك و طى السماوات كطى السجل للكتب كما قال تعالى كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ و ذلك لأن البارئ عز اسمه- محرك الأفلاك و مدير السماوات و مدبرها فاعل حكيم مختار فى فعله و صنعه و كل فاعل مختار فله فى فعله غرض و غايه و هى عنايه الله السابقه على وجود أفاعيله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعها و من أجل العنايه السابقه يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب و تشويق المحركات و كل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه و غايته قطع الفعل البتة و أمسك عن العمل بالضروره.

فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى و موجد الإنيات الزمانيه بإرادته نال غرضه فى تحريكها فسيبيله أن يمسك عن تحريكها و إدارتها و كلما أمسك محرك الأفلاك و مشوق الأملاك عن التحريك و التشويق وقفت السماوات عن الدوران و الكواكب عن المسير و خرب العالم و فسد النظام و بطلت الفصول و انعدمت المواليده و الحرث و النسل و انتقلت الأكوان إلى الدار الآخره.

و ذلك لأن قوام هذا العالم بالحركه التى هى صورته المكونات فإذا بطلت بطل الجميع و إذا نفذت نفذ بنفادها الأكوان و قامت القيامة فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم و خراب الأفلاك و طى السماوات و الأرضين إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

### وهم و تحصيل -

ربما يتوهم متوهم أن الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ إلى غرضه و لم ينل بغيته- فيزاج بأنه إذا علم المحرك أنه لا يبلغ غرضه فسيبيله أيضا أن يمسك عن الفعل و أيضا ما لا يمكن الوصول إليه لم يمكن أن يكون غرضا مركزا فى جبهه الفاعل لأجله- و قد فرضناه كذلك.

اللهم إلا أن الفاعل يقصده و يميل إليه مجازفه أو قسرا و شىء منهما لا يكون

دائماً و لا- فى الأفاعيل الطباعيه و المفروض أن محرك الأفلـكـك و مكون الأـكوان الزمانيه ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غايه تترتب عليه فلو جود الأفلـكـك و ما فيها غايه يبتدىء منها علما و ينتهى إليها عينا.

و أما ما ذهب إليه أهل الحكمة كما أسلفناه من أن البارى ليس لفعله غرض - فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك فى الفعل المطلق و التأيس من اللبس المطلق - و كلامنا فى الفعل الزمانى و غايته و الغرض الذى يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب.

و بهذا يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغايه و ذكر أن لم غير جائزه عليه ثم أثبت الغايه حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم - ليصوغه صيغه لا يحتمل الفساد.

### تسجيل

فقد تبين و تحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأـعـظـم و نصوصه و إشاراتـه - أنه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السماوات و زوالها و أن لله ميراث السماوات و الأرض.

فإذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم أنه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام و الجسمانيات و حينئذ فلا يخلو حاله من أحد أمرين - فإما أن كان يريد من العالم العقلى عالم الإلهيه و القدره و مراتب القوه القويميه - و هى جمله الصور الوجوديه العقلية المحضه التى هى بوجه ما غير الذات الأحديه - التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فىكون القول بقدمها حقا و صدقا إذ لا- يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائده على مراتب الإلهيه و مقامات الربوبيه و العلوم الربانيه - و عالم القضاء العيني.

و إن أراد بذلك ذواتا قديمه متعدده منفصله الوجود مستقلة الهويات لا أنها شئون إلهيه و علوم قضائيه فالقول بقدمها و تسرمد العقول الفعاله باطل لكونها مطموسه تحت سطوع

نور الأحديه لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوه حدسه و أحكام براهينه فى سائر الأصول الحكيمه و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاذة و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما و مذهبه و الله أعلم بالسرائر.

و مما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسمانى و دثوره- ما قاله فى الميمر السابع من كتاب معرفه الربوبيه و هو أنه لما قبلت الهيولى الصوره من النفس حدثت الطبيعه ثم صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون اضطرارا و إنما صارت الطبيعه قابله للكون لما جعل فيها من القوه النفسانيه و العلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه و مبدأ الكون فالكون آخر العلل العقليه المصوره و أول العلل المكونه و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوره للجواهر من قبل أن يأتى الطبيعه.

و إنما ذلك كذلك من أجل العله الأولى التى صيرت الإنيات العقليه عللا فواعل- مصوره للعلل [للصور] العرضيه الواقعه تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى و إلى ما فيه من الجواهر العقليه و ثبات قواها العظيمه و فضائلها الكريمه و خيرها الذى يغلى غليانا و تفور فوراً انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون و الفساد اضطرارا معناه جعلتها جعلاً بسيطاً و هى فى ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن فى ذاتها كذلك- فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعنى صفه الكون و الفساد من ضروريات هويه الصوره الطبيعيه من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفه.

و قوله إنما صارت الطبيعه قابله للكون إلى آخره إشاره إلى لميه تجدد الطبيعه و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوه و فعليه و دثور و ثبات و ذلك لأن فى أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين فالقوه النفسانيه مما يلزمها النقص و الشوق و

يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركه من القوه الشوقيه لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعه و دثورها و الكمال العقلى الذى يكون للعلل العاليه مما يلزمه الثبات و الدوام- فهو يناسب دوام تجدد الطبيعه و اتصالها بتوارد الأمثال.

و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه إلى آخره إشاره إلى ضربى التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسله الإبداع انتهت إلى الطبيعه و أن سلسله التكوين أخذت منها لما فى وجود الطبيعه من حقيقه الثبات و التجدد لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتيه لها اضطراريه و لهذا يكون أبدا فى التغيير و الاستحاله فالتجدد لها ذاتى و لغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعه آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحثيتان لا توجبان تركيبا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعليه القوه فى الهيولى و توحد الكثره فى العدد و غير ذلك من الأمثله.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضيه لما ظهر من قوله سابقا أن حدوث الصوره اللاحقه ليست من الصوره السابقه بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانيه نسبه واحده غير زمانيه و إنما أطلق اسم العله على الصوره السابقه بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصلية المرتبه بالذات بالسلسله الطويله و على المعدات المترتبه بالزمان بالعلل العرضيه.

و قوله إن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى معناه أن كل صوره حسيه فى هذا العالم فلها صوره عقليه فى عالم الإلهيه و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقة و قد أحكمنا بنيانها و أوضحنا طريقها مرارا

## فصل (٤) فى ذكر اعتقادات الفلاسفه الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون فى حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضين

### فمنهم زينون الأكبر بن فارس -

و قد نقلنا فى مباحث الحركه قوله الدال صريحا على حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقيه دائره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى انتهى.

و من علم كيفيه تعلق كل من الهيولى و الصوره بالأخرى يعلم صحه القول بتجددهما فى كل آن و من أقواله أيضا الدال على الحدوث قوله إن المبدع الأول- كان فى علمه صوره إبداع كل جوهر و صوره دثور كل جوهر فإن علمه غير متناه و الصور التي فيه من حد الإبداع غير متناهيه و كذلك صور الدثور غير متناهيه فالعالم يتجدد فى كل حين و دهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

أقول المراد من عدم التناهي فى قوله فإن علمه غير متناه و الصور التي فى حد الإبداع غير متناهيه ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالاته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب فى رساله نقله بعض أفاضل المتأخرين فى تصانيفه و تلك الرساله موجوده عندنا.

بل المراد إما عدم التناهي بالقوه كما فى المتصلات الجوهرية و العرضيه- الواقعه فى الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسيه المتجدده و أفرادها المتعاقبه فى الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال.

و إما عدم التناهي من جهه الشده فى الوجود العقلى كما للصوره المفارقة- بحسب ما يصدر عنه من الأفراد و الحركات لا إلى حد و على أى تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقليه لأنها متناهيه البته طولاً و عرضاً.

و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوه من جوهر السماء- فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها في علم البارى سبحانه و العلم يقتضى بقاءها دائما و كذلك الحكمة و البارى قادر على أن يفنى العالم يوما إن أراد.

أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلى و هو صورته ذاتها في علم الله و وجهها الذى يلى القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى المادة و هو الطبيعه لأنها فانيه و هو باق كما قال تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و مراده من قوله و البارى قادر على أن يفنى العالم يوما إن أراد هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين ألف سنه.

و قد أوردنا من الأصول و المبادئ الصحيحه ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبين مرامه فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الإطاله و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدى إليها.

و لهذا اشتهر منه أشياء بظاهاها يناقض الأصول الحكيمه مثل القول بالأجسام الصغيره و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغايه بمعنى العله الغائيه فى فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم إلا و هو معترف بأن ما لا يجب لا يكون بل هو و غيره يسمون الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفقيه و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفقيه.

قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل على قوه سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعه قدسيه و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم ألغاز و رموز و أعراض صحيحه و من أتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم إما لغفله أو تعمدا لما يطلب من الرياسه انتهى.

فمن كلماته المرموزه أنه قال المبدع الأول (١) ليس هو العنصر فقط و لا العقل

١- لا يخفى أن المبدع الأول هو الفيض القدسى الذى عبر عنه بكن و بالرحمه الواسعه و بالمشيه و بالحق المخلوق به و بالنفس الرحمانى و بالعماء و بالماء فى قوله وَ كَانَ عَزُّهُ عَلَى الْمَاءِ و لعل مراد هذا الفيلسوف أنه ماء و هواء و نار و أرض باعتبارات و جهات كما لا يخفى و لا بد فى كل موجود من الموجودات العالميه من حراره منضجه و بروده جامده و رطوبه مشكله و يبوسه حافظه لكن فى كل موجود بحسبه و حسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل على هذه المعانى فيعبر عنه بالأسطقسات و قد قيل لا بد فى الموجودات من الخلق و الرزق و الحياه و الموت و لذا ورد أن حلمه العرش و أركانها أربعه إسرافيل و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل و لعل ما ذكر من الإشاره يكفى للعاقل اللبيب فى تفتن المرام فتفتن، إسماعيل رحمه الله

فقط بل الأخلاط الأربعة و هي الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطة دفعه واحده و أما المركبه فإنها كونت دائمه دائره إلا أن ديمومتها بالنوع.

ثم العالم بجملته غير دائر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصله بلطيف أرواحها الساكنه فيها و العناصر و إن كانت تدثر في الظاهر- فإن صفوتها من الروح البسيط الذى فيها غير دائر فإن كان كذلك فليست تدثر إلا من جهه الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى.

أقول كلامه فى غايه القوه و المتانته إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحه صافيه و ذهن ثاقب مع تعمق شديد فى العلوم الإلهيات.

و العجب أن الحكماء مع شده فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا فى التشنيع من جهه قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانيه و قالوا هو ترقى من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكدر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صورته هذه العناصر الحسيه.

و قد حكم صريحا بأنها دائره فكيف يتناقض فى كلامه و لو لا مخافه الإطناب لبينت صحه مرامه و مع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدد من تجدد هذا العالم و

دثور شخصياته الحسنيه و هوياتها الماديه بقاء صفوها أى صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطه الصور العقليه الثابته و بالأشياء المركبه الصور الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصرية لتركبها من الماده و الصوره أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فى الممتدات المكانيه و الزمانيه.

### و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا

و إنهم كانوا يقولون إن كل مركب ينحل فلا يجوز أن يكون من جوهرين متفقين فى جميع الجهات و إلا فليس بمركب.

فإذا كان هذا هكذا فلا محاله إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى منه فما كان منها بسيطاً روحانياً لحق بعالمه الروحاني و هو باق غير داثر و ما كان منها جاشياً غليظاً لحق بعالمه أيضاً و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى اللطف فإذا لم يبق من الكثافه شىء اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلى الأبد.

و إذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محاله ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالداً مخلداً انتهى.

أقول كلام هؤلاء الفلاسفه فى غايه الشرف و النفاسه و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسماني و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه.

و ثانيهما اتصال ما تروح و تلتطف من الصور الحسيه إلى الصور العقليه و رجوع ما صفا و نقى منها إلى العله الأولى الإلهيه فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقي رجوع النقص إلى التمام و مصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى - فَسَيَّبِحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ۚ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ وقوله أَلَا إِلَى اللَّهِ



**و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم**

فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهه عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بدو الخلق و أول هذا العالم المحبه و المنازعه و وافق في هذا الرأي أنباذقلس حيث قال الأول الذى أبداع أولا هو المحبه و الغلبه.

أقول دلالة هذا الكلام على الحدوث أن كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه و يرجع إليه و يفنى فيه لأن كل ناقص مشتاق له غايه و كل ذى غايه يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جذب محبه إليه و محو آثاره بالكليه حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ\*.

و هذا لا- يوجب الالتفات من العالى إلى السافل لأن العالى لا ينفعل من السافل و لكن يحركه و يجذبه إليه و يمحي آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشره.

و بالجمله وجود المعلول مطلقا عين المحبه لكونها ناقصا مفتقرا إلى ما يكمل به- و يتم به و يخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه و معه يخرج يوما إلى الله و يرجع إليه و يصير إياه كما أنه بدأ منه.

و من القائلين منهم بحدوث العالم أبيقورس قيل إنه خالف أوائل فى الأوائل- قال المبادئ اثنان الخلاء و الصورة أما الخلاء فمكان فارغ و أما الصورة فهى فوق المكان و الخلاء و منها أبدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما- فمنهما المبدأ و إليهما المعاد و ربما يقول الكل يفسد.

أقول كأنه أراد بالمبادئ مبادئ القوام المقارنه للمعلول كالماده و الصورة- لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل و الغايه فإن الماده و الصورة داخلتان فى وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغايه خارجتان عن وجود هذا العالم و أراد من الخلاء الهولى الأولى لكونها عدميه خاليه عن وجود الصورة فى ذاتها و لها امتداد

مكانى باعتبار امتدادها الجسمانى و أراد بالصوره الطبيعه المنوعه للأجرام و هى بحسب وجودها النفسى أو العقلى فوق الهيولى و الأبعاد فوقه بالعليه و الشرف و كل من الهيولى و الصوره مبدأ للوجود أيضا بمعنى ما منه الشىء لا بمعنى ما به الشىء - لكن الصوره مبدأ فعليه الشىء الحادث و كماله و ماده مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

ثم إن الصوره إذا كملت فهى غايه كماله و ماده إذا ادثرت و طرحت كالقشر المرمى فهى غايه عدمه و مرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدأ و إليهما المعاد - إذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهى إليه فخرج من كلامه أن الجسمانيات و سائر الصور الحسيه يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود إليها و هذه الحسيات دائره فاسده بدثور الهيولى و تلك باقيه عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شىء هالك إلا وجهه.

### و من حكم الشيخ اليونانى الداله على حدوث هذا العالم أنه قال

على سبيل الرمز إن أمك رءوم لكنها فقيره رعناء و إن أباك لحدث لكنه جواد مقدر يعنى بالأم الهيولى و بالأب الصوره و بالرءوميه انقيادها و بالفقر قوه قبولها و هى أمر عدمى و بالرءونه عدم ثباتها على حاله واحده و وجود باق و أما حدائه الصوره فهى تجددتها فى الوجود فى كل آن و أما جودها فهو مبدئيتها للأعراض و الآثار أو موجوديتها فبحسب حقيقتها العقليه التى فى علم و هى من جهات إفاضه الله و رحمته على القوابل المستعده و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنه و الأوقات كما قال سبحانه وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

و من كلماته الداله على حدوث عالم الطبيعه و الجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائره قد دارت على مركزها غير أنها دائره لا بعد لها و مركزها العقل - و كذلك العقل دائره استداره على مركزها و هو الخير الأول المحض غير أن النفس و العقل و إن كانا دائرتين لكن دائره العقل لا تتحرك أبدا بل هى ساكنه واقفه شبيهه

بمركزها و أما دائره النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركه الاستكمال و أما دائره العالم السفلى فإنها دائره تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركه الذاتيه شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض.

و لأن دائره هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشىء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركه مستديره لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

هذا كلامه و هو صريح فى استحاله الفلك و انقطاع حركته الذاتيه و دثور الطبيعه و نفاذه و فناء العالم الجسمانى و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخره حسب ما أوضحنا سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعه الإسكندر الأفرودوسى و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرصن.

و قد وصفه الشيخ فى الشفاء و فى كتاب المبدأ و المعاد يفاضل المتقدمين و افق أستاذه فى كثير من المسائل.

منها أن البارى عالم بالأشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه فى بعضها بحسب ظاهر الأمر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم.

و مما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركه من جهه نفسه و طبعه- و لا- يقبل التحريك من غيره أصلا و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد أنه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لأن الزمان هو العاد للحركات أى عددها و لما لم يكن يحيط به شىء آخر و إلا لكان الزمان جاريا عليه- لم يجز أن يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و ما لا يقبل الكون و الفساد كان قديما.

أقول كلامه ظاهر في أن ما يكون تحت الدهر و الزمان فهو من الكوائن الفواسد و لا- شبهه في أن جميع الأجرام الفلكية و العنصريه مما يجرى عليه الزمان- لأنها ماديه فيها جهه القوه و الاستعداد و ما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون و الفساد فحينئذ إن ثبت أن المحيط بالجميع جسم طبيعى له قوه الحركه و التغير فهو أيضا لا محاله ذو صوره متجدده كائنه فاسده فيحتاج إلى محدد آخر يحدد زمان وجوده و مكان كونه و إن لم يكن كذلك فيكون إحاطته بالجميع- ليست إحاطه وضعيه مكانيه كإحاطه السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطه نفسانيه فلم يكن بحسب جوهرها العقلى من جمله عالم الشهاده و الحس بل من عالم الغيب و عالم التدبير و القضاء الإلهى و ما عند الله ببقائه كما قال ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ.

### و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين فى العلم و التوحيد فرفورىوس صاحب المشائين

واضع إيساغوجى و هو عندى من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدى القوم إلى عيون علومه و أرشدهم إلى إشارات و جميع ما ذهب إليه فى علم النفس و علم الرب و كيفيه المعاد و رجوع النفس إلى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه فى شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومى و ثامسطيوس و إن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه فى القول باتحاد العاقل بالمعقول و اتحاد النفس بالعقل الفعال.

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال و التمام قال المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصوره على سبيل التغير و تفسد بخلو الصوره و قال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيره مركبه- و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من أفاعيله بمتوسط فمركب.

قال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعه و لما كان البارى

موجودا ففعله الخاص الوجدانى هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث الطبيعه الجسمانيه تصريحاً و تلميحاً.

أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغيير- و تفسد بخلوها عنها.

و أما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهه فى أن لكل جسم طبيعه هى مبدأ حركته و الحركة أمر دائم التجدد و الحدوث فكذلك مبدؤها القريب- فيكون كل جسم طبيعى متجدداً حادثاً زائلاً- كائناً فاسداً و أيضاً فى قوله ففعله الخاص الوجدانى هو الاجتلاب إلى شبهه إشارة إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

### و من الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس

المنسوب إلى أفلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته إلى الفلاسفة الأقدمين و منشأ ذلك إيراد ابرقلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها و لو لا مخافه الإطناب لذكرتها و بينت وجه التقضى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك فى العالم و كيفية صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملاً صحيحاً و وجهاً وجيهاً يصار إليه.

و لهذا ذكر الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل أنه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهداً له عذراً فى إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين- أحدهما روحانى بسيط و الآخر جسمانى مركب و كان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقه الفكره و الفلسفه من هذه الجهه لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمه على طرق كثيره- يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و يستفيد منها بحسب فكره و استعداده فلا يجدوا على قوله مساعاً و لا- يصيبوا عليه مقالا- و مطعنا لأن ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم- و أنه باق لا يدثر وضع كتاباً فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهريه.

و فى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعيه حدثت فيها قشور و استعلت لبوب فالقشور دائره و اللبوب دائمه لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطه وحيده القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصوره و اللب و عالم الكدور و القشور فاتصل بعضه ببعض و كان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق- فلم يكن هذا العالم دائرا إذا كان متصلًا بما ليس مدثر و من وجه دثرت القشور و زالت الكدور و كيف يكون القشور غير دائره و لا مضمحل و ما لم يزل القشور باقيه- كانت اللبوب خافيه.

و أيضا فإن هذا العالم مركب و العالم الأعلى بسيط و كل بسيط باق دائما غير مضمحل و لا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين إما أن لم يقف على مرامه للعله التى ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوه و كانوا أولئك أصحاب أوهام و خيالات.

و الدليل على صحه ما ذكره هذا الذاب أن ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه إن الأوائل التى منها كونت العوالم باقيه لا تدثر و لا تضمحل و هى لازمه للدهر ماسكه إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفه و لا يدرك بنعت و نطق و أن صور الأشياء كلها منه و تحته و هو الغايه و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد و هو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه المبادى.

و قال أيضا إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا و كل حق حقا فهو تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذى امتد منه طباع الحياه و البقاء هو الذى أفاد بقاء هذا العالم بدوا و بقاء بعد دثور قشوره و زكا البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به.

وقال أيضا إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا- و بقى ما فيه من الجواهر الصافيه النورانيه فى حد المراتب الروحانيه مثل العوالم العلويه و بقى فيه جوهر كله قشر و دنس و خبث هذه كلماته.

أقول قد انكشف و تبين من هذه الكلمات التى فى غايه الحسن و الإتقان أن مذهب هذا الحكيم الربانى المشهور بين الناس بأنه دهرى هو بعينه مذهب أفلاطن- و من تقدمه فى حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهى و الصور الربانيه.

و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلة الفياضه و اتصال ذى الغايه بغايته و لحوق الناس بكماله و تمامه- و ذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم أحيانا بأزليه هذا العالم بهذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقيه ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل فى كل آن كما علم.

فقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به أن الصور الطبيعيه الحسيه التى للأفلاك و غيرها أزليه الأشخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقلية البسيطة الموجوده فى علم الله باقيه عنده غير دائره بدثور هذه الحسيات المركبه و ذلك لأن الدثور يقتضى غايه و معادا غير دائر كما أن الحدوث يقتضى مبدأ و فاعلا غير كائن لامتناع أن يكون لكل غايه غايه إلى لا نهايه أو أن يكون لكل مبدأ مبدأ لا إلى بدايه ففى الطرفين لا بد و أن ينتهى الأشياء المتجدده إلى أمر لا بدايه له و لا نهايه له.

فإذن مرجع قوله إن العالم قديم على الوجه الذى مر تحقيقه إلى أن الصانع له قديم و هو المبدأ الذى منه بدو كل باد و المعاد الذى إليه أوب كل آئب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يدعن بأن الصور العقلية الدائمه التى هى بواطن هذه الصور الدائره الطبيعيه ليست موجودات مستقلة الوجود مبائنه الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتيه و لا حاله

فى ذات الأول ليلزم التكثرفى ذاته و لا- أنها متحده به تعالى عن ذلك فى مرتبه ذاته- ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الإمكان أو لها من الإمكان إلى الوجوب و الكل مستحيل.

بل الواجب واجب أبدا سرمدًا و الممكن ممكن دائما و الحق حق فى الأزل و الباطل باطل لم يزل و هذا شىء لا يعرفه إلا أهل الأذواق و المواجيد و الراسخون فى علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق و طلب غريزى يفضى بصاحبه إلى ما يطلبه و يحبه بالضروره

### **فصل (٥) فى نبذ من كلام أئمه الكشف و الشهود من أهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعه الجرميه الذى هو ملاك الأمر فى دنور العالم و زواله**

#### **إشاره**

قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنيه الداله على هذا المطلب الذى هو عمده أصول الحكمه و الدين و هو مما يستفاد من الأحاديث المرويّه عن صاحب هذه الشريعه المأثوره عن أهل بيت العصمه و النبوه صلوات الله عليهم أجمعين.

#### **منها كلام أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه**

: أحذر كم الدنيا فإنها دار شخوص و محل تبغيض [تنغيص] ساكنها ظاعن و قاطنها بائن تميد بأهلها ميدان السفينه- يصفقها العواصف فى لجج البحار

#### **و منها أيضا قوله ع**

: ما أصف من دار أولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته- و من استغنى عنها واتته

هذا الكلام كما قبله فى غايه البلاغه فى الحكمه لا ينكشف حق معناه إلا على من أحكم القوانين الماضيه و أمعن فى الرياضات العقليه لطلب العلوم الإلهيه.

#### **و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين**

فقد قال المحقق المكاشف محبى الدين العربى فى بعض أبواب الفتوحات المكيه قال تعالى وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا



عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ أَى من اسمه الحكيم فالحكمه سلطان هذا الإنزال الإلهى و هو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.

ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر إلى أعيانها هى موجوده عن عدم و بالنظر إلى كونها عند الله فى هذه الخزائن.

ثم قال و أما قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ صحيح فى العلم لأن الخطاب منها لعين الجوهر- و الذى عنده أعنى عند الجوهر من كل موجود إنما هو ما يوجد الله فى محله من الصفات و الأعراض و الأكوان و هى فى الزمان أو الحال الثانى من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا و هو قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَ هو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

و هذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين و هو قول صحيح حر لا شبهه فيه لأنه بعث الممكنات.

قال و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشىء من هذا لأنه تنبيه نبوى لا نظر فكرى- و صاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره و ليس للفكر فيه مجال.

و قال أيضا فى الباب السابع و الستين و ثلثمائه يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبى ع بهذه العبارة- قلت له إنى رأيت فى واقعتى شخصا بالطواف أخبرنى أنه من أجدادى و سمي نفسه فسألته عن زمان موته فقال أربعون ألف سنه فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التأريخ لمدته فقال لى عن أى آدم تسأل عن آدم الأقرب قلت بلى فقال صدق إبنى نبى الله و لا أرى للعالم مده يقف عليها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقا و لا يزال دنيا و آخره و الآجال فى المخلوق بانتهاء المدد لا فى الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد.

فقلت له فما بقى لظهور الساعه فقال اقتربت الساعه اقترب للناس حسابهم و هم فى غفله معرضون.

فقلت عرفنى بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحده و الدار ما كانت دنيا و لا آخره إلا بكم- و الآخره ما تميزت إلا بكم و إنما الأمر فى الأجسام أكوان و استحالات و إتيان و ذهاب لم يزل و لا يزال انتهى كلامه الشريف

## الفن السادس

### إشاره

من علم الجواهر فى المبادئ و الأسباب للطبيعات التى يتسلمه العالم الطبيعى أخذاً من العالم الإلهى على وجه الحكايه و التسليم و أما البرهان عليه فضمانه على ذمه العالم الربانى أخذاً من الله من جهه ملائكته المقربين الذين هم وسائط أمره فى خلقه و فيه فصول

### فصل (١) فى تعريف الطبيعه

### إشاره

لا شبهه لنا فى أن هذه الأجسام التى قبلنا قد يصدر عنها أفعال و انفعال و حركات و استحالات نجد بعضها من جهه أسباب غريبه خارجه مثل حركه الحجر إلى فوق و النار إلى تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند إلى سبب غريب كحركه الحجر إلى تحت و حركه النار إلى فوق و كتبريد الماء و تسخين النار.

و قريب من هذا استحاله البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا فى أنواع حركاتها و سكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصارييف و قاسر غريب يقصرها على هذه الأفاعيل.

فهذا ما ارتسم فى أذهاننا فى أول النظر من غير أن يجزم أولا أن كلا من الوجهين

صادره بإرادته مريد أو لا بإرادته مريد و كلا منهما لازم طريقه واحده لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقه واحده بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التي ليست محرركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

و على الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهه و لم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه- أن يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلى لكل عاقل- أن الجسم بما هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا و لا أن يحرك تحريكا فالذى لا بد أن يتسلمه الطبيعي و يبرهن عليه الإلهي أن هذه الأجسام المتحركه هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفعالها عن قوى موجوده فيها هي مبادئ آثارها و أفعالها.

فمنها قوه يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إرادته.

و منها قوه يصدر عنها كذلك مع إرادته.

و منها قوه متقننه الفعل و التحريك من غير إرادته.

و منها قوه كذلك مع إرادته و هكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي.

فالأولى يسمى طبيعیه بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر في هبوطه و سكونه في وسط الكل و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوه مباشره لفعل بالحركه أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبه وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوه أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن.

و الثانيه يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققى الحكماء.

و الثالثه تسمى نفسانياته كما للنبات في تغذيته و نشره و توليده.

و الرابعه تسمى نفسا حيوانيه كما للحيوان فى إحساسه و مشيه و شهوته و غضبه.

و ربما قبل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعل بلا- إرادته فتعم النفس النباتيه و ربما قيل لمبدأ كل فعل بلا رويه فتعم النفس الفلكيه و غيرها حتى العنكبوت فى نسج شبكتها و النحل فى هندسه بيوتها إنه بالطباع لكن التى هى مبدأ للعلم الطبيعى الباحث عن أحوال المتغيرات هى الطبيعه بالمعنى الأول التى لا يخلو عنها جسم و ليس على الطبيعى أن يتكلف إثباتها بل عليه أن يلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفه الأولى.

و على الطبيعى أن يعرف تحقيق ماهيتها و لا- يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه كلفه شاقه كما مر ذكرها من قبل من جهه أن لكل متحرك محركا.

فالطبيعى حكمه فى هذه المسأله و أمثالها حكم المحل القابل و الرجل الإلهى حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدث الطبيعه بأنها مبدأ أول لحركه ما هو فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعليم الفلسفه و شرحه كما وجد فى الشفاء أن معنى قولنا مبدأ أول للحركه أى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره أعنى الجسم المتحرك و قد وقعت الإشاره منا سابقا أن معنى الفاعل فى استعمال الطبيعيين و فى الأفعال الطبيعيه هو الذى يكون تأثيره زمانيا- و على التدرج.

ثم ينبغى أن يعلم أن الطبيعه لا يجب أن يكون فى كل شىء مبدأ للحركه- و السكون معا و لا أيضا يجب كونها مبدأ للحركه المكانية فقط بل المراد أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحرکه إن كانت و السكون إن كان و سواء كانت الحرکه فى أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.

و معنى قوله أول أى مباشر قريب لا واسطه بينه و بين تحريكه فعسى أن يكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى هى فيها و لكن بواسطه الطبيعه حتى أن قوما اعتقدوا أن النفس فى ذوات الأنفس تفعل حرکه الانتقال بتوسط الطبيعه.

و هذا حق عندنا فى الحركات الانتقاليه الإراديه التى تكون للحيوانات دون

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركة هو الطبيعه سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعه يستحيل محرکه للأعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعه للنفس و لو استحالت الطبيعه كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه و قد مر اندفاع ما ذكره.

و حل الإشكال بأن الطبيعه ليست واحده بالنوع و وحدتها جنسيه و التي فى العناصر و المعادن غير التي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينية و الكمييه و الكيفيه.

ثم العجب منه أنه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام فى غير التحريكات المكانية و لم يجوز فيها و إن كان الذى جوزه على طور غير الطور الذى نحن عليه لأن القوى النباتيه و الحيوانيه عنده أعراض و كفيات فعليه أو انفعاليه و عندنا جواهر صوريه و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعه و الصناعه و القواسر.

و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعه تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع حرکه غير الحرکه التي لأجل قاسر- و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعه تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج.

و قوله لا- بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل و الثانى بالقياس إلى القابل فالأول أن الطبيعه مبدأ لما كان حركته بالحقيقه لا بالعرض و الحرکه بالعرض مثل حرکه ساكن السفينه بحرکه السفينه.

و الثانى أنه إذا حرکت الطبيعه صنما من نحاس فهى تحركه بما هو صنم بالعرض- لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطيب طبيبا إذا عالج نفسه- و حرک الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طيب فلم يكن

برؤه عن المرض لأنه طيب و لكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شىء و من حيث هو متعالج شىء لأنه بالحيثه الأولى صانع للعلاج و بالحيثه الأخرى قابل له مريض.

### تبصره

قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره أن يزيد عليه زياده.

فقال إن هذا التعريف إنما يدل على هذه الطبيعه لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها و يجب أن يزداد في حدها فيقال إن الطبيعه قوه ساريه في الأجسام- تفيد التخليق و التشكيل و تحفظهما و هى مبدأ لكذا و كذا.

و الذى عليه الشيخ أن هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه و أن ما فعله ردى فاسد- غير محتاج إليه و لا إلى بدله.

فقال أما الزيادة التى رأى بعض اللاحقين بالأوائل أن يزيدها فقد فعل باطلا فإن القوه التى كالجنس فى رسم الطبيعه هى القوه الفاعليه و إذا حدثت حدثت بأنها مبدأ الحركه من آخر فى آخر بأنه آخر و ليس معنى القوه إلا مبدأ تحريك يكون فى الشىء و ليس معنى السريان إلا الكون فى الشىء .

فإن المحل إذا كان أمرا منقسما كان الذى يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه و ليس معنى التخليق و التشكيل إلا داخلا فى معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الأشكال إلا داخلا فى التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر أشياء كثيره من غير حاجه إليه و هو لا يشعر.

و مع ذلك فإن هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوه فقد دل على ذات غير مضافه إلى شىء و ما فعل فإن القوه مفهومها هو مبدأ التحريك و التسكين لا غير فالقوه لا ترسم إلا من جهه النسبه الإضافيه هذا تلخيص كلامه.

أقول كون الطبيعه مبدأ لأفاعيلها الذاتيه من الحركة و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضه لذاتها بعد ذاتها كالضحك و الكاتب للإنسان بل وجودها فى نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شىء واحد بلا تغاير.

فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقه و الذات و كذا ينبغى أن يعلم أن كون هذا المبدأ طبيعه و قوه و صوره و إن كان بحسب مفهومات متغايره لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع.

فهذه القوه فى كل واحد من أنواع الجسم شىء واحد جسمانى يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتيه الجسمانيه من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسانى أو لا و سيأتى لهذا شرح

## فصل (٢) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصورة و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركة و الأعراض

### [نسبه الطبيعه إلى الصورة]

قال الشيخ فى الشفاء إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضاً طبيعته هو القوه التى يصدر عنها تحركه أو تغيره الذى يكون عن ذاته و كذلك سكونه و ثباته - و صورته هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و الأعراض هى التى إذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزم له من خارج و ربما كانت طبيعه الشىء هى بعينها صورته و ربما لم يكن.

أما فى البسائط فإن الطبيعه هى الصورة بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال - سميت طبيعه و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صورته فصورة الماء مثلاً - قوه أقامت هوى الماء نوعاً هو الماء و تلك غير محسوسه و عنها تصدر الآثار المحسوسه من البروده و الثقل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعى فىكون فعلها فى

جوهر الماء إما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبروده و إما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبه و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين و أما فى المركبات فالطبيعه كشى ء من الصوره و لا يكون كنه الصوره.

فإن تلك الأجسام لا تصير هى ما هى بالقوه المحركه لها بالذات إلى جهه وحدها- و إن كانت لا بد لها فى أن يكون هى ما هى من تلك القوه فكان تلك القوه جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عدده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها تتضمن قوى الطبيعه- و قوى النفس النباتيه و الحيوانيه و النطق.

و إذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت الماهيه الإنسانيه و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحه على طور حكمتنا المشرقيه و أمور مترزله كما يظهر على من تأمل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صورته الشى ء هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته كلام حر صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع- و هذا الذى ذكره أصل بيتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد- فكل حقيقه نوعيه فهى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانيه فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسأله اتحاد العاقل بالمعقول.

و منها جواز حركه الاشتداد فى الجوهر و أما قوله و ربما كانت طبيعه الشى ء- هى بعينها صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب أما أولا فلأن قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعة كما يعلم من مواضع آخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعه له و كذا الكواكب لا طبيعه لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفه.



و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعه خامسه.

و أما ثانيا فقولته ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيوانى و النباتى صورته النوعيه هى نفسه و هى بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعه الحيوان مثلا صور العناصر التى هى أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعه الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطباع بل التى هى مبادئ حركات النشو أو الإراده- فالحق أنها عين الصوره الحيوانيه و النباتيه وجودا و هويه و غيرها معنى و ماهيه و قوله فالتبيعه كشىء من الصوره و لا- يكون كنه الصوره و كذا قوله و كان تلك القوه جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعه المذكوره أحد معان يتضمنها الصوره النوعيه التى للمركب فتلك الصوره مع تأخذها يتضمن مع تلك القوه من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئه عما هى فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوه مفردة فى ماده أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شىء آخر.

و ثانيهما و هو الذى قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوه توجد فى ماده المركب من الأسطقسات و معنى الصوره محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شىء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود فيكون تلك القوه جزءا من الصوره بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجهها صحيحا إلا أن النظر يعطى أن صوره الشىء التى هى مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجوده فى القوى التى تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدده معان فيتحد إلى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

و كذا الكلام فى قوله و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى فإن الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضوع فى كيفيه هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صورته كل نوع هو مركب من عدة قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل فى واحد لكونها مرتباً بواحد على وجه التناسب و الترتيب و الترتيب يجعل الكثير شبيهاً بواحد.

و أما الذى ينتهى إليه النظر العميق أن الصورة كالصوره الإنسانيه مثلا- و هى نفسه الناطقه على وحدتها جامعاً لجميع قواها الحيوانيه و النباتيه و المعدنيه على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام فى كل صورته بالقياس إلى ما دونها.

فإن قلت إذا كانت الصورة مبدأ فاعلياً لسائر القوى قاهراً عليها فيلزم أن لا تنفعل عنها و لا يستكمل بها.

قلنا هذه الصوره المقومه للمواد و قواها ليست فى قوه الوجود كالمبادئ العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءه فلكل منها جهتان جهه حاجه و استكمال و جهه غناء و تكميل.

و قد مر فى مباحث التلازم بين الماده و الصوره كيفيه تحقق هاتين الجهتين - فالصوره مقومه للماده من جهه أصل حقيقتها بإعانه جوهر عقلى يتصل به ضرباً من الاتصال و هى مفتقره إلى الماده فى عوارضها الانفعاليه و هيئتها المسماه بالمشخصات - و كلامنا فى الصوره من جهه أصل حقيقتها لا- من جهه تأخرها عن الماده و افتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحيشه صورته بل هيئه و لا الماده من تلك الحيشه ماده بل موضوعاً و هكذا الحال فى كل صورته و ماده حتى النفس و البدن فإن النفس محصله للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفعالي على نحو الشركه دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمه بالبدن مفتقره إليه فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدأ و من جهه قصورها و نقصها هذا.

### [نسبه الطبيعه إلى النفس]

و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبه الطبيعه إلى الصوره و منه

يستفاد نسبه إلى النفس كما أوأنا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شىء واحد فى الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقليه و بعضها نفسانيه مدركه للجزئيات و بعضها طبيعیه ساريه فى الجسم مباشره للحركه الدوريه التى على نهج واحد من غير إرادته بحسب هذه المرتبه أعنى القوه الساريه فى الجسم و إن كانت الحركه إراديه بحسب قوه نفسانيه يتحد بها هذه القوه الطبيعیه ضربا من الاتحاد- و هذه القوه القريبه من فعل الحركه حادثه شيئا فشيئا متجدده حسب تجدد الحركه- كما سبق تحقيقه

### و أما نسبتها إلى الماده

فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنوع بوجه كما علمت فى مباحث الماهيه-

### و أما نسبه إلى الحركه و السكون

فلاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و أما نسبتها إلى الأعراض ففى بعضها الإفاده و التحصيل و فى بعضها التهيئه و الإعداد.

### و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج

و منها ما يعرض من جوهر الشىء فبعضها تابع للماده كالسواد للزنجى و انتصاب القامه و حسن الشكل و الخلقه و بعضها تابع للصوره كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك فى الناس و قوه الضحك.

قال الشيخ فى بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون فى ماده فإن منبعها من الصوره و مبدؤها و ستجد أعراضا تتبع الصوره و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركه الماده و ذلك إذا حقق لك فى علم النفس أقول جميع الأعراض تابعه للصوره و هى منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوته قوه و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن الماده إلا- القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض فى ذلك- بل كل عرض نسبتها إلى الصوره بالوجود و الصدور و إلى الماده بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبه الذات من أفق الماده الجسمانيه كالصور المعدنيه و النباتيه فكذلك

الأعراض التابعه لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعينه الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانيه و الفلكيه فكذا الأعراض الناشئه منها.

و لما كانت تلك الصور العاليه الشريفه حيثما وجدت وجدت معها فى الماده صور و قوى متوسطه بينها و بين الماده المتوسطه السافله الجسميه فلا جرم يوجد منها فى تلك الماده أعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعه للصوره و لبعضها إنها تابعه للماده و التحقيق ما أشرنا إليه.

و بالجمله فأعلى الصور ما لا- ماده له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهه أفعالها القريبه كالعقول القادسه فكذلك أعراضها التابعه لأنها المعانى الكليه و الصفات العقليه- كالعلم الكلى و القدره التى ليس معها شوب تغير و الإراده التى هى عنايه محضه- لا- التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا- تعلق لها بالماده ذاتا و لها تعلق إضافى من جهه أفعالها المتغيره الزمانيه كالنفوس الفلكيه و نحوها و كذلك أعراضها التابعه كالعلوم النفسانيه المتغيره و الإرادات المتجدده.

و بعد هاتين المرتبتين صور قويه التعلق بالمواد شديده النزول إليها على طبقات متفاوتة فى النزول و غايتها فى النزول ما تكون ساريه فى جميع أجزاء الماده- التى فيها على نسبه واحده من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسيه و المعدنيه فإنها ذات أجزاء مقداريه كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصوره النباتيه فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شىء من الماده كالأصل لا يبقى الصوره أعنى النفس النباتيه بدونها فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشىء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صوره الكل ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذية و التحليل و النفس باقيه ضربا من البقاء و أرفع درجه من صوره النبات صوره الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

و بالجمله فقد وضح غايه الوضوح أن قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته- أو ما هو كالصوره أقوى و أكد من قوامه بمادته أو ما هو كالماده حتى يصح أن يقال

طبيعه الشئ ء هي صورته و ما أشد سخافه رأى طائفه من المتقدمين حيث فضلوا جانب الماده فى التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجه واهيه هي أنه لو كانت الصورة هي الطبيعه فى الشئ ء لكان السرير إذا غصن و صار بحيث يفرع غصنا و ينبت فرع سريرا- و ليس كذلك بل يرجع إلى طبيعه الخشبيه.

و هذا القائل كما ذكره الشيخ كأنه رأى أن الطبيعه هي الماده و لا كل ماده بل المحفوظ ذاتها فى كل تغير و كأنه لم يفرق بين الصورة الصناعيه و الطبيعه- و لا- أيضا بين العارض و الصورة و لم يدر أن مقوم الشئ ء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشئ ء لا عند عدمه أيضا بل الصورة للشئ ء ما يجعل به الشئ ء هو ما هو بالفعل و مادته هي ما به يكون بالقوه فلا يفيد الماده وجود الشئ ء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوه وجود الشئ ء لا غير.

ألا- ترى أن الطين و اللبنا إذا وجدت كان للبيت وجود بالقوه و أما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز أن يقوم صورته البيت لا- فى ماده لاستغنى عن اللبنا و ما يجرى مجراها فالحاجه لبعض الصور إلى الماده لنقص وجودها الشخصى- و ضعفها لا لأجل أصل حقيقتها النوعيه.

و سيظهر لك فى مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق فى مباحث المثل الإلهيه- أن جميع هذه النوعيات المركبه لها وجود صورى فى عالم مقدارى مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورته بلا ماده و الوجود فيه فعل بلا قوه و كمال بلا نقص و قرار بلا حركه و دوام بلا تجدد و الحركه لا توجد فى ذلك العالم أصلا لا فيها نصب و لا فيها من لغوب.

و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقه يستعملها أهل العلم فيقال الطبيعه و الطبيعى و ما له الطبيعه و ما بالطبيعه و ما بالطبع و ما يجرى مجرى الطبيعى أما الطبيعه فقد يستعمل على معان متقاربه المأخذ عندنا و أليق ما يذكر منها ثلاثه- فيقال الطبيعه للمبدأ الذى قد عرفتها أعنى ما يباشر الحركه و الاستحالات

و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شىء و يقال طبيعه لحقيقه كل شىء و ذاته.

و أما الطبيعى فهو كل منسوب إلى الطبيعه و ذلك إما ما فيه الطبيعه و إما ما عن الطبيعه فالأول هو المتصور بالطبيعه أو الذى للطبيعه كالجزم من صورته و أما الثانى فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعه فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ أعنى الجسم المتحرك بطباعه و الساكن بطباعه.

و أما بالطبيعه فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعه بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعه أو بالوجود الثانى كالأنواع الطبيعه.

و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعه كيف كان على مشاكله القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهرية أو لازما لها كالأعراض اللازمه و الحادثه و أما ما يجرى مجرى الطبيعى فمثل الحركات و السكونات التى يوجبها الطبيعه بنفسها لذاتها لا خارجه عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو الماده.

فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائده ليس جاريا مجرى الطبيعى و لكنه بالطبع و بالطبيعه بمعنى أن سببه الطبيعه و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال الماده بحسب كميه أو كيفيه يقبل ذلك

### حكمه مشرقية

اعلم أن الطبيعه قد تكون جزئيه و قد توجد كليه و الأولى هى الطبيعه الخاصه بشخص شخص و الثانيه هى التى توجد مفارقه الهويه عن المواد الجزئيه- نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله و نسبة الأصل إلى فروعه و الكلى بهذا المعنى غير الماهيه الكليه التى لا توجد بالاستقلال فى الأعيان بل تابعه فى الوجود لوجود الأشياء التى تحمل هى عليها بل إنما هى عينها فى الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل و أما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورته عقليه مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئيه.

و الشيخ قد أنكر وجودها فى الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفه التى فى القوابل و لم تكن النسبه متحده ثم انقسمت نعم لها نسبه إلى شىء واحد و النسبه إلى الشىء الواحد الذى هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجردة بأنفسها بل لا وجود للطبيعه بهذا المعنى لا فى ذات المبدأ تعالى.

فإنه من المحال أن يكون فى ذاته شىء غريب عن ذاته و لا فى طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود فى الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعه كل شىء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى إثبات أن لكل طبيعه نوعيه صورته واحده عقليه فى عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئيه نسبه الكمال إلى النقص و نسبه الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئيه غايات و أن الغايه فى تعاقب الأشخاص هى بقاء النوع و ذكر أن الكلى ربما كانت كليه بحسب نوع و ربما كانت كليه على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما فى الأعيان ذواتا قائمه إلا فى التصور لا وجود إلا للجزئى.

أما أحدهما فهو ما نعقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ النوع- و الثانى ما نعقله من مبدأ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ الكل على نظامه.

فقول إذا لم يكن للصوره الكليه وجود عقلى مستقل فى الأعيان فأى معنى لاستحفاظه فى هذا العالم من جهه نسبه الجزئيات إليه و ذكر أيضا فى الإلهيات فى فصل إثبات الغايه فى حل شبهه من أبطل الغايه فى أشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى إلى غايه بهذه العبارة.

و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست هى بغايات ذاتيه فى الطبيعه و

لكن الغايه الذاتيه هو أن يوجد مثلا الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النحله- و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا فى الواحد المشار إليه- لأن كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعه الإنسانيه مثلا فهو العله التماميه لفعل الطبيعه الكليه و هو واحد.

لكن هذا الواحد لا بد فى حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهايه فيكون لا تنهى الأشخاص غرضا على المعنى الضرورى أقول و من تأمل فى كلاميه أحدهما أن لا وجود للطباع النوعيه مستقله و الآخر أن الغايه و الغرض الأصلى فى فعل المبدأ الفاعلى هى الطبيعه النوعيه دون الأشخاص إلا على وجه التبعية و على قسم من الضرورى المذكور فى موضعه لحكم بالاضطراب و الحيره فإن الغايه بالحقيقه و التى يؤمها القصد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجوده فى الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع

### **فصل (٣) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كليه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد**

قال الشيخ إن كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعه الجزئيه ليس بخارج عن مجرى الطبيعه الكليه فإن الموت و إن كان غير مقصود فى الطبيعه الجريئه التى فى زيد فهو مقصود فى الطبيعه الكليه من وجوه- أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعاده فى السعده و هى المقصوده و لها خلق البدن و إذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم فى استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه إن خلد هؤلاء- لم يسع للآخرين مكان و لا- قوه و فى قوه الماده فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.



فهذه و غيرها مقاصد فى الطبيعه الكليه و كذا الإصبع الزائده هى مقصوده فى الطبيعه الكليه التى تقتضى أن تكتسى كل ماده ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت ماده تستحق الصورة الإصبعيه لم تحرم و لم تضيع انتهى أقول فيه موضع بحث من وجوه- أحدها ما مر من لزوم التدافع فى كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعه كليه فى الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجرى مجراها غير منسوب بالذات إلى الطبيعه كليه كانت أو جزئيه فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصيه متوجهه إلى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التى مرت الإشاره إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعه الجزئيه من فطرتها الأولى إلى كمال صورى آخر و غايه ذاتيه أخرى يطرأ الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعه بالذات و على سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع.

و ثالثها أن الذى ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعه الكليه من إيصال النفس إلى السعاده الأخرويه مختص بالنفوس الإنسانيه و لا يجرى ما ذكره فى النفوس الحيوانيه- فضلا عن النباتيه مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهه الطبيعه.

و رابعها أن تلك السعاده على ما قرره فى بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقليه صرفه فهى لا تحصل إلا لجماعه من النفوس الإنسانيه- هى أقل عددا من البواقى و الذى يفعله الطبيعه الكليه من الغايات الذاتيه لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر فى بحث الغايه فلو كان قضاء الموت من الطبيعه لبلوغ النفس إلى تلك السعاده لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقى إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

فالحق أن جميع الطبائع متوجهه لذاتها إلى كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعه و أن حكمه عروض الموت ليست

مقصوره على البلوغ إلى السعاده و أن السعاده العقلية غير مطلق الكمال و الفعلية- و أن جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و أكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافى الشقاوه و النكال كما سيأتى بيانه فى علم المعاد

### فصل (٤) فى موضوع العلم الطبيعى و مبادئه

قد تقرر فى علم الميزان و فى فن البرهان منه أن العلوم منها كليه و منها جزئيه- و المراد من العلم الكلى ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود و عوارضه الذاتيه التى تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا فى التغير كالعلمين الآخرين أعنى التعليمى و الطبيعى فالطبيعى علم جزئى و لكل علم جزئى موضع خاص جزئى.

فموضوع العلم الطبيعى هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع فى التغير- و المبحوث عنها فيه هى الأعراض اللاحقه له من هذه الحيشه سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهه نسبتها إلى القوه التى تسمى طبيعه كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعیه مباد و أسباب.

و قد ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفه هذه الأمور الطبيعیه إلا بعد الوقوف على معرفه مبادئها و أسبابها و تلك المبادئ لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

أما التى تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هى المبادئ لموضوعها المشترك- و لأحوالها المشتركه فلا- يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات فى صناعه الطبيعيين- كما علم فى فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمه صاحب العلم الكلى و ليس على الطبيعى إلا قبول وجودها وضعها و تصور ماهيتها إنيه و أما المبادئ التى لجزئى جزئى منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثباتها إنيه و ماهيه معا.

ثم إن الأشياء الطبيعيه إذا كانت لها مباد عامه مشتركه و أخرى جزئيه مختصه- مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يتبدئ في السلوك مما هو أعم- و ينتهي إلى ما هو أخص و هذا في مبادئ القوام و الحد معلوم لكل من له أدنى بصيره- فإنك إذا أردت أن تعرف ماهيه الإنسان بحده و حقيقته فمعرفةك لجنسه و هو جزؤه المادى أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العالم أعر ف عند العقل من الخاص.

و من ارتاضت نفسه بالفلسفه الإلهيه يعرف أن مبادئ الوجود أيضا كالفاعل و الغايه أقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها و كانا قد أوضحنا هذا فيما قبل.

و بالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك الوجودى النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعيه فينبغى له أن يأخذ أولا- من مبادئ الطبيعه المشتركه إلى تلك الطبيعه و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصه و أحوالها من جهه مبادئها الغير المشتركه إذ الأمور العامه أعر ف عند عقولنا من الأمور الخاصه.

و أما عند الطبيعه فإن كانت جزئيه فالشخص الجزئى أعر ف عندها من المعنى النوعى- و بعده المعنى الجنسى فإن المقصود في الطبيعه الجزئيه ليس أن يوجد حيوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم إنسانا و هكذا إلى أن ينتهي إلى حقيقه خاصه جامعده لكل كمال في الطبيعه و أما المقصود في الطبيعه الكليه(١) بالمعنى الذى حققناه فهو أولا بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها في الحيطه و الجمعيه- ثم ما يليه على وجه التبعيه و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهي في النزول إلى الجسميه و الهولى.

١- و هى الإنسان الكامل الذى أوفى جوامع الكلم و حينئذ يكون طبيعه كليه و صورته مفارقه عقليه و هذا مسلك أنيق و منهج دقيق يثبت به المثل الإلهيه و الصور المفارقه العقليه للأنواع الطبيعيه حسب ما رآه الأفلاطن الشريف الإلهى موافقا لأستاذه سقراط كما سلف مستقصى فافهم، إسماعيل رحمه الله

فالمقصود فى فعل الطبيعه ليس إلا نحا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت فى القوه و الضعف و الحيطه و القصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض ماهيه كليه نوعيه كانت أو غيرها إذ الماهيه غير مجعوله و لا مقصوده بالذات كما سبق و إنما المجعول و الغايه فى القصد من أى مبدأ كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك فى معنى نوعى أو جنسى أو غيرها للعقل أن يتصورها و يتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر.

و لأجل ذلك يقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذى يتفطن به أولاً من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالثبوتيه و الموجوديه ثم المعنى الذى دون ذلك فى الاشتراك كالجوهريه و العرضيه ثم كالجسميه و هكذا إلى أن ينتهى إلى معنى محصل كامل نوعى و لذلك الناس كلهم كالمشتركين فى معرفه العمومات و أوائل المفهومات التى لا كمال معتد به فيها و إنما يتميزون بأن بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهى إلى النوعيات ممعنا فى التفصيل.

و هذا الإمعان فى تحقيق الخصوصيات ينتهى ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صوراً عقليه وجوديه و ذواتاً كامله نوريه هى مبادئ النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفه المعانى العامه و الخاصه.

و لذا قيل المعرفه بذر المشاهده و هذه المشاهده غير الإحساس لأن حصول الإحساس كان متقدماً على حصول تلك العمومات و المخصصات و المشاهده بعد ذلك و ربما وقف بعضهم فى المعرفه على الجنسيات العامه كمن عرف الجسميه دون أن يحصل معها المعانى الفصليه كالنامى حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامى و وقف عليه دون معرفه الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

فإذا انتهت المعرفه إلى الطبائع النوعيه و أحوالها وقف النظر البحثى و ليس بعده إلا المشاهده الحضوريه للطبائع العقليه و الصور المفارقة و أما معرفه الطبائع

الجزئيه فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسماني و ليس كمالا للموضوع العقلي

### فصل (٥) فى تعديد المبادئ التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادر و الوضع

#### اعلم أن الأشياء الطبيعیه مباد و أسباب

سنشير إليها أما ماهيه الموضوع أعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كأنها مركبه من معنى الجسم الطبيعى و الحيشه المذكوره و أما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركه و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادئ فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى و هو كالجزم من ماهيه الموضوع للعلوم الطبيعیه مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير فى الجملة زياده فى المبادئ.

فالمبادئ التى يحصل بها الجسميه منها ما هى أجزاء من وجوده و حاصله فى ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما الماده كالخشب للسريير و ثانيهما الصوره كالهيه للسريير- فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و ماده و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثانى هو الصوره الجسميه و هى كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطيه متقاطعه على زوايا قوائم و هى أيضا أضعف الصور وجودا و وحده يبقى مع آحاد التشكلات و التكممات و كل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذى هو نوع من أنواع ذلك الجسم.

لأن سائر الصور التى للطبيعيات التى هى مبادئ أجناسها و أنواعها لا- تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعى مطلقا فيكون الماده الأولى التى هى أحد مبادئ الجسم التى منزلته من الجسم منزله الخشب من السريير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصوره هذه النسبه فيكون جوهرها إذا نظر إلى ذاتها غير مضافه إلى شىء من الصور بل خاليه عنها لكن من شأنها أن يقبلها

مجتمعه أو متعاقبه سواء كان ذلك من شأن طبيعه مطلقه جنسيه لها حتى لا يكون لها وحده إلا وحده ذهنيه غير متحققه الوقوع فى الأعيان بصفه الوحده أو من شأن طبيعه شخصيه لها هى بصفه الاشتراك للجميع مجتمعه أو متعاقبه واقعه فى الأعيان على اختلاف المذهبين.

و الذى سبقت الإشاره إليه أن وحدتها الخارجيه الشخصيه باعتبار المعنى الذى هى به ماده فى الضعف كالوحده الجنسيه للمعنى الجنسي للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خاليه عن الصور فيكون فى طبيعتها و طبيعه كل ماده لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبه ما إليها بالنقص و التمام و الضعف و الشده و الغنى و الفقر كأنها رسم فيها و ظل و شبح و خيال و من الصور و يكون الصوره هى التى يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهرًا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوه.

### **فإذن ينبغى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين**

ذاتيين - أحدهما هيولى و الآخر صوره إن شئت صوره امتداديه مطلقه و إن شئت صوره كماليه بعدها من صور الأجسام و إن شئت صوره عرضيه كما فى الأصناف الجسمانيه كالأبيض و الماشى و الضاحك و ليوضع أن الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرميه - بل كل هيولى بما هى هيولى لا- تجرد عن الصوره التى تقومها قائمه بنفسها و يكون الصوره التى تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صوره أخرى موت عنها و يقوم فى التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللا-حقه من الصوره بعينه هو تقويم السابقه بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعدده ينحفظ وحدتها الذاتيه بأى تحصل جاء من الصور و ينبغى أن يوضع أيضا للطبيعى آخذًا من الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كل صوره أخذت تماما لحقيقه نوع من الأنواع لا يجوز تبدلها إلى صوره أخرى نوعيه و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصيه أخرى مبائنه الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

و هذا بخلاف كل جوهر أخذ مادته لنوع أو لشخص فإن المادة إنما اعتبرت فى الشئ المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقيه بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركة فى الجوهر الصورى و يجوز فى الجوهر المادى و لأجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية و لا المقدار الجسمانى فى الكم لأنه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صورته الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط فى الحركة و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصوره المقيمه لهذه الجسميه التعليميه- كالصوره المقومه لنوع من النبات فإنها ما دامت باقيه بالعدد يكون تلك الحقيقه باقيه بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسميه بحسب الخصوصيات الامتداديه- فإن جسميه ما و مقدارا ما يكفى لأن يكون جزءا ماديا لحقيقه معينه من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان فى جواز تبدل القوى النباتيه عليه عددا أو نوعا مع بقاءه بالشخص ما دامت صورته الحيوانيه المعينه أعنى نفسه باقيه بالعدد.

فهذا هو الكلام فى المبادى الداخلة فى قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعليه و غائيه و الفاعل هو الذى طبع الصور التى للأجسام فى مادتها تقوم المادة بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهيه تفعل صورته فى مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغايه هى التى لأجلها طبعت هذه الصور فى المواد و الكلام هاهنا لما كان فى المبادى المشتركه فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغايه المعتره هاهنا هى الغايه المشتركه.

قال الشيخ فى الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذى يفيد المادة الأولى الصوره الجسميه الأولى إن كان شئ ك ذلك على ما تعلمه فى موضعه يفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده و يكون الغايه مشتركه فيها بأنها الغايه التى تؤمها جميع

الأمر الطبيعي إن كانت غايه كذلك على ما تعلمه فى موضعه.

فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركاً بنحو العموم - كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئيه للأمر الجزئيه - و الغايه الكليه هى المقوله على كل واحد من الغايات الجزئيه لا الأمر الجزئيه.

أقول فيه بحث أما أولاً - فلأن الذى ذكره أولاً - فى تبين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحه فإن الصادر أولاً من المبدأ الفاعل فى هذا العالم ليس هو الجسميه المشتركه ثم الصور الكماليه النوعيه بل الطباع الخاصه الكماليه أقدم صدورا و فعلا - من الأمور الجنسيه.

كيف و قد حقق فى مقامه أن الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى ماده و أيضا الصوره الجسميه لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعيه لم يكن الصور صورا بل كانت أعراضا لاستغناء الجسميه عنها فى الوجود.

و أما ثانيا فلأن الغايه على المعنى الذى يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخس الغايات لأنه يلزم أن يكون غايه للجسميه أولاً و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

و أما ثالثا فلأنه قد صرح الشيخ فى الإلهيات فى فصل القوه و الفعل بأن ما بالفعل دائما أقدم مما بالقوه و بين ذلك بوجه كثيره و أيضا أبطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولاً - للجسم و ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومه غير الصوره الجسميه ثم يكتسب سائر الصور.

و أما رابعا فلأن الذى ينبغى أن يوضع للطبيعى من أحوال المبادئ يجب أن لا - يكون مبحثا عنه فى علمه فعلى هذا الفاعل المشترك و الغايه المشتركه بالنحو الذى ذكره ثانيا لا - يجوز أيضا أن يكون من المبادئ التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادره.

فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغايه المشتركه على نحو آخر



غيرهما و إن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك- و هو الذى يبتدى منه وجود جميع الأشياء الطبيعىه بوسط أو بغير وسط و أن الغايه المشتركه هى التى ينتهى إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعىه بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد و سواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعىه أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعىه من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا و كذا القياس فى الغايه المشتركه بما هى غايه مشتركه بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعيه المتعلقه بالأجسام كالنفوس الحيوانيه على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس الناميه من أكملها إلى أنقصها.

ثم الطبائع المعدنيه ثم الأسطقسات ثم الصور المقداريه ثم الماده المشتركه- و العائد إليه فى الانفعالات الإعداديه الزمانيه فى سلسله الرجوع الصعودى على العكس- من الترتيب الأول الصدورى النزولى فيبتدى الوجود من الأخص فالأخص كالصور الجسميه و العنصرية إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبه مما يحتاج إلى كلام مشبع- لا- يناسب هذا الموضع و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغايه بالمعنى المشار إليه- خارج عن عالم الطبائع الماديات و المتغيرات و أما أنه واحد فى ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى أن يبرهن عليه و لا أيضا وجب عليه أن يضعه و يتسلمه.

و أما أن المبادى المشتركه فى الأجسام الطبيعىه هى هذه الأربعة فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه فى الفلسفه الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير- أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زياده مبدئيا فإن كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد و أن يكون فيه شىء ثابت هو المتغير و صفه كانت موجوده فعدمت و صفه كانت معدومه فوجدت.

و معلوم أنه لا- بد للكائن من حيث هو متغير فى ذاته من أن يكون له أمر- قابل لما تغير عنه و لما تغير إليه و صورته حاصله و عدم سابق لها مع الصوره الزائله و عدم مقارن معها للزائله و هذا فى التغيرات التى فى الصفات الزائده على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين.

و أما نحن فبفضل الله و جوده فقد بينا ذلك فى جوهريات الطبائع الماديه على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفه حيث سلف ذكره من كيفيه تجدد الطبيعه و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جمله المبادئ المقومه للكائنات- فإن العدم شرط فى كون الشىء متغيرا و إذا كان التغير فى جوهر الشىء و قوامه- كان للعدم شركه فى تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكليه عما هو متغير فى ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنه لا بد منه فى وجود الشىء.

و لو نوقش فى إطلاق اللفظ و قيل المبدأ هو الذى لا بد من وجوده فى وجود شىء فلا مبالاه لنا فى ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه فى تحديد المتغير المستكمل و كذا لا بد من أخذ الصوره (١) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شىء مع تهيؤ و استعداد فى ماده معينه فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانيه بل لا إنسانيه فى قابل الإنسانيه لكن الكون باعتبار الصوره لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصوره.

و قد يقال إن الشىء كان عن الهولى و عن العدم و لا يقال عن الصوره فيقال

١- بخلاف ماده فإنه لما كان الشخص مع تبدل ماده باقيا بعينه علم عدم مدخلية ماده فى الشخص فلا يؤخذ فى تحديد الشىء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

و اعلم أن فى كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم- و فى كثير منها لا يصح و دائما يقال كان عن العدم فإنه لا- يقال كان عن الإنسان كاتب و السبب فيه أن بعض المتغيرات فيه استكمال للماده بصوره كماله يوجب وجودها فساد الصوره الأولى أو حاله وجوديه لها.

فالأول كالنطفه إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صوره النطفيه.

و الثانى الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صوره الخشبيه مطلقا- لكنه قد خلا عن صوره ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال- بصوره يقتضى وجودها زوال شىء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتبا فإن الإنسانيه باقيه فيه بذاتها و صفاتها الوجوديه ففى الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات- يقال فيها عن بمعنى بعد و فى الضرب الثانى إذا استعمل لفظه عن أو لفظه من كان على معنى آخر و هو أن الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج و العفص مداد.

و تفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء و الذى لا بد أن يعرفه الرجل العلمى أن جميع التغيرات الطبيعيه يلزمها أن ينتقل ماده الشىء من صوره إلى صوره كماله- فإن الصوره الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت- فهى كأنها باقيه من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعيه أيضا يجرى هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الإنسان إذا هرم و الحيوان إذا مات.

فإن الهرم و الموت و أشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتيه التى توجهها التغيرات الطبيعيه بالذات بل هى من الضروريات التابعه للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعيه كالانفاق و القسر و مما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع- حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر.

قال الشيخ و هذا شىء لست أفهمه.

أقول قد مر الكلام منا فى مباحث العلل فى تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق الماده المستكملة بالصوره حتى يشمل المواد البدنيه بقواها الحسيه المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فى إثبات التشوق للماده إلى الصوره و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال

### فصل (٦) فى كيفيه كون هذه المبادئ المقارنه أعنى الماده و الصوره و العدم مشتركه

#### أما الهيولى

فالمشهور من رأى الفلاسفه أنه لا يوجد هيولى مشتركه لجميع الصور الطبيعيه بناء على أن الأجسام- منها ما هى قابله للكون و الفساد.

و منها ما ليست بقابله للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركه تاره تقبل صوره الكائنات الفاسده و تاره تقبل صوره ما لا يفسد فى طباعها- و لا له كون هيولانى فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركه لمثل الأجسام الكائنه الفاسده التى يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذى ذكروه من الفرق أن بعض الأجسام مبدعه و بعضها كائنه فاسده.

فهذا فرق من جهه الصوره لا- من جهه الماده فجاز فى الاحتمال العقلى أن يكون جوهر الموضوع للصوره المبدعه و الصوره الكائنه شيئاً واحداً صالحاً فى ذاته- لقبول كل صوره لكن بعض الصور فى نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها فى نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهه الصوره لا من جهه

و الذى يقوى هذا الظن أن الهيولى الأولى فى نفسها ليست إلا- قوه لقبول الأشياء من غير تخصص لها فى ذاتها و إلا لكانت مركبه من قوه و فعليه و ماده و صوره فلا- تحصل لها إلا- بالصور و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحاديه على أنك قد علمت فى مباحث حدوث العالم أن صوره الأفلاك و الكواكب بحسب خصوصياتها و جزئياتها كائنه فاسده و أما طبائعها الكليه فليست ماديه بل عقليه و أما المبدأ الصورى المشترك.

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسميه الامتداديه دون غيرها من الصور الكماليه و قد أشرنا إلى فساده(١).

و العجب أن الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحده مشتركه بواسطه اختلاف الصور مع أن أول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتداديه الجرميه كما هو المشهور و نسبه الصورة الكماليه النوعيه إلى الجسميه هذه النسبه فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسميه و قد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على أن الهيولى ضعيفه الوجود لا يقدر فى وحدتها الشخصيه كثره الصور كما مر بيانه بخلاف الجسميه فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غيرها من الأسباب.

فالحق أن المبدأ الصورى المشترك بين الأمور الطبيعيه يمتنع أن يكون هو الصورة الامتداديه لتبدلها فى كل كون و فساد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعه من الحكماء المتقدمين حيث

---

١ - ٢٧٥ حيث قال فإن كان تصرف الأجسام فى الكون و الفساد إنما هو فى وراء الصورة الجسميه حتى يكون مثل الصورة الجسميه التى فى الماء إذا استحال هواء باقيه بعينها فيكون للأجسام مبدأ صورى على هذه الصفة مشترك بالعدد و بعده مباد صوريه يخص كل واحد منهما، منه رحمه الله

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هي نفس الكل و صورته الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتقاً على جميع السماويات له حركة واحدة دائره حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاد بالنوع إذا روعى فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألف و الأثف لا يقدر في الوحده الشخصيه بصوره الجميع كإنسان الذى هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صوري مشترك بهذه الصفه لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع.

أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشئ دائماً الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعى الوجود غير كائن و لا فاسد فإن الهيولى عباره عن أمر حامل لقوه وجود الشئ و إمكانه الاستعدادى ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشئ مسلوب القوه و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشئ صورته محضه إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركه فى قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركه و الزمان فلا يكون إبداعياً.

و أما الذى قرناه من الصور فى أن يكون مبدأ صورياً مشتركاً فينبغى أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقليه حاصله بالإبداع و الأخرى طبيعیه متعلقه بالهيولى و الكون و الفساد و النفس الفلكيه من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلى صورته إبداعيه من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعیه و غيرها متعلقه الوجود بالهيولى ساريه فيها كائنه فاسده.

### و أما العدم

فلا يجوز أن يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحويين المذكورين فى الاشتراك لأن هذا العدم عدم شئى من شأنه أن يكون و هو معنى القوه و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك بالمعنى الآخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهه فى أن المبادئ الثلاثه مشتركه بهذا المعنى - إذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هيولى و

صوره و عدما.

و هذا المفهوم الكلى المشترك يقال إنه لا يكون و لا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعیه أنها لا تكون و لا تفسد هذا ما قرره الشيخ.

و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجدده الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها و يتشابه فيها الوجود و العدم و أن لعدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العدم إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الآخر و فساد كونه الآخر.

و بالجملة الكل كما أن له وجودا لكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل فى ذلك الزمان و كذلك حال الاتصال المكانى للجوهر المقدارى المسمى بالقار الوجود فى نسبه وجود كل جزء مكانى منه إلى عدم الجزء الآخر المكانى و نسبه وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

و قد علمت أن نحو وجود الطبيعه الجسمانيه هذا النحو بحسب كلتا الحثيتين - فإذن لو كان لمجموع العالم الجسماني صورته واحده مشتركه كما جوزها الشيخ - لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا و إن كان ذلك العدم متضمنا لأعدام كثيره لا تحصى.

ثم قال الشيخ إن لهذا العدم نحوا من الكون أيضا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسد الصوره عن الماده فيحصل عدم بهذه الصفه و فساده أن يحصل الصوره فلا يكون حينئذ العدم موجودا و لهذا العدم عدم بالعرض كما أن له وجودا بالعرض و عدمه هو الصوره و لكن ليس قوام الصوره و وجودها بالقياس إليه بل ذلك يعرض له باعتبار قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس إلى هذه الصوره.

أقول هذا الذى أفاده من أن للعدم كونا و فسادا بالعرض إنما يجرى فى حوادث قاره الوجود دفعيه الحصول و أنت تعلم أن فى الوجود أشياء متدرجه الكون

غير مستقره الذات كالحركه و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعیه عندنا فإذن العدم فى مثل هذه الأشياء كالوجود فى أن له كونا و فسادا بالذات لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده و به فساده الذى قبله و لأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

و لأجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق- كونه على هذا الجزء فكما أن الصورة متجدده الوجود متصل بعضها ببعض فللصوره كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصوره كما أن كون الصوره هو فساد العدم.

فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هويه الأمر التدريجى الحصول- بما هو تدريجى الحصول إطلاق مجازى بالعرض فإن التدرج فى الوجود لا- يحصل إلا بالتدرج فى العدم فيكون لكل من الوجود و العدم له كونا و فسادا بالذات نعم إطلاق الكون و الفساد على الصوره بما هى صورته أولى من إطلاقهما عليها بما هى عدم.

ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادئ الثلاثه أعنى الماده و الصوره و العدم بحسب معنى مشترك فى أفراد كل منها بلا- شبهه و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلاله الوجود و المبدأ و ذلك لأن تحت كل منها أمور شتى- يختلف فى معنى تلك المبدئيه بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعه مشتركه فى أنها أمر هو بالقوه لشيء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

و كذا الصوره فمنها جوهر و منها هيئه إذ المراد من الصوره فى هذا المقام- ما به يخرج الشىء من القوه إلى الفعل سواء كان جوهرًا أو عرضًا و جميع ما يقال



إنه عدم فهو لا وجود صورته بالمعنى المذكور و لا شك في أنه في التقدم و التأخر و الشده و الضعف مقيس إلى الصورة.

ثم لا يخفى أن النظر هاهنا في مبدئيه الصورة و الاعتبارات التي فيها إنما يتصرف إلى حيثه كونها جزءا و بحسب أنها أحد جزئى الكائن إلا أنها مبدأ فاعلى و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئه أو لحركه.

ثم إنه قد مرت الإشارة إلى أن الطبيعى لا اشتغال له بالمبدأ الفاعلى و الغائى المشتركين بالنحو الأول و لا بالنحو الآخر أيضا من حيث اشتراكهما و عمومهما و إن كان يبحث عن أفراد كل منهما و أما الفاعل المشترك أو الغايه المشتركه بالنحو الأول- لطائفه من الأمور الطبيعىه لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما

### فصل (٧) فى أن أى العلل ينبغى أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين

لا شبهه فى أن صورته الشئى ء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشئى ء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوه و كذا لا شبهه فى أن كلا من الفاعل و الغايه للشئى ء أولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشئى ء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدئين و الصوره فطلب الصوره يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

و لهذا قيل فى علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا و أعلى مرتبه من طلب الصوره فإن الفاعل و الغايه هما تمام وجود المعلول- كما أن الصوره تمام ماهيته و معناه و تمام الشئى ء هو ذلك الشئى ء مع أمر زائد هو كماله فبالصوره فقط لا يتم وجود الشئى ء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالماده أنقص العلل اهتماما.

و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصوره و الطالبين

للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صورا لمواد هي أحسن منها وجودا و حكى الشيخ في الشفاء أن بعض الطبيعيين رفض مراعاة أمر الصورة رفضا كليا و اعتقد أن المادة هي التي يجب أن يحصل و يعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض و لواحق غير متناهية لا تضبط و يشبه أن يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعني لو تفتنوا لعلموا أن الذي حصلوه و عرفوه على زعمهم و جعلوه مادة فهي بالحقيقه صوره.

قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايس بين الصناعات الطبيعیه النفريه- و بين الصناعات المهيئه فقال إن مستنبط الحديد و كده تحصيل الحديد و الغواص و كده تحصيل الدر و ما عليهما من صورتها و الذى يظهر لنا فساد هذا الرأى إيفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعیه و نوعياتها التي هي صورتها و مناقضه صاحب هذا المذهب نفسه فإنه إن أقنعه الوقوف على الهیولی الغير المصوره- فقد قنع من العلم بمعرفه شىء لا وجود له بل كأنه أمر بالقوه ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور و الأعراض صفحا و هي التي تجر أذهاننا إلى إثباته- فإن لم يقنعه الوقوف على الهیولی الغير المصوره و رام للهیولی صوره كالهوائيه و المائيه و غير ذلك- فما خرج عن النظر فى الصوره ثم ذكر أن مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها و موضوعها الأجسام المعدنيه التي يكتب عليها بالحفر و التذويب و فعل ذلك هو صوره صناعته ثم تحصيل الحديد غايتها و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجملة طلب كل شىء فهو بالحقيقه طلبه بما هو صوره لا بما هو ماده.

ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفه أخرى من الناظرين فى علم الطبيعه فاستخفوا بالماده أصلا و قالوا إنها إنما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصوره و إن من أحاط بالصوره علما فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

قال و هؤلاء مسرفون فى جهه اطراح الماده كما اولئك فى جهه اطراح الصوره- فقد يقنعون بأن يجهلوا المناسبات التى بين الصور و المواد إذ ليس كل صوره مساعده لكل ماده و لا كل ماده ممهده لكل صوره و إذا كان العلم التام الحقيقى هو الإحاطه بالشىء كما هو و ما يلزمه و كانت ماهيه الصوره النوعيه مفتقره إلى ماده معينه فكيف يستكمل علمنا بالصوره- ثم قال و لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصوره من الماده الأولى و فى علمنا بطبيعتها أو أنها بالقوه كل شىء يكتسب علما بأن الصوره التى فى مثل هذه الماده إما واجب زوالها بخلافه أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعى مفتقر فى براهينه و محتاج فى استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطه بالصوره و الماده جميعا لكن الصوره مكتسبه علما بما هو هويه الشىء بالفعل أكثر من الماده و الماده مكتسبه العلم بقوه وجوده فى أكثر الأحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشىء أقول ليس إسراف هؤلاء فى إطراح الماده مثل إسراف أولئك فى إطراح الصوره بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوه.

و إن الذى ذكره الشيخ من افتقار ماهيه الصوره إلى ماده معينه ليس بمسلم فإن ماهيه الصوره بحسب مطلق وجودها مقومه لتلك الماده كما أن ماهيه الصوره الجسميه مقومه لوجود الماده الأولى و إنما حاجه الصوره إلى ماده مشتركه أو معينه هى بحسب تشخيصات أفرادها و لوازم هوياتها و أما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهيه الصوريه فلا حاجه إلى ماده من المواد أصلا.

كيف و قد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعى نحو من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح الماده فى تحصيل العلم بماهيه كل من الأنواع الطبيعى من حيث ماهيتها المطلقة المجرده عن الأشخاص الخارجيه فلم يبعد عن الصواب كثير بعد و ذلك لأن معرفه الأشخاص المعينه بما هى أشخاص غير مطلوب فى العلوم الحقيقيه- لأن مطالبا يجب أن تكون ثابتة غير متغيره.

نعم لو بحث عن الأشخاص بما هى أشخاص لطبيعه نوعيه على الوجه الكلى

كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا.

ثم نقول إن ما ذكره من أن لا مادة أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصورة من الهيولى الأولى و فى علمنا كذا و كذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصده فإن البحث عن أحوال المادة الأولى و أنها مادة للصور كافه و أنها بالقوه كل شىء و أنها واحده أو متعدده و أن وحدتها أى نوع من الوحده أو غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقه بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هى مادة فإن الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالماده و الصورة أعنى جنسها و فصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للأشياء فصلها- و كذا كونها بالقوه كل شىء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة.

فإن البحث عن كون الهيولى قوه محضه فى بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شىء من الأنواع التى ركبت منها و من الصورة فكم من نوع جسمانى وقع البحث عنه و عن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفه المادة لكل نوع- مما يجب البحث عنها فى معرفه ذلك النوع لاستحال لأحد من الناس معرفه شىء من أنواع الأجسام فى الكمال إلا لمعرفه الهيولى الأولى و المراجعه إليها و الأمر على خلافه.

كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقه و الذى سنع بالبال فى هذا المقام أن يقال إن الأنواع الماديه بما هى واقع فى عالم التغير و الحركه متقومه بالعدم و الحدود و الحركه و الكمال فهى لا- محاله لا بد أن يكون لها جهه قوه و جهه فعليه فإذن ينبغى للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبى نقصه و كماله و جهتى قوته و فعليته و مادته و صورته- لأن صورته صورته شىء تحرك نحوها و استكمل بها

## فصل (٨) فى معرفه كيفيه تركيب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته

### الحق عندنا

موافقا لما تظن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادى بيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين

إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوتة في فضيله الوجود فيكون بعضها في الكماله بحيث يكون بوحدته عين معانى كثيره لا يوجد تلك المعانى برمتها في غيره إلا متفرقه و بعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جمله ما يوجد متفرقه في الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان- أحدهما أن ينضم شىء إلى شىء آخر يكون لكل منهما ذات على حده و فى المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبناات و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعى كالبيت و إما اعتبارى كالحجر الموضوع بجانب الإنسان- و إما طبيعى بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثانى أن يتحول شىء فى ذاته إلى أن يصير شيئاً آخر و يكمل به ذاتا واحده فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجمله كل ماده طبيعیه إذا تصورت بصوره جوهريه و التركيب فى هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافى قول الحكماء إن هذا المركب أجزاءه خارجيه و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلى و الخارجى فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد فى الوجود أى الذى بإزاء الجنس من الذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلى فقط.

ألا- ترى أن اللونيه لا- يمكن وجودها مفارقه عن قابضيه البصر و مفرقيه- بخلاف الحيوانيه إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقيه و كذا الجسم النامى إذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحياه و الحس.

### و الحجه على هذا الاتحاد كثيره

### إحداها صحه الحمل بين الماده و الصوره

كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود إلا أن جهه الحمل و الاتحاد غير جهه الجزئيه و التركيب كما علمت فى مباحث الماهيه.

و بالجمله كيفيه كون الجزئين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الأمر- هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعى إلى جزئين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شىء آخر- و هو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسى و فصلى ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول فى التغيرات الاستكمالیه الطبيعیه و الثانى فى التغيرات الاتفاقيه و القسريه.

مثال الأول الحبه إذا صار نباتا و النطفه إذا صارت حيوانا- مثال الثانى الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامى و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام فى الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء فى هذه المركبات الطبيعیه تحليلیه عقليه أيضا كما فى البسائط الخارجيه لا أنها ذوات متعدده فى الخارج.

إذ لو كانت الماده و الصوره ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغايره بحسب الوجود الخارجى يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر- و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أى ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهه العقل لكن الماده تحمل على المركب المذكور- إذا أخذ بوجه كما علم فى موضعه.

و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصوره تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محاله.

### الحجه الثانيه

أن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل فى المواليده الثلاثه مثلا

ليس فى الياقوت جزء نارى بالفعل و إلا- كانت الصورة الياقوتيه حاله فيها لأن حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتيها و لو كانت الصورة الياقوتيه حاله فى الجزء النارى و هو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو محال و يتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة و هو خلاف ما اتفقوا عليه و كيف يكون الجزء النارى موجودا فيه و لا- ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائيه و إن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل كان أى جزء انفرض فيه و إن كان فى غايه الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الأجزاء العنصريه حاصله بالفعل فى المواليده الثلاثه لم يكن تركيب المواليده منها و من صورها إلا تركيبها من هذا القبيل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفه و النطفه تنقلب علقه و هكذا إلى أن تنقلب حيوانا و ليس ما هو السابق فى هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثره فى نفس الأمر (١) بل كل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد- طبيعى لا- كثره فى نفس الأمر نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه- إلى أقسام بعضها ماده له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صور له باعتبار و فصل باعتبار- و يعضد ذلك ما ذكره الشيخ فى الحكمة العلائيه من أن الهولى و الصورة واحده بحسب الذات متعدده بحسب المعنى.

### الحججه الثالثه

أن ماده الشىء هى التى بها يكون الشىء بالقوه و صورته هى التى بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدين و يكون الصورة للشىء بعينها ذلك الشىء- و لذلك حكموا بأن الهولى قوه محضه لكل شىء.

قال المحقق الطوسى قدس سره فى شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءه عن القوى مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهولى الأولى و التى

١- فىكون التركيب انضماميا و إذا لم يكن فى المركب كثره فى نفس الأمر فىكون التركيب اتحاديا، إسماعيل رحمه الله

وجودها ليس إلا كونها بالقوه فهي نهايه الخسه- و كذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لأن الهيولى شىء بالقوه متى حصلت فهي الجسم و ما ذكره بهمنيار فى إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شىء ليست فى موضوع فهي إذن جوهر و الجوهرية التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصوره.

كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهيه الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهيه البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهيه الشىء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا و صورته هي ماهيته التى بها هو هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحده صح تعريف صورته الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غايه الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

### الحجج الرابعه

أن النفس صورته البدن و البدن ماده له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينه للبدن و كل ما اتصف بصفه معينه لشىء فهو عين ذلك الشىء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذى يشير إليه منه بأنا هو المتحرك الجالس الأكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعاره و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت فى مقامه أن الصفه الواحده المعينه لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا- يمكن أن يكون وجود واحد فى نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورته عين مادتها إذ لا- قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين الماده من النفس



بأن تكون عين البدن

### إعضالات و تفصيات –

#### أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهبولى

و مع اتحادهما لا يتصور ذلك و جوابه أن العليه المذكوره فيها ليست من حيث إنهما شىء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعليه بعض منه لبعض و لا حجر فى أن يكون فى الوجود شىء واحد يعرض له كثره عقليه يتحقق بينهما عليه و معلوليه فى اعتبار الكثره كما فى أجزاء حد الماهيه كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر عله لجنسه و هو اللون و كل منهما عله الماهيه.

هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهيه باعتبار الإطلاق- فكذلك الماده و الصوره و إن كانتا ذاتا واحده لكن إذا أخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط- لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحداهما فقط بل هى عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزئين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى ماده أو صوره و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهيه و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذا جنس و الماده معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان ماده و كذلك حال الفصل و الصوره.

فظهر أن الجنس و الماده متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصوره.

#### و ثانيها كون الماده و الصوره ذاتا واحده

على ما ذكرت إنما يتم فى المركب المتشابه الأجزاء كاليقوت إذ هناك أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون ماده و صوره باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعدده مختلفه الحقيقه كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفه عين الصوره الفرسيه و هى أمر واحد.

أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع ماده الشىء داخلها فى قوام ماهيته و لا فى قوام هويته بما هى تلك الهويه بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن ماده الشىء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصوره الفرسيه هى أمر واحد يصدر عنه هذه الأفعال على الماده بنحو من الترتيب و هى بالحقيقه ذات الفرس و هويته التى بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هى داخله فى مادته.

و لهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لماده الفرس بخصوصها لم يبق شىء منها عند موته و فساد صورته و ليس كذلك و ذلك لأن الصورة على أى وجه كانت عله للماده المخصوصه و إذا بطلت العله بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقه أمر واحد طبيعى له معان كثيره تصدق عليه و هو الجسم و النامى و المغتذى و الحساس و غير ذلك فلاكثره بالفعل فيما هو فرس بالحقيقه- و ليست جسميه الفرس بالحقيقه هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباينه الوجود.

و قد أشرنا أيضا فيما سبق أن ماده الشىء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعدد غير مادته للصوره بصورته بالفعل فماده الإنسان مثلا بالمعنى الأول هى النطفه بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم فى ذاته متعين بالصوره.

و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس أمر طبيعى لاكثره فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا فى نفس الأمر بل هو بعض من موجود واحد طبيعى و كذا حكم سائر أجزائه كما أن الياقوت أيضا كذلك غايه الأمر أن الأجزاء التحليليه المفروضه فى الياقوت حقيقتها واحده و الأجزاء التحليليه المفروضه فى الفرس حقائق مختلفه ألا ترى أن الأجزاء التحليليه الواقعه فى الكره الواحده الحقيقه التى هى فلك الثوابت مختلفه الحقائق بعضها جرم الفلك و بعضها كواكب مختلفه الصور- و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليليه للفرس مع تخالفها

بالماهيه و أنها ليست موجوده بالفعل مخالف لبديهه العقل و لما حققه الشيخ و غيره من أن القسمة الفرضيه المقداريه إنما يكون إلى أجزاء متحده الماهيه.

و بذلك أبطلوا مذهب ديمقراطيس قال فى إلهيات الشفاء الوحده بالاتصال إما معتبره مع المقدار فقط و إما أن يكون مع طبيعه أخرى إلى قوله لا- ينقسم إلى صور مختلفه و كون الفلك و الكواكب كلها متصلًا واحدًا ينافى ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركه أخرى غير حركه فلكه.

### و ثالثها أن التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول فى الإنسان

#### اشاره

لأن نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت إليه الحكماء و بدنه جسم- و التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد.

أقول إنما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الإنسانيه مجردات بالفعل فى أول تكونها و صيرورتها صورته نفسانيه مدبره للماده و ليس كذلك بل النفوس بما هى نفوس جسمانيه البتة ثم إذا استكملت و قويت فى جوهرها تصير مجردة و هى بما هى صورته مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الإنسان حيوان ناطق أى حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل لأن كل واحد من أفرادها له أن يعقل صورته عقليه بالفعل- فكل إنسان هو عاقل و معقول بالقوه فيكون مجردًا بالقوه لا بالفعل و العاقل و المعقول أمر واحد كما مر و

**لو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعه-**

**منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إليها بأنا و مرادفاته معنى يصدق عليه**

أنه المدرك للأشياء و المتحرك و الجالس فى المكان فإن كان هذا المعنى هو البدن- لا يصدق عليه أنه مدرك إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك و إن كان هو النفس فلا يصدق عليه أنه الجالس فى المكان و إن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادى أنهما مدرك و لا جالس كيف و الوحده مساوقه للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحده له لا وجود له.

### و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكليات

و هذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها و هو ظاهر و لا على البدن وحده لأنه ليس مدركا فضلا عن الكليات و لا على المجموع.

### و منها أن التركيب الحقيقى بين المجرد بالفعل و المادى بالفعل

بحيث يكون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول و لهذا أنكره السيد الشريف فى حواشى حكمه العين مستدلا عليه بأن كلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد و البدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلا.

اللهم إلا باعتبار عقلى و لو ساغ ذلك لجاز أن يكون العقل الفعال مع ما يفعله و يدبره أمرا واحدا بالحقيقه و أما الذى تفصى به العلامة الدوانى عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره أما الذى أورده على الأول بقوله لا نسلم أنه يصدق على مفهوم أنا أنه جالس بل ذكر الشيخ و غيره أن المشار إليه بأنا هو النفس المجردة و وصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم أنها هو و الإطلاقات العرفيه لا يقتنص منها الحقائق ألا ترى أن العرف يصف البارى تعالى بصفات الأجسام و يشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات و صفات الأجسام ففيه نوع مكابره و إن ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الإشراق فى المطارحات.

فإن القول بهذه الإطلاقات كلها على الإنسان مجازيه عرفيه من النامى و المتحيز و الماشى و الأكل و المشتهى و النائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان - جميعا أما الوجدان فظاهر فإننا نجد من أنفسنا هذه الصفات و الأفعال الجسمانيه و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم محمول - عليه هذه الصفات بالحقيقه لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهيه على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه إلا الراسخون فى علم التوحيد.

و أما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله إن المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس و البدن فإن هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى الشفاء أنه جوهر يمكن

فيه فرض الأبعاد إذ لا- يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل في قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعي لا دخل للصوره النوعيه التى هى جزؤه فى ذلك بل قبوله لها الصوره الجسميه لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التى هى بمنزله الصوره دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجرده التى هى المدركه لها و ليس شرط صدق المشتق على الشئ ء قيام مبدأ الاشتقاق و عن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه فكلاهما مقدوح مردود.

أما الأول فلأن ما ذكره لو كان حقا يلزم أن يصدق على مجموع السماء و الأرض - أنه سماء و أرض بأى اعتبار أخذت لأن هذه الاعتبارات التى يكون الشئ ء بحسب بعضها محمولا- و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجرى و يصح فى معان تكون موجوده بوجود واحد لا فى الأمور المتباينه الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسميه لا- للصوره النوعيه مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادره على المطلوب الأول فإن الكلام هاهنا فى اتحاد الماده بالصوره و الصوره للشئ ء هى بعينها مصداق جميع المعانى التى تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهه الصوره فالصوره المنوعه للحيوان هى بعينها قابله للأبعاد ناميه حساسه و الجسميه المنفصله عنها عند الموت و الفساد غير التى تكون متحده معها بالشخص كما أوأنا إليه و الذى ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدأ و إن كان له وجه لكن يجب إما القيام و إما الاتحاد و مجرد النسبه إلى المبدأ غير كاف للصدق و الأمثله التى يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و المشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ.

و أما الثانى فالبرهان حاكم بأن ماده الشىء هى التى تصورت بذلك الشىء - لا التى لا يمكن أن يتصور به و الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق و إن كان مع أى إضافه فرضت له

### تذكره فيها تبصره

اعلم أن السيد السند سلك فى الجواب عن الإشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه حاصله أن شيئا من النفس و البدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذى به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلى إليهما و كذا فى كل مركب من ماده و صورته فإنه قال لا نسلم أن التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لذلك أى لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصوره و ماده ليسا أمرين مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد و مادى بالفعل و لزم من صيرورتهما واحدا - أحد الأمرين المذكورين.

فإن الإنسان قد انقلب النطفه إليه بالوسائط و هو واحد طبيعى ليس له فى الخارج جزء أصلا لا مادى و لا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكوره و العقل يقسمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و إن كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النمو مستلزما لأن يكون له وضع و مقدار و حيز و تلبسه بإدراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشىء من هذه الثلاثه فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد عن هذه الثلاثه.

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به العارى عن هذه الثلاثه ثم لما جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار و الشكل و اللون دون النمو و الإحساس.

فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار و الوضع و التحيز و يبقى فيه إدراك

الكليات فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوه إلى الفعل و لا دليل على امتناع ذلك فممنشأ السؤال أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإذا كان يكون النفس المجردة- التى هى صورة الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى.

أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد المادة بالصوره كما أشرنا إليه مرارا- أن موجودا واحدا هو الصوره وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعنى أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلى بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم ماده للصوره النباتيه و قيل صيوره الجسم نباتا- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصوره النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هى المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجوده بالفعل لا بالقوه بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيدا بعدم شىء آخر فيه يكون ماده و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصوره فى معنى النامى فالحاجه إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئيه.

و معنى كون هذه المعانى بالقوه إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيليه عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوه أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوه و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل- بل له أن يقول ليس حساسا محضا فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجوده فى ماهيه الحيوان المطلق مع زياده قوه فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقه و إدراك الكليات بالفعل نحو تناقض و المتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور و دفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق- هو العاقل المدرك للكليات بالقوه و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسمانى إدراك

المعقول بالفعل إلا- بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادى و عن كثير من الغواشى و القشور- حتى ينتهى إلى وجود آخر و ينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا و ذلك بأن تصير نفسه عقلا- و الصورة الحسيه له ماده معنويه لصوره عقليه هي عقل و معقول بالفعل

### فصل (٩) فى حل شكوك توهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد

#### مما أوردها صاحب حاشيه التجريد على معاصره-

و إن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلى يجرى فى البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس و هو اللون و فصل يميزها كالبابض للبصر بالنسبه إلى السواد و المفرق للبصر بالنسبه إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الأعراض ماده و صوره.

مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض ماده و صوره بل نقول هذا التحليل يجرى فى المجردات فإنها جواهر مخصوصه لكل منها جنس هو الجوهر و فصل يميزه عن غيره فيلزم أن يكون لها ماده فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى- ليس ما تخيله من الجزء التحليلى الذى هو الجنس و لا بالصوره ما توهمه من الجزء التحليلى المميز فى العقل الذى هو الفصل و إلا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس و الفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم.

أقول الفرق بين البسيط و بين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود فى الأول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى النوع الواحد الطبيعى كالإنسان مثلا موجودات كثيره حسب أجناسه و فصوله القريبه و البعيده و إلا- لم يكن زيد مثلا- موجودا واحدا بل موجودات كثيره لها وحده اعتباريه- كوحده العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتبائنه الوجود بأى اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحده العديده يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثره



و لو باعتبارين.

نعم الواحد العددي يجوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم- واحده بحسب الذات و الوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا و ما يسمى مركبا هو الذى أوأنا إليه من أن معنى الذى فيه بإزاء الجنس و المادة قد يوجد على حده من غير معنى الذى بإزاء الفصل و الصورة كالبذر للنبات و النطفه للحيوان.

فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذى كان للمادة فقط و حصل لمعناها وجود آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعانى الصادقه على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب- و يترتب على هذه الصورة الفائضه جميع ما كانت مترتبه على مادتها و ليست المادة التى كانت هى قبل فيضان الصورة بشخصها هى المعنى الجنسى الذى يتحد بالصورة.

بل المعنى الجنسى إذا جرده العقل عن المعنى الفصلى كان ماده عقليه اتحدت بالماده الخارجيه ماهيه و نوعا و كذا المعنى الفصلى إذا جرده العقل عن المعنى الجنسى- يقال له الصورة العقليه و هى فى الوجود غير الصورة الخارجيه لأنها فى العقل و هذه فى الخارج.

### و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره

و لا للمجردات ماده و صوره معناها ليس لها ماده جسمانيه خارجيه لا أنه ليس لها معنى نسبتته إليه عند التحليل نسبه ماده الشئ ء إليه كيف و هم جعلوا نسبه الماهيه إلى الوجود نسبه المادة إلى الصورة.

و قال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقه و ما سواه زوج تركيبى و ليس إطلاق المادة و الصورة على المركب و البسيط على مجرد الاشتراك اللفظى دون الاتحاد فى المفهوم لأن ماده الشئ ء هى ما لا- يتم بحسبها حقيقه ذلك الشئ ء و صورته هى تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفى بقاء صور العناصر فى المركبات يخالف

لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء و ما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتيه مثلا- فى جميع الأجزاء حلول السريان و دعوى اتفاهم على ذلك ممنوع بل الذى يستفاد من كلام الشيخ أن الصورة الياقوتيه مثلا ساريه فى جميع أجزائه المركبه التى هى معروضه للكيفيه المزاجيه دون أجزائه البسيطه العنصريه- و لا بأس بأن يكون الشىء ساريا فى بعض أجزاء الشىء دون بعض أو من بعض الحيشيات دون بعض كالخط فإنه سار فى السطح من حيث الطول فقط و السطح سار فى الجسم التعليمى من حيث الطول و العرض دون العمق.

أقول أولا- المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر(١) على تقدير ثبوتها غير داخله فى قوام الصورة الياقوتيه مثلا و لا فى قوام مادتها بما هى مادتها إذ ماده أمر مبهم الصور فى ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتيه فى ماده أخرى أو لا فى ماده لكان ياقوتا على أنا سنين فى مبحث المزاج زياده تبين أن شيئا من العناصر غير موجوده بصرافته فى هذه الأنواع الطبيعيه.

و الذى يدل على أن وجودات العناصر على تقدير تحققها فى الياقوت لا مدخله لها فى الماهيه الياقوتيه و كذا وجودات العناصر و الأخلاط-لا-مدخله لها فى الحيوان ما قاله بهمنيار فى كتاب التحصيل و هو أنا نرى أجساما مركبه من العناصر و الأخلاط-تحس و تحرك بالإيراده تغذو و تنمو و تطلب بدل ما يتحلل فيجب أن يكون أولا-لهذه الأجسام خصوصيه جسميه ليست لأجزائها فإن ما ليس لها خصوصيه جسميه لم يصدر

١- فلا- ينافى بقاءها كون التركيب بين ماده و الصورة فى الياقوت تركيبا اتحاديا- أقول هذا و إن كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بأنه لو كانت صور العناصر فى الياقوت باقيه لكان الشىء الواحد مثلا نارا و ياقوتا لأن الصورة الياقوتيه ساريه فى محلها كما مر فى كلام المصنف قدس سره و عدم تماميه الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصريه نمو و لا تحلل و لا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين و النمو للبدن بما هو بدن.

فتبين أن للحيوانات و النباتات خصوصيه أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوه لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوه انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائيه لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا و فصلا لا- من حيث كونهما هيولى و صورته بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا وحده اعتباريه كوحده العسكر و العشره و لذلك ما يتألف منهما ذات واحده.

و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصورة المائيه مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذى هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضي- و لا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما فى العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذى ذكره أولا أن الاتحاد بين الهيولى و الصورة إنما هو من جهه كونهما جنسا و فصلا فهو فى الحقيقه اعتراف بالمقصود فإننا لا ندعى أن الهيولى- بحسب أى وجود لها تكون متحده بالصورة بل ندعى أن لها نحوا من الوجود بحسبه- يكون عين الصورة و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة فى الخارج و للصورة وجود آخر فى العقل مجردا عن الماده.

و أما الذى ذكره ثانيا من أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا اعتباريه فى غايه الرداءه فإن كون الوحده حقيقيه فى شىء عباره عن كون ذلك الشىء بوجوده الذاتى عين أشياء كثيره فيكون وحدتهما وحده بالفعل و كثرتهما

بالقوه و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها و أما الذى ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه يناهى ما اعترف به سابقا من أن الوحده العارضه لهما حقيقه لأنها متى كانت الوحده بين شيئين حقيقه كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق و الفرق بين الصورة و العرض فى ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

و كيف يذهب على أهل البصيره أن يقول إن الاتحاد بين الجسم المطلق و الماء- اتحاد بالعرض و الماء ماء بصورته و يقول الاتحاد بين الجنس و الفصل اتحاد بالعرض كيف و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة و الصورة إذا أخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم أنهم لما سمعوا قول الحكماء بأن الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصه للجنس و لم يفرقوا بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود فزعموا أن العارضيه و المعروضيه بينهما فى الوجود و ذلك باطل فإن وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذى يحصله و إنما الفرق بينهما بحسب الحد و المفهوم بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان.

ثم قال و أما ما نقل أن الشيخ عرف الصورة بأنها ماهيه الشىء حيث وصف صورته الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة- فالباء فى قوله هو بها للسببيه.

و أما الباء فى تعريف الماهيه بما به الشىء هو هو فالمراد بها نفي السببيه إذ الإنسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته إنسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صورته الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهيه الشىء و لو صح ذلك نظرا إلى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهولى أيضا بها

فإن الاتحاد مشترك بين الهیولی و الصورة عنده.

ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهیولی التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهيه و هذا مما لا يقول به عاقل و لو كانت الصورة ماهيه الشىء لجاز وقوعه [عنها] فى جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل فى جواب ما هو هذا خلف انتهى.

أقول إن الظاهر أن الباء فى الموضوعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببيه- لكن يراد بها نفى سببيه الغير فإذا قيل ماهيه الشىء هي التي بها هو هو أى ليست هويته بسبب شىء آخر و كذا إذا قيل صورته جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه أن الصورة إذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم فى حقيقته إلى شىء غيرهما ثم عدم تسليمه تعريف صورته الشىء بماهيته مما لا وجه له و لا مستند فيه.

و قوله كما لا- يجوز تعريف الفصل بماهيه الشىء فيه مغالطه ناشئه من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم الماهيه و مصداقها أو من الخلط بين مطلق التعريف و بين التحديد و إلا فلا حجر لأحد فى تعريف فصل الشىء بماهيته بأن يعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق على الناطق مساو له فى الصدق و ربما كان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهيه بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذى بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهيه خارجة عن الوجود حدا و مفهوما متحده معه وجودا و من ذهب إلى أن صورته هذا الشىء هي تمام ماهيته و عرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما فى الوجود حتى لزم أن يكون الماده أيضا كذلك و جاز تعريفها بما ذكر.

و أما قوله لو كانت الصورة تمام ماهيه الشىء لجاز وقوعها فى جواب ما هو إلى آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهيه الحيوان و غير واقع فى جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطه نشأت من الاشتباه بين الماهيه و الوجود.

ألا ترى أن وجود كل شىء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشىء - فى جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صورته الشىء هى وجوده بعينه و وجود كل شىء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

و اعلم أن الشيخ نص فى بعض رسائله بأن كل شىء بصورته هو ذلك الشىء لا بمادته و بالغ فى بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا- بخشبته و السيف سيف بحدته لا- بحديده و الحكماء ذكروا فى فائده اقتناء الحكمه و غايتها أنها تصير نفس الإنسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسى مستدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل فى النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك و العناصر و ما فيها على وجه عقلى كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صورته كل شىء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

### تبصره

و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا فى هذا المطلب الذى هو من المهمات العظيمة و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زياده اطمينان على أن طبيعه اللفظ مثار الخلط و الاشتباه و هذا المطلب لشده غموضه لم أعرف أحدا من المشهورين بالحكمه بعد الأوائىل كالشيخ و أتراه كان مدعنا لهذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لابتنائه على عدّه قوانين مخالفه للمشهور.

منها كون الوجود فى كل شىء موجودا.

و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

و منها أن الجوهر يقبل الحركه و الاشتداد فى ذاته.

و منها أن ماده الشىء هى بعينها جهه ضعفه فى الوجود و صورته هى شده وجوده.

و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانيه كالنفس مع كونها طبيعه جسمانيه- فيها قوه أن تصير ماده للصور المجرده و متحداه بها بحيث يكون هي هي و قد كانت قبل ذلك هي عين الماده الجسمانيه.

و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيره قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصه التفصيليه إلى غير ذلك من المباحث الغامضه فالذى نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات- مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سوره إنكار المنكرين- و صوله استبعادهم ذلك و إلا فالذى شاع و ذاع فى الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعى يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثره.

قال فى إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهيه ذاته لأنه ليس هناك شىء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشىء ماهيه المقبول الذى حصل له لأن ذلك المقبول كان يكون صورته و صورته ليس هو الذى هو قابل لماهيته و لو كان هناك شىء يقابل حده و لا المركبات بالصوره وحدها هي ما هي فإن الحد من المركبات ليس هو من الصوره وحدها بل حد الشىء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن الماده بوجه.

و بهذا يعرف الفرق بين الماهيه فى المركبات الصور [بين الماهيه و الصوره فى المركبات]- و الصوره دائما جزء من الماهيه فى المركبات و كل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا- تركيب فيها و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها و أما الصوره فظاهر أنها جزء منها- و أما الماهيه فهي ما به هي ما هي و إنما هي ما هي بكون الصوره مقارنه للماده- و هو أزيد من معنى الصوره و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصوره و الماده فإن هذا هو ما هو المركب و الماهيه هي نفس هذا التركيب فالصوره أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهيه هي نفس هذا التركيب الجامع للماده و الصوره- و قال فى موضع آخر منها الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف.

أحدها أن يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمراً خارجاً عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحداً منهما.

و الثاني اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنياً من الآخر في القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحالة و الامتزاج.

و منها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه و بعضها يقوم بالفعل- فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضاً و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ.

و منها اتحاد شيء بشيء قوه هذا الشيء منهما أن يكون ذلك الشيء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة إلى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفضله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة و الصورة- و بمغايرة الماهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد.

أما في الأول فبأن يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنساً و فصلاً.

و أما في الثاني فبأن المراد من الصورة حيث حكم بأنها غير الماهية هي الصورة- بحسب وجودها الكوني الخارجى و قد علمت أن كل صورة طبيعياً في الخارج هي مركبة من القوه و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهية أريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالى العقلى



### فصل (١٠) فى تتمه القول فى الاتحاد بين الماده و الصوره جرحا و تعديلا

قال علامه الدوانى و أنت تعلم أن البرهان قد دل على أن مدرك الكليات- لا يكون إلا مجردا فإذا كانت النفس متحده مع البدن فى الوجود و إنما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصوره الكليه فيلزم أن لا يكون مدرك الكليات إلا بعد الموت.

و أيضا كيف يتصور استحاله المادى إلى مجرد فإذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبه على التجرد حاصلًا بالفعل ما لم يتحقق الاستحاله كما أن آثار النطفه لا توجد فى الغذاء و آثار العلقه لا توجد فى النطفه و آثار البدن لا توجد فى العلقه انتهى.

أقول ما دل برهان على أن أفراد البشر فى آن تكونهم مدركين للكليات بما هى كليات بحسب وجودها العقلى المشترك بين الكثره من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما أن الماهيه الموجوده فى الخارج كليه بالقوه جزئيه بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشى بتعمل و تجريد و نزع كذلك القوه الإنسانيه المدركه لها عاقله بالقوه إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها الماده و غواشيتها- فتصير عند ذلك عاقله أى مدركه للكليات بالفعل كيف و قد أقمنا البرهان على أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع أن يدرك كليا بالفعل.

و بالجملة مرتبه المدرك و المدرك فى كل إدراك مرتبه واحده فما أسخف قول من زعم أن الهويه الجسمانيه القريبه النشأه من نشأه الجماد و النبات كالجنين تكون صورتها التى بها هو ما هو عاقله لذاته و لذات الكليات المجرده بالفعل و قوله فيلزم أن لا تكون مدركه للكليات إلا بعد الموت

أقول الموت إن كان عبارته عن انصراف النفس عن عالم الطبيعه فلا- بد منه فى كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بوجهه ماديه بوجهه أخرى و وحده النفس ليست كوحده النقطه و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيره- بل لها وحده جامعته لمقامات شتى و إن كان الموت عبارته عن فساد البدن عن قابليه تعلق النفس فليس ذلك شرطاً فى صيروره النفس عقلاً بالفعل و لا كونها عقلاً بالفعل مما ينافى أن يدبر الجسم الطبيعى ببعض قواها التى هى بمنزله شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولاً قبل الاستكمال سيما البدن الذى ضعف قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعه من نور العقل الفعال ألا ترى أن النفس فى حاله النوم مجردة عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحاله المادى إلى المجرى فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

و أما قوله لو توقف إدراك الكليات على استحاله النفس إلى درجه العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولاً قوه ذلك الإدراك و استعداده و هذه القوه أعنى قوه وجود العقل بمنزله فصل النفس كما أن قوه وجود الجسم بمنزله فصل الهيولى إذ النفس أولاً عقل هيولانى ثم يصير عقلاً بالفعل بعد استحالات كثيره لها فى التجوهر النفسانى.

ثم قال لا- نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرى و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرى متعلقاً به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه.

و لبت شعرى إذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقه مانعاً من الاتصال الحقيقى فى أجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى الماده و الصوره فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقى.

و الأستاذ أى السيد الشريف جوز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض كالسرير فلما ذا لا يجوز بين جوهر و جوهر و عدم التركيب بين العقل الفعال و بين الأجسام لأنه ليس متعلقا بها تعلق التدبير و التصرف و لو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا- على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقاتل أن يجوز بين العقل و الجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى.

أقول قد اعترف هذا التحرير بأنه لا بد فى المركب الطبيعى أن يكون له وحده حقيقه و مجرد تحقق الإضافه بينهما لا يجعلهما ذاتا أحديه و إلا لكان كل اثنين فى هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين فى هذا العالم إلا و بينهما إضافه وضعيه- لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفه لا يحصل بمجردا وحده حقيقه بين المتضائفين و نسبة الإيجاد و التأثير أكد و أقوى من نسبة التصرف و التحريك و مع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال و الجسم وحده حقيقه فقد علم أن ملاك الأمر فى حصول الوحده الحقيقه لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبه بين جزئيه المادى و الصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب و عدم كون العقل الفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك و التدبير بل لأن وجوده أرفع و أقدس من أن يتصل به الأجسام بما هى أجسام بخلاف النفس فإنها بما هى نفس متصله بالبدن.

و العجب أن نسبة الحلول كما بين النوع و العارض له لا يوجب عنده حصول الوحده الحقيقه بينهما و نسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبه أقوى و أشد فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافيه فى الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحده بالبدن و ليس نسبتها إلا نسبة التدبير و التصرف.

قلنا لا نسلم أن لا نسبة بينهما إلا هذه النسبه بل هى من وجه متحده بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا و من وجه مدبره فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعه تقوم الماده بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا فى غيرها بوجه.

و قوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه إلى آخره مدفوع لأن الأمور

المتخالفه بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقى لأن لكل جنس نحو آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفه بالنوع إذا كانت متحصلة بالفعل و أما الاختلاف المعنوى بين أجزاء ماهيه واحده كأجناسه و فصوله البعيده و القريبه فليس ذلك اختلافًا جنسيا و لا- نوعيا فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر و كذلك نسبه الجنس إلى نوعه و نسبه جنس الجنس إلى فصله و نسبه فصل نوع النوع إلى جنسه.

و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما ماده و صوره فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر فى كل منهما قيد ينافى بحسبه أن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهه بل الجهه الأولى.

ثم ما نقل عن أستاذه الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسرير إن وقع من جهه الخشب و الهيئه المخصوصه- فهو باطل كما سبق و إن كان من جهه المقدار التعليمى و الشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف فى الجنس لأن نسبه أحدهما إلى الآخر بعينها النسبه التى يكون بين الجنس و الفصل و قوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

ثم قال العلامة الدوانى ثم من اليبين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن- يكون الصور العلميه ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كليه و لا يجديه اختلاف الهيئه.

أقول اختلاف الهيئه و إن صح أنه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف أطوار النفس بواسطه تحولاتها الذاتيه و اختلاف نشأتها كنشأه التعلق و نشأه التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحده و قل لى لعمر حبيبك أ ليست القوه اللمسيه و القوه النظرية كلتاهما من قوى نفس واحده و أين مقام إحداها من

مقام الأخرى فللنفس الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحده لها وجود واحد- و النفس بحسب بعضها متصله بالبدن و بحسب بعضها متصله بالعقل.

ثم قال إن ما ذكره يقتضى أن لا يكون الهيولى أمرا حاصلًا بالفعل بل يقتضى أن لا يكون شىء من الأنواع حاصلًا بالفعل ضروره أن كل نوع متحد مع العوارض الصادقه عليه ثم إذا كانت الهيولى متحده مع الصوره فى الوجود الخارجى فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين الماده و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون الماده.

أقول التركيب الاتحادى بين الشئيين لا يقتضى أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا- بوجودين متعددين حين التركيب و إن جاز أن يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه و لا يلزم من كون الماده متحده بالصوره محموله عليها أن يكون اتحادها معها من حيث كونها ماده خارجيه أو عقليه بل هى بحسب كونها ماده عقليه جزء عقلى للماهيه و الجزء غير محمول بل إنما اتحادها و صحه حملها من حيثيه أخرى و هى أن تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

و أما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض- و أما كون هذه الأجزاء خارجيه فلما أشرنا سابقا من أن لها نحو آخر من الوجود فى الخارج و كذا الفرق بين الماده و الجنس بأن الماده بما هى ماده أى بوصف القابليه و الاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصوره بخلاف الماده بما هى جنس أى مأخوذ مطلقا فإنها محموله على الصوره كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من الماده و الصوره تجردا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل فى ذلك بالهيولى الأولى و الجسميه.

فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوه قابله و سببا معدا لفيضان الصوره- لكن من وجه آخر تكون تابعه للصوره و الصوره مقتضيه لها و مقتضى الشىء كيف

يكون مفتقرا إلى ذلك الشيء فعلم أن الهيولى السابقه غير الهيولى اللاحقه.

ثم لما كانت السابقه و إن كانت قوه قابله للصوره لكنها لا- تتقوم أيضا بذاتها بل بالصوره فعلم أن الصوره السابقه المقومه للهيولى غير اللاحقه المفتقره فى الحدوث إليها و هكذا القياس فى غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

منها الإشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع أجزاء المنى و حافظ تركيبه.

و منها الإشكال الذى سبق من أن بدن الحيوان و هو مادته لما كان متقوما بنفسه التى هى صورته كيف تكون باقيه بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

و منها الإشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى ماده المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

و الجواب أن ماده الكائنه فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصوره بالصوره الجامعه إلى غير ذلك من الإشكالات و سترجع فى بعض الفصول الآتية إلى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج.

و اعلم أن هذين التحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غايه سعيهما فى تبين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أى سهم كان فى كنان علمه و مع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبه التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الأجزاء المحسوسه و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرهما فى الحيوان- و نفى وجود النفس و البدن فى الإنسان بل نفى وجود ماده و الصوره فى كل نوع جسمانى.

و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحده الحقيقه فى هذه الأنواع الطبيعيه- و لم يحصل الفرق بين صيروره الهيولى ماء و بين صيروره الجسم أبيض لجعله الاتحاد

بين المادة و الصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجوديه الشئ ء بنفس هذا المعنى المصدري الذى يتكثر بتكثر الماهيات و المعانى الكليه.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين و أما الآخر فحيث زعم أن موجوديه كل شئ ء هو عباره عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أى هذا المفهوم الكلى الذهنى و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هويه عينيه تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور المادة بصوره عباره عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهه وحده- و جهه تعدد فالوحده من جهه الوجود و التعدد من جهه المعنى و الماهيه و لا حجر و لا ركاه فيه كما زعمه العلامه الدوانى حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضى الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافى ذلك و هذا كما اصطلاح بعض الصوفيه على التعيين الإطلاقى و الهويه اللاهوتيه و حكم بأنه ركيك جدا- لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركاه فى هذه المناقشه فى التسميه و المضايقه فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

### **فصل (١١) فى تتمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادئ للمتغيرات و الطبيعيات**

قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع و أحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير و هاهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير و يقتضى سهوله السلوك من جهتها- إلى معرفه المعلولات الطبيعيه فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا سوريا و سببا غائيا أما إثبات أن لكل واقع فى التغير هذه الأربعة فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو

أمر موكول بتحقيقه إلى العالم الإلهي.

و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعا و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعيه المتغيره فليعلم أولا أن الفاعل في الأمور الطبيعيه هو مبدأ الحركه في آخر من حيث هو آخر.

و المراد بالحركه هاهنا كل خروج من القوه إلى الفعل في أى ماده كان- و النفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طيب لا- بما هو عليل و المستعلاج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طيب و هذا أيضا إنما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفه لأن موضوع القبول و الفعل مما لا- يكفى فيه التغاير بالاعتبار إذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل و المعقول مثلا.

اعلم أن الفاعل بهذا المعنى إما مهيبى ء للحركه أو متمم لها فالمهيبى ء هو الذى يصلح الماده بالإحالات و الإنضاجات المعده لقبول الصوره و المتمم هو الذى يفيد الصوره و هى تمام الحركه.

و الحق أن الأول مباشر للماده ملاصق و الثانى مفارق و لا شبهه فى أن مفيد الصور المقومه للأنواع الطبيعيه سيما التى للأنواع الشريفه كالفلك و الإنسان مثلا- يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعه و ليس على الطبيعى أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطى الصور و كل من المهيبى ء و المعطى مبدأ للحركه و مخرج للماده من القوه إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صوره أيضا لكن غير الصوره التى يترتب وجودها على وجود الحركه و القوه.

أما المهيبى ء فصوره جزئيه أخس وجودا من التى إليها الحركه و أما المعطى فصوره كليه أشرف من الصوره المعطاه و كلاهما بعد المثير أى المشوق فإن من جمله مبادئ الحركه هو الذى يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركه- بتوسط أمر آخر و ذلك لأنه سبب للصوره النفسانيه التى هى مبدأ حركه إراديه فهو مبدأ المبدأ.



بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدأ لصور نفسانيه مستحيله متجدده- كإرادات متتاليه يكون تلك الصور النفسانيه المتجدده مبدأ قريبا لحركات بدنيه حيوانيه يقال لها الحركه الإراديه و الحركه الإراديه يشبه أن تكون هي التي في النفوس لا التي في الأبدان و لو سميت هذه تسخيريه و التي في النفوس الإراديه لم يكن بعيدا.

و بالجمله المثير هو مبدأ المبدأ و هذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا و أما المبدأ القابلي أعنى الماده- فنقول المبادئ الماديه كلها مشتركه في معنى و هو كونها حامله لأمر غريبه عن ذاتها و بهذا خرج نسبه الملزومات إلى لوازمها(١) و لها نسبه إلى المركب و نسبه إلى الهيئه الصوريه فالأولى كنسبه الجسم إلى الأبيض أعنى المركب من الجسم و البياض و الثانيه كنسبه الجسم إلى بياضه و نسبتها إلى المركب نسبه الجزئيه و وجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل و هو مقوم للكل.

و أما نسبتها إلى الهيئه فذكر الشيخ أنها لا تعقل إلا على أقسام ثلاثه إما أن لا يكون أحدهما و لا الآخر متقدما أى سببا و لا متأخرا أى مسببا و إما أن يكون مفتقره في التقوم بالفعل إلى أمر و هو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتى كان وجوده ليس متعلقا بالماده بل بمباد أخرى و لكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادته و يحصلها بالفعل - كما أن كثيرا من الأشياء تكون متقومه بشىء و مقومه لشىء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته و ربما كان تقويمه بمخالطه من ذاته.

أقول إن الشيخ كاد أن يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال إن هذا المبدأ المقوم للماده يكون تقومه بأسبابه بحسب المفارقة و تقويمه للماده بحسب المخالطه فمثل هذا الأمر وجهان وجوديان أحدهما مفارق و الآخر مخالط و هذا الأمر هو الصوره

---

١- فإن الملزومات و إن كانت حامله للوازمها لكن اللوازم ليست غريبه عن اللزومات فلا يكون الملزومات مبدأ قابليا بالنسبه إلى لوازمها، إسماعيل رحمه الله

الجوهريه و قال أيضا و له قسط فى تقويم ماده بمقارنه ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك فى الصناعه الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى فى هذا الكتاب فى مباحث التلازم بين الهيولى و الصوره و لا يتم ذلك إلا بأن يدعى أن للصوره الجوهريه وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم ماده تقويما بعيدا بالمشاركه و بالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال.

أما القسم الثالث فهو أن يكون ماده أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومه فى ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئه بالمعنى المقابل للصوره.

فالقسم الأول أوجب إضافه المعيه و القسمان الآخران إضافه تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و ماده الأولى - إذا اجتمعا فى تقويم الإنسان.

أقول الحق فى هذا المقام تنبيه القسمة و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين فإن الكلام فى المبادئ الذاتيه للأمر الطبيعى و لا يمكن التركيب الطبيعى بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر و أما الذى مثل به من النسبه بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى ماده للنفس و إن كانت بوسط و النفس صوره مدبره لها أو صوره لصورتها فهى متقومه بالنفس و للنفس مرتبه التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها فى الوجود و وحده الهيولى وحده ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هى نفس متعلقه بها أو بالمركب منها و من هيئه أخرى فلا ماده ماده و لا النفس نفس كل منهما غير مضافه إلى أخرى تعلقه.

ثم قال و للماده مع المتكون عنها الذى هى جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبه و يصلح أن ينتقل هذه المناسبه إلى الصور مع المتكون فإن ماده قد تكفى وحدها فى أن يكون هى الجزء المادى لما هو ذو ماده فى صنف من الأشياء و قد لا يكفى ما لم ينضم إليها ماده أخرى و ذلك فى صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن

و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكريه و المنازل للمدينه و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحاله كالأسطقسات للكائنات فإنها لا تكفى نفس اجتماعها و لا نفس تركيبها بالتماس و التلاقى و قبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها من بعض و ينفعل بعضها عن بعض و يستقر للجمله كيفيه متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصوره النوعيه انتهى.

أقول الماده لصوره واحده أیه صوره كانت لا- تكون إلا- واحده و فى جميع هذه الأمثله التى ذكرها ليس و لا يكون لصوره واحده إلا ماده واحده أما المجتمعات التى لا استحاله فيها لأجزائها فالماده فيها بالجمله هو مقدار المجموع مع قابليه ضرب من الوحده الاتصاليه لها كاللبنات و الأخشاب لصوره البيت و شكله و أما المجتمعات التى وقعت فيها استحاله لأجزائها فهى بعد الاستحاله تصير مستعده للصوره- و هى حينئذ بما هى ماده لشىء واحد واحده و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحاله بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صوره واحده لماده واحده أما الصوره فهيهه اجتماعها فى الوجود و لو مع التباعد و أما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيهه و فى بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيله للصوره على الماده مثل العدد فإن كل مرتبه من العدد صورتها الوحدانيه و هى كميّه الوحدات عين مادتها المتكثره و هى الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا الماده إلى ما يحدث عنها فقد يكون الماده ماده لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحاله و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحاله و أما الصوره فقد يقال للهيهه التى إذا حصلت فى الماده- قومتها نوعا و يقال صورته لنفس النوع و يقال صورته للشكل و التخطيط خاصه و يقال صورته للهيهه الاجتماع كصوره العسكر و صورته المقدمات المقترنه و يقال صورته للنظام المستحفظ كالشريع و يقال صورته لكل هيهه كيف كانت و يقال صورته لحقيقه كل شىء جوهرًا كان أو عرضًا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى.

و ربما قيل صورته للمعقولات المفارقة للماده و صورته المأخوذه إحدى المبادئ - هي بالقياس إلى المركب منها و من الماده أنها جزء له توجهه بالفعل فى مثله و الماده جزء لا- يوجهه بالفعل و أما تقويم الصوره للماده فعلى نوع آخر و العله الصوريه قد تكون بالقياس إلى الصنف و هي الصوره التى تقوم الماده التى قد قامت دونها نوعا و هي طار عليها كصوره الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

أقول جميع ما جعل الماده مقيسه إليه بنسبه المقبول كالاتحاد و التركيب و غيرهما فهى فى الحقيقه صور محصله للماده ضربا من التحصيل و مقومه لماهيه نوعيه مركبه من تلك الماده و وصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحاله فالنوع الحاصل منهما هو ماهيه المجتمع مثلا أو ماهيه المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصوره صوره جوهريه و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصوره فهى مشتركه فى معنى الصوره التى عدت من المبادئ للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بماده ما من المواد نحو من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفه فى أنحاء الوجود و التحصل - قوه و ضعفا و الوحده كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قويه بعيده عن الكثره بل عن قوه الكثره أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحده مجامعه للكثره أو لقوه الكثره بوجه آخر.

و ربما كانت جهه الوحده فى شىء هي بعينها جهه الكثره فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهولى و كالحركه و الزمان فالصوره فى أمثال هذه الأنواع تكون مغموره فى الماده حتى كأنها عين الماده وجودا و اعتبارا لفرط خسه الوجود و فى مقابلتها أنواع قويه الوحده و الوجود حتى لا- يتصور فيها تركيب من قوه و فعليه أو نقص و تمام فهى صوره لا ماده لها و كان الماده اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعليه و

التمام فالماده هناك كأنها عين الصوره.

و أما الغايه فهى المعنى الذى لأجله تحصل الصوره فى الماده و هو الخير الحقيقى مطلقا أو بالإضافة أو الخير المظنون فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقه سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقه و الواقع

### فصل (١٢) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت أن لماهيه واحده قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات - فاعلم أن الغايه بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل - بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغايه غايه بوجه

فاعل بوجه و الصورة أيضا فاعل بوجه لتحصيل المادة و عله صوريه بوجه لتحصيل النوع و قد يكون غايه بوجه لانتهاه الحركه عن ماده إليها و ربما كانت ماده لصوره أخرى من جهه قوتها و إمكانها فقد جمع فى شىء واحد أقسام العلل بأسرها من غير استیجاب تركيب فى الموضوع إلا من جهه اجتماع المادة و الصورة فإن جهه القوه غير جهه الفعلیه البته و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشيخ الفاعل من جهه سبب الغايه و كيف لا و هو الذى يحصل الغايه موجوده و الغايه من جهه سبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل فالغايه تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا و لهذا إذا سئل لم تراض فتقول لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت و يكون جوابا- فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه ثم إذا سئل لم تطلب الصحه- فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا.

ثم إن قيل لم تطلب الرياضه فقيل لكى أصح كان الجواب صحيحا و الفاعل ليس عله لصيروره الغايه غايه و لا لماهيه الغايه فى نفسها و لكن عله لوجود ماهيتها فى الأعيان و فرق بين الماهيه و الوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين الماهيه و الوجود ليس مما يصحح كون الماهيه سببا لشيء - من غير مدخليه ضرب من الوجود معها كيف و الشيء ء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء ء بل المؤثر فى الأشياء ليس إلا- الوجود فماهيه الغايه لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغايه هي الشبع مثلا فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودى الشبع يحرك محرك الماده لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

فالغايه بحسب أحد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل عله للغايه فى كونها غايه بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما فى الغايات- التى تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات أو يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغايه التى هى فوق الكون- كالعقل الفعال فى كونه غايه لاستكاملات النفس فإن وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيتين أو بالقياس إلى شىء ء واحد بوجهين أما الماده و الصوره فلكل واحده منهما عليه لشيتين لأنهما عله لصاحبهما بوجه و عله للمركب منهما بوجه فكان كل منهما عله قريبه لشيء ء و عله بعيده لشيء ء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العليه و قريبتان بنحو آخر من العليه و هي التقويم و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهينا للماده فيكون سببا لإيجاد الماده القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصوره فيكون سببا لإيجاد الصوره القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه و الفاعل أيضا سبب بعيد للغايه بوجه لأنه سبب للصوره

و الصورة مستلزمه للغايه و الغايه سبب فاعلى للفاعل فى أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصوره و بتوسطها للمركب لكن الغايه سبب غائى قريب لوجود الصوره فى الماده- بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادى القريبه من الشىء المركب من جهه مطلق المبدئيه هى الهولى و الصوره بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب و بهذا الاعتبار يقال لهما العله الماديه لا الماده و العله الصوريه لا الصوره لكنه ربما عرض أن كانت الماده و الصوره عله بالواسطه أيضا أما الماده فكما فى المركبات الصنفيه التى كانت الصوره فيها هيئه عرضيه فيحتاج إلى المحل فيكون الماده عله لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون عله ما للعله و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب- عله بلا واسطه.

و أما الصوره فكما فى المركبات الطبيعيه التى كانت الصوره فيها مقومه للماده- و الماده عله قريبه للمركب فالصوره عله بالواسطه لكنها عله صوريه بلا- واسطه فكل من الماده و الصوره عله للمركب بوجه و عله له بوجه فكل منهما عله للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و عله للمركب بوجهين مختلفين فى القرب و البعد و فى نحو التقويم فالماده إذا كانت عله المركب فليس من حيث كونها عله ماديه له بل من حيث كونه ماده لصورته و الصوره إذا كانت عله المركب- فليس من حيث كونها عله صوريه له بل من حيث كونها صوره لمادته.

و ليعلم أن هذه الأحكام كلها إنما يجرى فى المركب من جهه اعتبار تركيبه- و من جهه اعتبار المغايره بين الماده و الصوره لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخاطبين

### فصل (١٣) فى كيفية دخول العلل فى المباحث و الأفكار و طلب اللميه و الجواب عنها

اعلم أن بعض الأشياء مما لا-عله له أصلا بل هو عله العلل كواجب الوجود و بعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل و الغايه دون الماده و الصوره كضرب من المفارقات و الأشياء الصوريه لأنها عين الصوره التامه فلا صوره لها و لا ماده و بعضها مما له جميع هذا العلل كالمركبات و الأنواع الطبيعيه و جميع المتحركات و المستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعيه- فالعالم الطبيعي يجب عليه أن يكون معنيا بالإحاطه بجميع هذه العلل ليدخلها فى براهينه و خصوصا بالصوره و الماده حتى يتم إحاطته بالمعلول و أما التعليمى فليس عليه أن يعلم الماده إذ لا مدخل للماده و الحركه فى مطالبه فليس عليه أن يعلم مبدأ حركه و لا غايه حركه و لا الماده أيضا البته بل الذى يجب عليه أن يتأمل فيها من العلل هى العلل الصوريه فقط.

و لا يخفى عليك أن سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به و إلا لكان الشىء سببا لنفسه فإن تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز أن يجاب بالغايه فيقال لكى ينتقم منه و يجوز أن يجاب بالمشير أو بالداعى و هو الفاعل المتقدم فيقال لإشاره فلان أو لأنه غضب حقه و هذا هو الفاعل لصوره الاختيار الذى ينبعث منه الفعل و أما أنه هل يجاب بالصوره أو بالماده فظاهر أنه غير صحيح.

أما الصوره فلما أشرنا إليه فإن صوره الفعل هاهنا هو القتال نفسه و ليس السؤال



إلا- عن عله وجودها عن الفاعل و الشىء لا يكون عله لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصورة غايه الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محرکه للفاعل و مع ذلك فلا يكون عله قريبه لوجودها فى تلك المادة عن الفاعل بل عله لوجود الفاعل فاعلا- فلا يكون من حيث هي موجوده فى المادة عله للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها و أما المادة فظاهر أنه لا- يكفى الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغايه كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدإ الفاعلى فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدإ المادى مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعه و لا يكفى ذكر المادة وحدها.

و أما الصورة فقلما يقنع و يقطع السؤال بذكرها وحدها بأن يقال جوابا عن السؤال المذكور لأن مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدى إلى ماده أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن المادة و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعله الغائيه فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

و قد يجوز أن يجاب بالعله الماديه و يقال لأنه مركب من الأضداد و لا- يجوز أن يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصوره لأن الفاعل لا يجب أن يعطى المادة أى استعداد كان إلا أن يعنى بالاستعداد التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المرآه- إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقلى صقلها و أما الاستعداد الأصيلى فلازم للماده فيجوز أن يجاب بالصوره إذا كانت هي المتممه للاستعداد فيقال فى المرآه لأنها ملساء صقيه.

و بالجمله السؤال لا- يتوجه إلى المادة إلا- و قد أخذت مع صورته ما فيسأل عن عله وجود الصورة فى المادة و أما إذا تضمن السؤال الصورة فالماده وحدها لا يكفى أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغايه يجاب بها و الفاعل يجاب به.

و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقي فإن الجواب الحقيقي أن يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسأله فإذا ذكرت و حتمت بالغايه الحقيقيه وقف السؤال و الله ولى التوفيق.

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر من إثبات التركيب الاتحادي بين الماده و الصوره لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه

## فصل (١٤) فى تحقيق ماهيه المزاج و إينته

### اشاره

العاده جرت بذكر هذه المسأله فى فن الطبيعيات لكننا أوردناها هاهنا للعله المذكوره و لعله أخرى و هى أن البحث عن ماهيه شىء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر فى العلوم الإلهيه.

فنقول إن المزاج كيفيه ملموسه من جنس أوائل الملموسات متوسطه بين الأربيع الأول توسطاً ما متشابهه الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديده بروده- و بالقياس إلى البروده الشديده حراره و بالقياس إلى اليبوسه رطوبه و بالقياس إلى الرطوبه ييوسه و إنها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من أجزاءه- مثل ما وجد منها فى جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا فى الموضوع ذاتاً و وصفاً كما هو عند الجمهور أو وصفاً فقط كما هو عندنا.

و أما سبب إينتها فاعلا و قابلاً فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الآخر انكسرت سوره كفياتها فحصلت للجميع كيفيه متوسطه متشابهه هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفه بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسه بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبه وضعيه أصلاً سواء كانت مماساً أو غيره أو يعتبر نسبه أخرى كالمحاذاه و ضرب من القرب

و البعد لا سبيل إلى الأول لما تبين في موضعه أن كل تأثير و تأثير جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعيه مخصوصه بين المؤثر و المتأثر فبقى الثانى.

فقول حينئذ إذا لم يكن النسبه بينهما بالملاقاه فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاه و البعد فحينئذ إن كان بين المسخن و المتسخن مثلا- جسم فلا- يخلو إما أن يتسخن المتوسط قبل أن يتسخن المنفعل المفروض أو لم يتسخن و الثانى باطل لأن أثر التسخين لا- يصل إلى الأبعد إلا- بعد وصوله إلى الأقرب ضروره و الأول يوجب المطلوب- لأن المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و نقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهى إلى المتوسط الملاقى و إن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن إلا للجسم الملاقى ثم إلى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى.

فظهر أن كل تأثير و تأثير طبيعى لا يكون إلا بالتماس و التلاقى.

هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الإمام الرازى- بأن هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من مقاله الثالثه من علم النفس منها حيث قال فى جواب من أنكر تأدى أشباح المبصرات فى الهواء من غير أن يتكيف الهواء- بأنه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس- فإن هذا و إن كان موجودا استقراء فى أكثر الأجسام فليس واجبا ضروره بل يجوز أن يكون أفعال أشياء فى أشياء من غير ملاقاه فيكون أجسام تفعل بالملاقاه و أجسام تفعل لا بالملاقاه.

و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحاله هذا و لا أنه يجب أن يكون بين الجسمين نسبه و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما فى الآخر من غير ملاقاه إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبه المباينه و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاه تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاه فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل و كان صحه مذهبنا المبرهن عليه يوجهه و كان لا برهان البته ينقضه.

فنقول من شأن الجسم المضى ء بذاته أو المستتير الملون أن يفعل فى الجسم الذى يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورته مثل صورته من غير أن يفعل فى المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف.

هذا ما ذكره فى هذا الموضوع و قد ذكر هذا المعنى أيضا فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج إليها فى معرفه الهاله و قوس قزح و لا- يخفى أن ذلك منه مبالغه فى بيان أن الفعل و الانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاه و المماسه مع أنه تصدى فى فصل حقيقه المزاج لإقامه البرهان على أن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس.

و أنه ليكثر تعجيبى بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهره لهذا الشيخ قال- و من الإشكالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبه فإنها لا تسخن الأفلاك و كذا تضىء الأرض مع أنها لا تضىء الأجسام التى تتوسط بينها و بين الأرض لأنها شفافه فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس انتهى كلامه.

أقول هذا الرجل سريع المبادره إلى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الإمعان فى المبحث لعجله طبعه و طيشه و العجله من فعل الشيطان أما نسبه التناقض فى الكلام إلى الشيخ فغير مسلم فإن الذى منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثير و التأثير بين الجسمين و الذى أوجب فيه ذلك تأثير و تأثير مخصوصان- كالتسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص و عدم وجوبه على نوع آخر.

إذ ربما يكون نحو التأثير و التأثير مختلفا فيه فى الموضوعين فإن الفعل قد يكون دفعيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذى أوجب فيه الملاقاه هو الانفعالات التدريجيه التى من باب الحركات و الاستحالات و لا بد فيها من مباشره الفاعل المحرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها و فى بعض فى الأمور

التي هي من متمماتها وكمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة و البروده و الرطوبه و اليوسه و الذى لم يجب فيه الملاقاه ما ليس كذلك كالفعل الدفعى و القبول الدفعى و التحقيق فى هذا المقام أن الموجودات بعضها طبيعى و بعضها تعليمى و بعضها عقلى و كذا الأفعال فالفعل الطبيعى لا- يصدر إلا- من فاعل طبيعى زمانى الوجود- و ذلك الفعل هو الذى يجب استحالته و تجرده فى ماده منفعله مستحيله و أما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركه و الانفعال التجددى التدريجى و إن لم يكن مفارقا عن الحركه و الطبيعه بالكليه و إنما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكميّه و الوضع اللازم لها دون حركه و استحاله لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

و أما الفعل العقلى فلا- حاجه فيه إلى زمان و آن و لا إلى حركه و حد منها- إنما المحتاج إليه نفس الفاعل و ماهيه القابل إن كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات و الإحالات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التغذية و التنميه و التوليد و مثال الفعل التعليمى كالإناره و الإضاءه و وقوع العكوس و المحاذيات- و حدوث الأشكال كالتربيع و التكعيب و الدائره و غير ذلك من الأمور التي لا تحدث إلا دفعه مع كميّه ما و مقدار ما و مثال الفعل الإلهى كمطلق الإيجاد و الإفاضه و الجود و الإبداع و الرحمه و على هذا القياس أقسام المدركات و العلوم.

أ لا ترى أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعى كاللمس و الذوق و بعضها غير طبيعى كالإبصار و التخيل و بعضها غير طبيعى و لا- تعليمى كالتوهم و التعقل به إذا تقرر هذا- فنقول إن كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلا بالملاقاه- و المباشره بينه و بين منفعله سواء وقع منه فى قابله كسخونه النار التي هي من طبيعتها فى مادتها أو فيما هو بمنزله قابله لأجل الاتصال به أو الامتراج و السر فى ذلك أن الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى ماده كل الانغمار لأن وجوده

فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون فى كل جزء من الماده جزء منه فكما أن وجود نفس الماده وجود ذات منقسمه فكذا وجود الأمر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس الماده و ذلك كالصور الناريه و الأرضيه- و سائر الصور الطبيعیه بما هى صور طبيعیه و كذا كفياتها و أعراضها التابعه و كمالاتها الثانيه.

و ليس من هذا القبيل الصوره الحيوانيه بما هى حيوانيه فلكيه كانت أو عنصريه- و قد مر سابقا أن فاعليه الشىء يتقوم بوجوده و المفتقر إلى الشىء فى وجوده مفتقر إليه أيضا فى إيجاداه فلو سخنت الحراره الفاشيه فى جسميه النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه و تماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم أن يكون وجود تلك الحراره فى نفسها غير مفتقره إلى إلقاء محلها لما علمت من أن الإيجاد فرع الوجود و متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

ثبت أن كل ما وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه و يسرى إليه بجميع أجزائه فإيجاده و تأثيره أيضا كذلك أى يكون إيجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السرايه فى المحل المتأثر منه و يلزم من هذا أنه لا يجوز أن يكون مثل ذلك المؤثر مابين الذات للمتأثر منه و هذه قاعده شريفه ينتفع بتحقيقها و أعمالها فى كثير من المواضع.

و أنك إذا استقرت و تصفحت وجدت أن مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها و نسبتها إلى الماده و افتقارها و استغنائها فى التأثير و الإيجاد على حسب نسبتها إليها فى الوجود و الكون.

فإذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من أن الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوه المسخنه بالنسبه إليه كوجودها فى جسميه النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال فى التبريد و الترطيب و التجفيف و غيرها من التأثيرات الطبيعیه و أما الأفعال التى هى كالإناره و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ.

و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاته و قولك إنها تجفف الأرض المبتله كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاته- فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابهها هو الإضاءة و الإنارة- و هذا أمر يحدث دفعه فى هذه الأجسام القابله له المنفعله ثم إذا قبلت النور دفعه و مضى على وجود الضوء فى ماده قابله للضوء و السخونه منفعله بفعل الضوء فيها فعل السخونه- لأجل مناسبه الحراره للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونه فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و فى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته و تصقيله على حسب اختلاف الأحوال القوابل.

و بالجمله الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونه فى شىء إلا بالملاقاه و التماس و أما أن قابل الحراره لا يقبل الحراره من أى فاعل كان إلا بالتماسه و بملاقاه فاعل السخونه فهو أمر آخر غير لازم من القضييه المذكوره و ليس بمعلوم الاستحاله إذ لا استحاله فى أن تأثر جسم من غير مباشره جسم و أن يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركه و نحوها كما أن كل متحرك لا- يجب أن يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا- على نحو المباشره بل على نحو المفارقه كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقليه على سبيل التشويق و الإمداد.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا- امتناع فى أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعله و المنفعله بسبب أسباب داخله أو خارجه كإضاءة الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحراره و الرطوبه إلى اليبوسه فيحصل له كيفيه معتدله بسيطه متوسطه بين هذه الأرباع الأوائل الملموسه فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورته واحده لها كيفيه مزاجيه من غير حاجه إلى تركيب أجزاء- متصغره متماسه و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحاله ذلك.

و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطى الحاجه إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيها فى حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضه فى هدم ما أصلوه أما الإشكالات فمشهوره أشهرها أن هاهنا أموراً ثلاثه الكاسر و المنكسر و الانكسار أما المنكسر فليس هو الكيفيه لما بين أن الكيفيه الواحده لا- يعرض لها الاشتداد و التنقص بل إنما يعرضان لموضوعها و أما الكاسر فليس هو الكيفيه أيضاً و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى أن الكاسر هو الصوره و المنكسر هو الماده و هذا مشكل بوجهين- أحدهما أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد و اختلطا انكسر البارد بالحار- و ليس هاهنا صوره مسخنه هى مبدأ التسخين بذاتها و الثانى أن الصوره و إن كانت فاعله- ففعلها بتوسط الكيفيه كما أن تحريك الطبيعه بتوسط الميل و لأجل ذلك الصوره المائيه يفعل فعل التسخين بواسطه سخونتها فحينئذ يعود الإشكال المذكور فى كون الكاسر هو الكيفيه من لزوم كون المنكسر كاسرا و كذا الأمر من جهه القابل فإن الماده و إن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفيه قائمه بها و إلا لكان كل ماده يقبل كل شىء فيعود الإشكال فى كون المنكسر هو الكيفيه.

و لك أن تقدح فى الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركه القسريه بالذات- هو طبيعه المقصور لأجل حدوث حاله غريبه يعدها لا القاسر فهاهنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونه فى جسميه الماء ليس هو طبيعه النار لأنها معده و المعد ليس من الأسباب الذاتيه كما سبق بيانه فى مباحث العلل بل الصوره المائيه هى المعطيه للسخونه الموجوده فى الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونه مع فساد تلك النار التى من جهتها حصلت السخونه لكن الوجه الثانى سالم عن القدح

**و أما الحجج**

**فمنها**

أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعى إذا تصغر فى الغايه



لم يبق له صورته الخاصه النوعيه بل الذى يبقى له حينئذ هو الصوره الامتداديه فقط و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كفيته التابعه لها و اتصلت مادته بماده ما يجاوره- فيصير المجموع مصورا بصوره واحده نوعيه فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهه تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفه ليس بصحيح.

## و منها

أن كل واحده من العناصر متداعيه إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعیه فالذى يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شىء آخر و ذلك الشىء لا بد أن يكون جوهرًا صوريا قائما بها متصرفا فيها لأن العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن فى الوضع لا يتصرف فى ماده الشىء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما فى المواد الطبيعیه المستعده للأموال الكمالیه من الأنواع المحفوظه دائما فإن مثلها لا يكون اتفاقيه و لا قسريه فالمتصرف فيها صورته منوعه متقدمه عليها تقدا ذاتيا و هى قائمه على الماده بالتقويم و الإدامه و الحفظ فلا شك أنها صورته واحده و إلا لم يكن لذلك النوع وحده طبيعیه.

و قد بين أن الحقيقه الواحده لا يتقوم بصورتين و أن الصوره الواحده لا تكون إلا لماده واحده لأن تحصل الماده و تقومها لا يكون إلا بالصوره فهى فى وحدتها و كثرتها تابعه للصوره و كما أن الماده الواحده لا تتقوم بالصورتين إلا واحده بعد واحده و كذا الصوره الواحده لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعى له صورته واحده و ماده واحده فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصوره واحده- و كل ما له طبيعه واحده فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعه و الصوره الواحده ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصريه هى التى من باب الميول و الحركات و هى من جنس أوائل الكيفيات الملموسه- فيجب أن يكون الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن تلك الصوره المنوعه لا عن

صور متخالفه لأن الأفعال المتخالفه بالذات متخالفه بالذات

### حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق -

و هي أنه قد ثبت فيما مضى أن المادة إذا استعدت لصوره كماليه و حدثت فيها صوره أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصوره السابقه من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصوره اللاحقه الكماليه مع أمور زائده تختص باللاحقه لأن نسبتها إليه نسبه التمام إلى النقص.

فبقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صوره أخرى كماليه فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفيه المزاجيه في ذلك النوع هو هذه الصور الكماليه دون العناصر فإذا كانت الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن هذه الصوره غير مستنده إلا إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنه ضائعاً معطلاً مع أنه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرفه صورها غير موجوده في المواليد فضلاً عن تقويمها للمركب.

### حجه أخرى -

إن أجزاء الكيفيه المزاجيه المفروضه أنها ساريه في جميع أجزاء المحل - لا شك أنها واحده بالنوع كثيره بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التي في النار من هذه الكيفيه كالتى في الماء فحينئذ نقول عله تكثر أفراد هذا النوع المزاجى إما الماهيه أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل مستحيل - فتكثر أفراده محال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهيه واحده و كذا لازم الماهيه الواحده واحد مطرد في الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهه الماهيه و لازمها.

و أما الثالث فهو باطل أيضاً لأن المادة إما المادة الأولى فهي في الجميع

واحد فماده العناصر لا- تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما الماده الثانيه أعنى العناصر فهى أيضا لا تكون عله تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هى منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهه جسميتها أو من جهه اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسميه مشتركه فى الجميع واحده و الأمر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب أن يكون اختلاف أعداد المزاج من قبيل أعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كفياتها و ليس كذلك لأن هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

و أيضا يلزم أن يكون عدد هذه الكيفيات المزاجيه تابعه لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعا لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير و اللازم باطل عندهم لأن تعدد أفراد المزاج على حسب تعدد الأجزاء المتصغره المتماسه التى فى المركب.

و أما الرابع فتلذك الصور التى فرض أنها عله التكثر إن كانت الصور الكماليه فهى واحده كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل - نسبته إلى فاعله الذى هو الصور بالصدر و إلى قابله الذى هو الماده بالقبول و الحلول لا- بالصدر فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفيه المزاجيه لما علمت أنه ليس بالماهيه و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهيه لما ثبت أن الصوره من حيث هى صوره هى مبدأ الماهيه و تمامها لأنها بعينها بمنزله الفصل الأخير و مبدأ المبادى و الفصل تمام ماهيه الشىء ء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفه ذاتا و ماهيه لكانت متخالفه الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

و أما الخامس فنسبه المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكوره فى لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقى أن لا- اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعه الواحده بحسب الهويه بعد اتفاقها فى تمام الماهيه إلا بمجرد القسمه الفرضيه أو الأجزاء الوهميه و بحسب الفك و الكسر كما فى أجزاء المتصل

الواحد التي لا انقسام فيها إلا بسبب من أسباب القسمة المقدارية لأمر متصل سواء كان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب أن يكون موضوع الكيفيه المزاجيه متصلا واحدا لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد و إذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم و قرروه في إبطال رأى ذييمقراطيس من أن الأمور المتخالفه نوعا لا يمكن أن يكون متصلا واحدا فإذا ن ليس فاعل الكيفيه المزاجيه- إلا صورته واحده لا غير و ذلك ما أردناه.

### حجه أخرى-

كانت صور العناصر باقيه في المواليده البتة يلزم بقاء الأجزاء المائيه و الهوائيه في المذاب من الحديد و النحاس و الذهب و غيرها من المعادن التي تذوب و تصير في النار ثم ترجع إلى حالها و القول ببقاء الجزء المائي و الهوائى في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان و القول بطلانها عند الإذابه و عودها عند الجمود أبعد منه.

### حجه أخرى-

لو كانت الأجزاء العنصريه باقيه في المواليده يلزم أن يكون الجزء النارى في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو باطل و قد مر تقرير هذه الحججه و تزييف ما ذكر في الجواب عنه و هذه الحججه مما أوردتها الشيخ على نفسه و أجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم

### فصل (١٥) فيما ذكره الشيخ في هذا المقام و دفعه

لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا و قالوا- إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن ينخلع صورها- و تلبس حينئذ صوره واحده فيصير لها هيولى واحده و صوره واحده.

فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ذات الحميه و يرى أن الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعيه للمركبات.

و منهم من جعل تلك الصورة صوره أخرى من صور النوعيات و جعل المزاج عارضا لها لا صوره لها ثم قال ما حاصله أن هذا لو كان حقا لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع و الإنبيق يميزه إلى شىء قاطر متجز لا يثبت فى النار و إلى شىء أرضى لا- يقطر و إنا وضعنا قطعه من اللحم فى القرع و الإنبيق- يميز إلى جسم مائى قاطر و إلى كلس أرضى غير قاطر.

فنقول تلك الأجزاء التى كانت فى المركب إما أن لا تكون بينها اختلاف فى استعداد التقطير و عدمه أو يكون فعلى الأول يجب أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر و على الثانى فذلك الاختلاف إما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها و الأول يوجب اختلاف الأجزاء بالصور و أما الثانى فذلك الخارج إن كان لازما يرجع إلى أن الاختلاف بالصور و إن لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله- فأمكن أن يوجد مركب لم يكن أجزاءه مختلفه لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخرى و ذلك يقتضى أن يوجد فى اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله و كذلك القول فى سائر المركبات(١) فيبطل القول بهذا المذهب.

١- لعله يجوز زواله بالنظر إلى ذات و لا يجوز بالنظر إلى الواقع فإن الإمكان الذاتى لا يستلزم الإمكان الوقوعى تدبر، إسماعيل رحمه اله

ثم ذكر حجه أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفاسدت و إن كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين و ذلك محال و إن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مفسدا لمفسده.

أقول أما الحجه الأولى ففي غاية الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليده و التجربه لا تجرى إلا في المركبات التي لها مزاج ثانوى- و أن يختار الشق الأخير من الشقوق التي ذكرها و هو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بأمور خارجه [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنيات التي هي متشابهه الأجزاء كالذهب و الفضة و الأسرب و غيرها من هذا القبيل و لا يلزم من ذلك أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه إذ اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده و رجله و غيرهما و كذا ما يجرى مجرى اللحم من الأعضاء المسماه بالبسيطة.

و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا

لكله فى اسمه وحده قول مجازى معناه أن كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

و بالجمله ليست تلك الأجزاء اللحميه مثلا المتفاوته فى قبول فعل النار و أثرها فيها من التقطر و التكلس أجزاء عنصريه أوليه بل هى تجرى مجرى الأجزاء الثانويه المختلفه- فى الصور أو فى العوارض و من ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطه فى المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور أى أجزاء كانت فى أى تركيب فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أوليه متخالفه الصفات فإذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفه فتذيب بعضها و تجمد بعضها و تبخر بعضها و حينئذ لو أورد الشقوق فى المركب الذى هو مثل اللحم و العظم فنختار من الشقوق أن اختلاف أجزائه بالماهييه و الصوره و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و إن أردت فى مثل الذهب و الياقوت- فيمتنع أصل الاختلاف فى قبول الآثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء فى الآثار و هو غير ثابت بتجربه و لا برهان.

و أما الحجج الأخيره فهى أيضا مقدوحه بوجهين- أحدهما أنه غير وارده على ما اخترناه فإن الذى ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ و هو أن العناصر بعد ما تصغرت و امتزجت و تماست- و انفعل بعضها عن بعض أدى الأمر بها إلى أن يخلع صورها و تلبس صوره أخرى و الذى ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليد مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفى أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل فى كيفية الفاعله و المنفعله- بأسباب خارجه إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صوره أخرى من صور المواليد الثلاثه.

و ثانيهما أن ما ذكره من الإشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار- عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره و إن أجيب عن هذا بأن الكيفيه الكاسره عله معده

لأنكسار صاحبها و المعد لا- يجب وجوده عند حصول المعد له يجرى مثله جوابا عما ذكره على أن الجواب المذكور فى الموضوعين مصادم للتحقيق عندنا فإن العله المعده لا تغنى عن العله الموجهه فى حصول المعلول فتلك العله إن كانت صورته و كانت صورته بعضها عله لفساد صورته البعض كان المفسد مفسدا لمفسده و إن كانت كيفيه شده لكان الكاسر كاسرا لكاسره و كذا إن فرض أن الصوره للبعض عله لاستحاله كيفيه البعض الآخر لأن الصوره لا- تفعل فعلا إلا بواسطه كيفيه لأن المباشر القريب للأفعال- التى هى من باب الحركات و الاستحالات إنما هى الكيفيات و الميول

### فصل (١٦) فى تتمه الاستبصار و دفع ما يمكن إيراده على المذهب المختار

قال الشيخ أيضا ثم لننظر أن هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذى يبطل صورها الجوهرية و ساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانيه حجتيه [إلى أن قال] فيكون الحاصل أن الماء و الأرض لما عدمتا أبطل أحدهما صورته الآخر و هذا محال و إن كان شىء خارج أبطل صورتها إذا اجتمعت فإما أن يحتاج فى إبطالهما و إعطاء صورته أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلنا فى هذه المعونه فعاد الكلام من رأس و إن لم يحتج فلا حاجة إلى المزاج بل البسيطة يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

أقول هذا أيضا لا- ينتهض حجه علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لأن الذى ذهبنا إليه لا يوجب حاجه يكون الكائنات إلى اجتماع العناصر و تفاعلها و إنما المحتاج إليه فى حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذى ذكره الشيخ لا يستدعى الاستغناء فى تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا فإن المزاج كيفيه بسيطه- واقعه فى حدود التوسط بين الكيفيات الملموسه و به تصير الماده مستعده لفيضان إحدى



صور المواليد الكائنه من الجماد و النبات و الحيوان و هي منحفظة قبل حدوث صوره كائنه منها بصوره أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجى قسرى يخرج به كيفيه ذلك العنصر من صرافه سورتها و يدخل فى حدود التوسط على حسب مناسبه ذلك المكون فكلما كان أشرف صوره و أكمل كمالا كان مزاج الماده المستعده له أمعن فى التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غير ضروره أن يكون هناك تركيب و امتزاج بين أجزاء المحل و هذا غير ممتنع و لا مستبعد مع أن البرهان أوجه.

ثم اعلم أن الشيخ أورد إشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقيه فى الممتزجات و إنما يتغير كمالاتها فيكون النار موجوده لكنها مفتره قليله- و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورته زائده على صور البسائط- و تكون تلك الصوره ليست من الصوره التى لا- تسرى فى الكل فكانت ساريه فى كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيله و لم تفسد اكتسب صورته اللحميه فيكون من شأن النار فى نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحاله أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصريه لقبول اللحميه و لا- يمنعها عن ذلك صورها- كما لا يمنع صورته الأرض فى الجزء المدخن أن يقبل حراره مصعده فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورته هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحاله فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجه انتهى كلامه.

و هو بعينه من الحجج التى ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر فى المواليد و قد مر ذكره فى مباحث إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره استدلالا عليه و هى حجه قويه.

و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركه الورود بين المذهب المشهور- و المذهب المخترع الذى حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من

اعتراضها على الآخر و ذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و الانفعال و أنها أولا- يعرض لها تغير في كفياتها ثم يعرض لها أن تخلع صورها و تلبس صوره أخرى و لو لا- ذلك لما كان لتركيبتها فائده فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركيب في كفياتها بالزيادة و النقصان حتى يستقر على الأمر الذي هو المزاج و يحدث صوره أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج- إلا لاستحالتها في كفياتها.

فيجب أن تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة و إن كان لا- يقبلها لأن تلك الاستحالة يستحيل إلا- بتصغر أجزائها فاعله و منفعله على أوضاع مخصوصه و أن تلك الصورة لا تحدث و لا تحل إلا لماده يستحفظها غيرها من العلل و المعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه.

أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الإشكال و دفعه عن شىء من المذهبين- و لم يفد إلا تشريكهما في ورود الإشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع أن يقول إن أصل الإشكال هو كون كل جزء من أجزاء الممتزج عنصرا و ياقوتا مثلا- و هذا يختص بما إذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخه و الذي ذكره أنه مشترك الورود إشكال آخر غير ذلك الإشكال و له أن يدفعه أيضا عن نفسه بأن الحاجه إلى الاجتماع و التركيب إنما إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحالة و التغير في الكيفيات و بعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصه و تلبس صوره أخرى من صور الموالييد و لا استحالة في أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصورة الأخرى لكن عقيب استحالته و خروجه عن صرافه كفيته الشديده- إلى كفيته فاتره السوره و على أى وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجه إلى تصغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيبى ء للماده لقبول صوره أخرى من صور الموالييد.

و أما الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

و الذى يزيدك إيضاحا فى بطلان ما تفصلى به عن ذلك من القول بأن الصورة الكماله ساريه فى بعض أجزاء الممتزج و هو حامل الكيفيه المزاجيه دون بعض قياسا على الخط و السطح حيث إن كلا منهما يسرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو أن ما ذكر لا يجدى نفعا فإن كل جزء من أجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفيه الحاصله بالاستحاله من جهه التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض.

كيف و هم مصرحون بأن المزاج كيفيه متشابهه الأعداد و ليست واحده بالعدد فى كل ممتزج بل كثيره العدد حسب تعدد الأجزاء الموجوده فى الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعدادها الحاصله فى الممتزج إلا بالموضوع و أن الذى من أعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فإن الصورة الكائنه بعد المزاج إذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متميزتين.

فلا- مخلص عن هذا الإيراد إلا- بأن الصورة العنصريه غير باقيه عند حدوث الصورة الكائنه سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور أو لم يكن مشروطا به كما هو عندنا و أما الإيراد عليه بأنه يلزم أن يكون- لكل من هذه المواليده ماده واحده و صورته فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى- فلا استحاله فيه إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من ماده سابقه و صورته لاحقته أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان و النبات.

و بالجمله أمر الإطلاقات اللفظيه مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق

## فصل (١٧) فى أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث

### إشاره

لعل القول به كان فى الأوائل و الذى يدل على هذا ما حكاه الشيخ فى الشفاء- حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممترجات ثابتة بالقوه و ظاهر هذا الكلام يدل- على أن صورها غير موجوده بالفعل بل بالقوه لكن الشيخ أوله بأنه عنى بذلك القوه الفعلية التى هى الصوره أو لم يعن أن تكون موجوده بالقوه التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للماده فى ذاتها فإن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد و إنما يكون ذلك إذا بقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتيه و أما القوه بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد و الرجوع إلى الماده فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة أيضا بتلك القوه فإن الفاسد هو بالقوه الشىء الذى كان أولا.

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور قال أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنى بها صورها و طبائعها التى هى مبادئ هذه الكمالات الثانيه التى إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التى لها فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوه الاستعداديه انتهى.

أقول الحق أن ما فهمه المفسرون و ظنوه صحيح مطابق للواقع و موافق لظاهر كلام المعلم الأول و ليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه فإن كون القوه بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصوره و التى بمعنى

الفعلية و التحصل كائنه مع الصوره بل هي عين الصوره لا يوجب بطلان تفسيرهم القوه في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوه الاستعداديه للشئ ء لا يقوم بذاتها بل بصوره أخرى غير الصوره المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوه معناه أنها ثابتة بالقوه في الأمر الكائن المصور بصوره أخرى غير صوره الممتزجات.

و قوله إن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا- تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوه وجود تلك الممتزجات لأن المادة الحامله لصوره هذا الكائن فيها قوه سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوه على الشئ ء حصول ذلك الشئ ء بل لا بد من صوره يقوم بها بالقوه التي بمعنى الاستعداد.

نعم فرق بين قوه الشئ ء و القوه على الشئ ء فقوه الشئ ء توجد معه و القوه على الشئ ء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

### توضيح لمى -

لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضه على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه سيما في المتشابهه الأجزاء الساريه القوى- فاعلم أن السبب للمى في ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صوره الحياه و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصوره الحيوانيه خسه وجودها و قبولها للتضاد و التفاسد لأن صورتها ساريه في مادتها الجسمانيه و من شأن الجسم بما هو جسم القسمة و التزاحم و التضاد و من شأن ما له ضد أن ينفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا- تقبل الحياه لأن الحياه كون الشئ ء بحيث يدرك و يحرك بإرادته منبعثه عن الإدراك و الإدراك عباره عن حضور صوره شئ ء عند أمر و الجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شىء لا عند ذاته ولا عند غيره لأن حضوره يلازم غيبته ووجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود إلا نحو ضعيفا من الوجود.

ولهذا لا يدرك ذاته ولا أمرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحياه لا بد أن يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فإن هذه البسائط الأسطقسيه لتضادها و تفاسدها- بعيده عن قبول أثر الحياه و كلما كسرت صورته كيفيتها المختصه و هدم قوه تضادها و تفاسدها حصل لها كيفيه لأنها واسطه بين الكل و لكونها واسطه كأنها جامع للكل بوجه و مطلقه عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعى ضربا من الحياه الشبيهه بحياه الأفلاك التى هى مشتمله على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما أمعت ماده الجسميه فى الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة و سورتها إلى جانب التوسط الجمعى الذى بمنزله الخلو عن الأربع- قبلت صورته أتم و كاملا أكمل و حياه أشرف حتى إذا وصلت إلى غايه التوسط نالت أرفع الكمال و غايه الفضيله التى للجسم أن ينالها و هى الحياه النطقيه التى تكون لمثل الكواكب و الأفلاك التى لا تضاد فيها و لا تفاسد فى جواهرها و لا فى حال من أحوالها القاره إلا فى أمور نسيه لأوضاعها.

و أول ما ينال ماده العنصرية صورته معدنيه يترتب عليها بعض آثار الحياه- و هى حفظ الجسم و تركيبه عن المفسد المبطل فإن مجاوره الماء و الأرض و الهواء و النار بعضها لبعض يوجب الفساد فى أقل زمان بخلاف مجاوره المعادن غيرها من العناصر و المكونات فإن صورته تحفظها عن أن يؤثر فيها غيرها بسرعه.

فهذا أثر من آثار الحياه و البقاء ثم إذا ازدادت توسط بين الكيفيات و خروجا عن أطرافها المتضاده قبلت و نالت من آثار الحياه ضربا أقوى فيفيض عليها صورته نفسانيه يترتب عليها مع المحافظه على أصل الهيئه و التركيب إيراد للبدل و زياده

على الأصل فى الخلقه و الكميه و أفادت للمثل فتكون حافظه غاذيه منميه مولده ثم إذا أمعت فى التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياه و النفس المدركه المتحركه بالإراداه على تفاوت درجاتها من الحياه و الإدراك و الفعل ثم إذا بلغت إلى الغايه و اللطافه نالت الشرف الأعلى و الحياه الأتم الأبقى فيكون ذا صورته نفسانيه كماليه حياتها حياه نطقيه و إدراكها تعقل و حركتها فكريه و أفعالها حكميه.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجوديه المتعاقبه المترتبه فى الشرف و الخسه و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أشد براءه عن هذه العناصر المتضاده و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التى كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتيه بل يكفى نفسه الحيوانيه لإفاده نظائر ما كانت تفيده النفس النباتيه على الوجه الألف و هكذا فى النفس النباتيه فى إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صورته أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد و البرد المفسد و غيرهما.

فمن هذه المقدمات كلها يثبت و يتحقق أن صور العناصر المتضاده غير موجوده بالفعل فى شىء من المواليد الثلاثه و أنها لو وجدت فى شىء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورته كماليه عليها و لأنك قد علمت أن كل ماده نسبتها إلى الصوره نسبه النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصوره و الماده تركيب اتحادى و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائره إذا عظمت حتى صارت نصف دائره أو دائره تامه.

و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لماده المواليد صورته أخرى غير الصوره التى بها هى ما هى فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهيه واحده لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهيه و أشدها وحدانيه و بساطه و مع أنه أبسطها وجودا و أشدها وحدانيه- يترتب على وجوده الخاص الجمعى ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

و الحيوان متفرقا.

و هكذا يجب أن يقاس الحال فى كل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانيه- و أكثر ارتفاعا من المواد الجسمانيه فإنه أكثر جمعا للأشياء و أوفر آثارا و أفعالا- حتى أن البسيط الحقيقى المقدس عن التعلق بماده و قوه استعداديه أو إمكان واقعى- يجب أن يكون ذاته كل الأشياء و وجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله و أوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له

### فصل (١٨) فى بيان أن الموجودات الطبيعیه متفاوتة فى الفضيله و الشرف

#### إشاره

و أن المواد الجسميه متهيئه لقبول الفيض الوجودى على التدرىج فكان هاهنا طبيعه واحده شخصيه متوجهه نحو الكمال سائره إلى عالم القدس مترقيه من أدنى المنازل إلى أرفعها

#### و الحق أن دار الوجود واحده و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض

لا- بمعنى الاتصال المقدارى و اتحاد السطوح و الأطراف بل بمعنى أن كل مرتبه كماليه من الوجود ينبغى أن تكون مجاوره لمرتبه يليها فى الكمال الوجودى- و أن لا- يكون بينها و بين مرتبه أخرى فوقها من الشده أو تحتها فى الضعف خاليه- بحيث يتصور إمكان درجه أو درجات لم يتحقق بعد فإن ذلك غير جائز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعده الإمكان الأشرف و قاعده أخرى هى قاعده الإمكان الأخص.

أما الأولى فموروثه عن المعلم الأول.

و أما الثانيه فنحن واضعها بعون الله و يجىء ذكرهما فى موضع يليق به إن شاء الله- و القاعدتان جارييتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جارييتين بحسب حال كل شخص.



فإن قلت مراتب الشده و الضعف غير متناهيه بحسب الفرض كمراتب المقادير- فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هي مترتبه.

قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفه منها موجوده بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجوديه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غير انفصال و افتراق بينها و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعدده- بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها طبيعيه و لكل من الأصناف الثلاثه مراتب متفاضله- فى صنفها و الكل ذات واحده كما ستعلم فى مباحث النفس إن شاء الله.

فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصريه فى تدرجها فى الوجود و تكاملها و ترقبها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاوره الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هوى العنصر و هي الغايه فى الخسه و النقيصه- بحيث لا- يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها فى ذاتها هو قوه الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا قوام لها إلا بالجسميه كما لا استقلال للجسميه إلا لصوره أخرى نوعيه- و أدنى النوعيات الصوريه هي الصور النوعيه العنصريه فقبلتها بعد الجسميه المطلقه فحصلت العناصر الأربعة إما فى درجه واحده كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهه انقلاب ما سبق منها فى الوجود إلى البواقى.

و لو كان المذهب الثانى حقا لكان الأسبق فى الوجود منها ما هو الأدنى و الأخس إذ الترتيب فى هذه السلسله العوديه من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من صعوبه.

ثم التى تفاض على ماده بعد العناصر البسيطه هي الصوره الجماديه و هي

أفضل منها فإن البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاوره غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاوره إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعله والمنفعله فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر و أما الصوره الجماديه فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا- أو قصيرا لأنها فى فضيله الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة- كأنها جامعها لها متضمنه إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا فى تلك الكيفيات الأربعة المتضاده حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجماديه و أعدادها بعضها على بعض فى فضيله الوجود و قبول الآثار الشريفه فإنها منها ما هى أدنى و أخس قريبه الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص و النوره و النوشادر و غير ذلك.

و منها ما هى أعلى و أشرف قريبه إلى رتبة النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيره لا تحصى متفاضله متفاوته فى قبول الآثار و مبدئيه الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعه فيها من الأدنى حتى تبلغ بالماده فى الفضيله إلى ما يقبل صورته بزياده آثار على آثار الصوره الجماديه و هى الصوره النباتيه.

و تلك الآثار هى الاغذاء و التمدادى فى الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ الماده فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد و يضمها إليه و يكسوها صورته كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومه فى الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع فى هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهيه فيفرز من مادته بقوته المولده قسطا يصلح لقبول صورته مثل صورته.

### فبالجملة للنبات حالات زائده على حال الجماد

و أفراده متفاضله فى تلك الحالات كما و كيفا و كثره و شدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر و لا يحفظ نوعه بالثمر و البذر و يكفيه فى حدوثة امتزاج الماء و التراب و هبوب الرياح و طلوع الشمس فذلك هو فى أفق الجمادات و قريب منها ثم يزداد هذه الفضيله فى النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام و ترتيب حتى يظهر فيه قوه الإثمار و حفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذى يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائده فيه مكمله له مميزه إياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيله فى النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانى - كفضل الثانى على الأول.

وهكذا لا يزال يتدرج و يشرف و يفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبه و أفقه و يكاد أن يدخل فى أفق الحيوان و هى كرام الشجر كالزيتون و الكرم و الجوز الهندى إلا أنها بعد مختلطه القوى أعنى قوتى ذكورها و إناثها غير متميزتين فهى تتحمل زياده و لم تبلغ غايه أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد و يعنى فى هذا الأفق - إلى أن يصير فى أفق الحيوان فلا يحتمل زياده.

و ذلك أنها إن قبلت زياده يسيره صارت حيوانا و خرجت عن أفق النبات - فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكوره و أنوثة و يقبل من فضائل الحيوان أموراً - يتميز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذى طالع أفق الحيوان بالخواص العشر - المذكوره فى مواضعها و لم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبه واحده و هى الانقلاع عن الأرض و السعى إلى الغذاء.

و قد ورد فى الخبر ما هو كالإشارة و الرمز إلى هذا المعنى فى قوله ص -

: أكرموا عمتمكم النخلة فإنها خلقت من بقيه طينه آدم

فإذا تحرك النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم يتقيد فى موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه - و كونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا و هذه الآلات تتزايد فى أفق الحيوان من أول أفقه و تتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات.

فلا يزال يقبل فضيله بعد فضيله و كمالاته فوق كمال حتى يظهر فيه قوه الشعور باللذه و الأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه و يتألم بوصول مضاره إليه ثم يقبل إلهام الله عز و جل إياه فيهدى إلى مصالحه فيطلبها و إلى أضدادها فيهرب منها و ما كان من الحيوان فى أول أفق النبات لا يتزوج و لا يخلف المثل بل يتولد كالديدان و الذباب و أصناف الحشرات الخسيسه ثم يتزايد فيها قبول الفضيله كما كان ذلك فى النبات سواء ثم يحدث

فيه قوه الغضب الذى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فإن كانت قوته الغضبيه شديده كان سلاحه قويا و إن كانت ناقصه كان ناقصا و إن كانت ضعيفه جدا لم يعط سلاحا البته بل يعطى آله الهرب فقط كشدته العدو و القدره على الحيل التى تنجيه من مخاوفه.

و أنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح و الذى أعطى آله الرمى تجرى مجرى النبل و النشاب الذى أعطى الأنياب و المخالب التى تجرى مجرى السكاكين و الخناجر و الذى أعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس و الطبر و أما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقله شجاعته و نقصان قوه غضبه و لأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطى آله الهرب و الحيل بجوده العدو و الخفه و قوه الطيران كالغزلان و الحيتان و الطيور أو المراوغه كالأرانب و الثعالب و أشباهها و إذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع و الوحوش و الطيور رأيت هذه الحكمه مستمره فيها.

فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدى إلى اتخاذها و استعمالها كلها و سخرت له هذه كلها و سنتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول- إن ما اهتدى منها إلى الازدواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبيض و تغذيته إما باللبن و إما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدى إلى شىء ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد فى الحيوان- حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب و يصير بقبوله الأدب ذا فضيله يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيله فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب و البازى المعلم و الكلب المفهم ثم يصير فى هذه المترته إلى مرتبه الحيوان الذى يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه و يتشبه به من غير تعليم و تأديب كالقرده و ما أشبهها و تبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفى فى التأديب بأن يرى الإنسان

يعمل عملاً فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رثاضه لها.

و هذا غاية أفق الحيوان الذى إن تجاوزها و قبل زياده يسيره خرج بها عن أفقه و صار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل و التميز و النطق و الآلات التى يستعملها و الصورة ثلاثمها فإذا بلغ هذه المرتبه تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدث له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقى و الإمعان فى هذه الرتبه كما كان ذلك فى المراتب الأخر التى ذكرناها و أول هذه المراتب فى الأفق الإنسانى المتصل بآخر ذلك الأفق الحيوانى من مراتب الإنسان للذين يسكنون فى أقاصى المعموره من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج- و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التى لا يتميز عن القرده إلا بمرتبه يسيره ثم يتزايد فيهم قوه التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون فى أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعه قبول الفضائل.

و إلى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعه التى وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسه عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى- فعل الطبيعه و الأكوان المحسوسه الماديه و من هناك يبتدىء فعل النفس و الأكوان الخياليه الصوريه المجرده عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائده على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإراداه و السعى و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملائع الأعلى و الملائكه العلويين و هذه أعلى مرتبه الإنسان بما هو إنسان و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و أولها بأولها و هو الذى يسمى دائره الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائره هى التى قيل فى حدها إنها خط واحد يبتدىء بالحركه من نقطه و ينتهى بها إلى تلك النقطه بعينها.

فدائره الوجود هى المتأحد المتصله حدودها و قسيها بعضها ببعض التى جعلت

الكثرة فيها وحده و هي التي تدل دلالة صادقه برهانيه على وحدانيه موجدتها و مبدعها و حكمتها و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذى الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحده فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط و أنت إذا تصورت قدر ما أوأمانا إليك و فهمت اطلعت على الحاله التي خلقت لها و نذبت إليها و عرفت الأفق الذى يتصل بأفقك و الذى يحركك و ينقلك فى مرتبه بعد مرتبه و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الإيمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفه التي اكتسبت إلى الآن بعض مبادئها و ما هو كالألآت فى تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيد الذهن و تقويه العقل الغريزى و تصل إلى معرفه الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهيه و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطاياه و يأتيك الفيض الإلهى و السكينه - فتسكن عن قلق الطبيعه و حرركاتها نحو الأغراض النفسانيه و تلاحظ طبقات الأكوان - و تحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا و تقبلبك فى الساجدين من منازل الموجودات.

و علمت أن كل مرتبه منها محتاجه إلى ما قبلها فى وجودها و إذا وصلت الطبيعه إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجه لما قبلها على وجه آخر و علمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله و أنه إذا حصل كاملا و بلغ غايه أفضه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهى إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية و الأحكام العلويه و إما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهده لقوه باطنه فيصير حينئذ واسطه بين الملا الأعلى و الملا الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق و الإراده فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غايه كماله و هي السعاده التامه.

لكن ربما أعوج به عن السمى المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيره

يطول شرحها فكما أن الطبيعه للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [سأقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزله من يشتاقت إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعه الجسد بل يهدمه و يفسده كذلك أيضا النفس الناطقه ربما اشتاقت إلى علم و تميز لا يكمله و لا يسوقه نحو سعادته بل يحركه و يسوقه إلى الأشياء التي تعوقه و تقصر به عن كماله.

فحينئذ يحتاج إلى معالجه نفسانيه يرشده إليها طبيب روحاني من نبي هاد- أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحاله الأولى إلى طبيب جسماني يرشده إلى طبيب طبيعي و لذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع و المعلمين و المؤدبين فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق إلى السعاده الحقيقيه نادر لا يقع إلا في الأزمنه الطوال و المده البعيده.

فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبه الله عز و جل لأسباب سفليه و تعاملات إراديه و ترقيات كسيه فكان زيت نفسه في فتيله طبيعه تكاد تضىء و لو لم تمسه نار التأديب و الفكر و الرئاضه و كان نور الله في ظلمات الأرض و آيه عظيمه من آياته كما قال تعالى قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ وَ نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

و غرضنا في هذا الفصل الإشاره إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع كثرتها الخارجيه متحده و اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحده و قواه الفعاله كالعقول و النفوس و غيرهما كقوى نفس واحده فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحده الكثره لا- كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينه الوجود متفاضله الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيره المواضع و الآثار و سيأتى تحقيق ذلك في علم النفس.

و يجب أن يعلم أنه ما من جسم طبيعي إلا- وله مادة و صورته و أن للماده ماده أخرى و هكذا إلى أن ينتهي إلى ماده هي قوه محضه لا فعلية لها أصلا إلا لغيرها و أن لصورته أيضا صورته و هكذا إلى أن ينتهي إلى صورته محضه هي فعلية محضه لا قوه لها و كمال محض لا نقص فيه و أن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعه كما مر.

و قد جمع فيه حقائق العالم الأعلى و الأسفل و هو الذى أضاف إلى جميعه حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه و صفاته التى بها صحت خلافته الكبرى فى العالم الكبير- بعد خلافته الصغرى فى عالم الطبيعه.

و بهذه المنزله الرفيعه أعنى جميعه الحقائق خضعت له الملائكه بالسجود بأمر الله تعالى و إذا سجد له الملائك الكريم الأخص فما ظنك بالملائك الأسفل الأنزل و لو لا- ذلك ما قال و سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا قَالَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ مَا قَالَ ثناء على ذاته فى خلقه إياه فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ



## الجزء السادس

### السفر الثالث

[القسم الأول] فى العلم الإلهى

[مقدمه المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين - الحمد لله (١) الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات و أشرق بنور ذاته ذوات الآيات و هويه الممكنات أبدع الجواهر العقلية الثابته (٢) عن شعاع ذاته- و أنشأ نفوس السماوات عن تجلى إشراقات صفاته و خلق صفحات الإجمام العلويه و السفليه

١- فى كلامه ص فى مقام الحمد بعلاوه كثير من المحسنات الذاتيه و العرضيه اللفظيه و المعنويه كالبراعه بالنسبه إلى الفن و الكتاب و الطباق و نحوهما صنعه مراعات النظير من وجوه- كالجمع بين الذات و الصفات و الأفعال و الآثار و كالجمع بين الإناره و الإشراق و النور و الشعاع و التجلى و الظهور و كالجمع بين الإبداع و الإنشاء و التكوين و الخلق و الجعل و الصنع و كالجمع بين العقل و النفس و الجرم و الصوره و الاستعداد و كالجمع بين الصفحه و الكتابه و الكلمه و القراءه و التنزيل و المحكم و المتشابه و قس عليه مقام الشكر و الصلاه و ما بعدها و التعبير بوجوب الوجود و الإشراق بالنور إشاره إلى تغاير لسان الطائفتين - المشائيه و الإشراقيه فإن أولئك يعبرون عن الحق الحقيقى تعالى شأنه بواجب الوجود و الوجود الحقيقى و هؤلاء بنور الأنوار و النور الغنى، س قده

٢- أشار بالثبوت إلى أن المراد بالجواهر العقلية شئيات ماهياتها فإن وجوداتها عين شعاع ذاته و كذا فى النفوس و إنما قال فى العقول من شعاع ذاته و فى النفوس أتى بالصفات لأن العقول من صقع الربوبيه و النفوس لها تعلق بعالم الصوره و يمكن أن يكون المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعلية، س قده

لكتابه كلماته و كون أسباب الحركات (١) و أدوار الكائنات لترادف رحماته و تجدد شئون آلائه و خيراته و جعل جوهر النفس الإنسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل أماناته و رسالاته و مظهرها لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته و حاملا- لمصحف آياته و قارئنا لكتابه المنزل محكماته و مشابهاته أشكره على سوابغ جوده و إنعامه و مواهب حكمه و إلهامه و شمول إحسانه و سطوع برهانه- و أصلى على محمد ص عبده المنذر المعلم و نبيه المبشر الذى أوتى جوامع الكلم (٢). بعثه بالحق بشيرا و نذيرا و جعله داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا- و آله المصطفون الأعلون خزنة أسرار الوحي و اليقين و حملة كتاب الحق المبين و أبواب الوصول إلى جوار رب العالمين.

و بعد فهذا شروع فى طور آخر من الحكمه و المعرفه و هو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات (٣) و تحقيق وجود المفارقات و الإلهيات المسمى بمعرفه

١- المراد بالحركات الاستكاملات الطويله و بالأسباب الأسباب الأرضيه لأن السماوات قد ذكرت نفوسها و أجرامها و التأسيس خير من التأكيد و أيضا استعمال التكوين- و هو الإيجاد للشئ ء المسبوق بالماده و المده مانع لأن الأفلاك مخترعات و منشآت لا مكونات، س قد

٢- إتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى إياه حكاية بمقتضى تطابق العوالم عن جامعيه و جوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجوديه الآفاقه و الأنفسيه و كيف لا و روحانيته ص العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطويله و العرضيه و خلق من فاضل طينته طين العقول الأرضيه و فى الوحي الإلهى يس إشاره إلى جامعيه الإنسان الكامل الختمى - لأن الياء إشاره إلى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى و الخمس الصعودى و السنين لمعادله زبره و بيناته إشاره إلى الإنسان الكامل المتعادل قوتاه العلامه و العماله أى المراتب العشر من الوجود منظويه فى الإنسان، س قد

٣- يعنى فى الأمور العامه من العلم الكلى و الإلهى بالمعنى الأعم يبين أحوال الواجب بالذات و الممكن بالذات على الوجه الكلى إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا- و أما فى الإلهى بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلى إذ يثبت وجوده و صفاته و أفعاله و ذلك لأنه يجوز الشك فى وجود شئ ء مع القطع بأحواله و لوازمه كما قرر فى الكلام أيضا أنه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مرید و نحو ذلك مع الشك فى وجود الصانع، س قد

الربوبية و الحكمه الإلهيه و لما كان أفضل نعم الله الفائضه على خلقه و أشرف عطياته التى آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذى سماه الله فى كتابه المنير بالخير الكثير أعنى الحكمه الإلهيه و المعرفه الربوبيه و لا شك أنها السعاده العظمى و البهجه الكبرى- و بتحصيلها ينال الشرف الكبير و السياده العليا التى تفوق سائر الدرجات الرفيعه و الكمالات المنيعه و كل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكرا و إحسانا فيجب على من آتاه الله رحمه من عنده و علمه من لدنه علما و أفاده قوه فى هذا العلم يمشى به فى أرض الحقائق و نورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفليه و جناحا يطير به إلى أوج العوالم العلويه و بصيره أراه بها ملكوت السماوات و الأرض كما قال تعالى- وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ أَنْ يسارع إلى شكر نعمه الله و جوده و يبادر إلى إظهار كرمه و رحمته امتثالا لقوله تعالى- وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ وَ استجلالا بالمزيد إحسانه كما ذكره لئن شكرتم لأزيدنكم من إيضاح هذه المطالب المهمه و كشف هذه المقاصد العليه لينتفع بها العباد و يترتب عليها صلاح المعاد.

ففى هذا العلم يظهر مقامات الرجال و درجات الأحوال فى المال فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم و الكمال الأعم و إن سطره فى كتاب ففيه الأجر الجزيل و الذكر الجميل فيوشك أن يجعل من ورثه جنه المتقين و أن يكون له لسان صدق فى الآخريين و ذلك لأن إرشاد أبناء الجنس(١) من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين و هو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا و آله و عليهم أجمعين

١- لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوى أو للإشارة إلى ما هو التحقيق من جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق فى مباحث المعاد، س قده

فقد جاءت فى الكتب السماويه كلمات كثيره داله على شرف العلم و التعليم

ففى ما أوحى الله إلى أبينا آدم ع: أن المستنبطين للعلوم عندى أفضل من عمار الأرض بالصنائع و من استنبط علما و دونه فى كتاب فهو بمنزله آدم الصفى

قوله ص لمعاذ: لأن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها

و أمثال ذلك كثيره يطول الكلام بذكرها و نحن بعون الله و توفيقه قررنا قوانين هذا العلم و شيدنا مبانيه و أوضحنا سبيله و بينا دليله و أحينا رسومه بعد ما اندرس و أحكمنا بنيانه بعد ما انطمس و حققنا من آراء الفلاسفه ما كان حقا و أبطلنا ما كان باطلا و إن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الأنبياء قلما أخطئوا فى المباني و الأصول المهمه و ما اشتهر منهم من القول بقدم العالم و نفى القدره عن البارى و عدم العلم منه بالجزئيات و إنكار الحشر الجسمانى كل ذلك (١) افتراء عليهم و أفك عظيم.

١- نعم قالوا بدل المسأله الأولى بعدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم نفاذ كلماته و عدم أفول نوره أزلا و أبدا أو ما شئت فعبّر و أما العالم فحدوثة يبتنى عليه إثبات الصانع تعالى عند المليين و دثوره يبتنى عليه وصول المجازات و البلوغ إلى الغايات فكيف ينكرها من يدعى الحكمه و المعرفه فعلى كل من الحكيم و الملى أن لا يجعل عرضه لقول القائل - حفظت شيئا و غابت عنك أشياء و قالوا بدل الثانيه بعدم القدره المعبر عنها بالإمكان و صحه الفعل و الترك و أما القدره بمعنى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فهم ينادون به كيف و كثير من المتكلمين قالوا بالقدره الزائده و الحكماء قالوا بالقدره الذاتيه و قالوا بدل الثالثه بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علما انفعاليا متغيرا و أما العلم بها من السبب علما فعليا فهم مصرحون به و قالوا بدل الرابعه بعدم بقاء خاصيه النشأه الدنيويه بما هى دنيويه لاستلزام البقاء عدم البقاء و وقوع الدثور فى نشأه القرار و تلك عقبى الدار. و أما انخفاض حقيقه الجسم و جوهره بحيث لو رأيت لقلت إنه الذى كان فى الدنيا بعينه إلا أنه كان دنيويا و فى النشأه الباقيه صار أخرويا متكاملا فى جوهره فهم متصلبون فيه- كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا الحكيم المحقق، س قد

و أما المتأخرون منهم كتوابع المشائين و سائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم و أغلاط كثيرة فى الإلهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يعذر الخطأ و النسيان فيها من الإنسان و لا ينجو من عذاب الجهل فيها أبدا إذا كان فيه استعداد و قوه سلوك نحو المعاد و قد ضل و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى و الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور و لا يبالي إذا أصاب الحق من مخالفه الجمهور و لا يتوجه فى كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل

كما نقل عن مولانا إمام الموحدين و أمير المؤمنين ع أنه قال: لا يعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله

و نحن لم نقصد فى تحقيق كل مسأله و تنقيح كل مطلوب إلا- التقرب إلى الله و ملكوته الأعلى- فى إرشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقى فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث و التدقيق- فهو الذى أوأماناه و إن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم- بأمراض باطنيه أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى الهادى ع بقوله تعالى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ (١) لا- جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغى ما زادهم إلا- نفورا و استكبارا فى الأرض حيث لم يظفروا منها بطائل و لم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء بالأمثال السميعة و المناهج الشرعيه فصاروا راجعين (٢) بخفى حنين متلبسين بالعار و الشين و ذلك هو الخسران العظيم و الحرمان الأليم و ليس للحكيم الربانى مع أمثال هؤلاء كلام و كتاب و لا مع أشباههم نداء و خطاب كما قال تعالى وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبَلَتَكَ وَقَالَ أَيْضًا وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا\* و كيف يؤمنون بالغيب و يقرون به و لا استعداد لهم فإن لقبول الحكمة و نور المعرفه

١- أى كل من شئت بما أنت إنسان بشرى و هذا الإحباب و المشيه منه ص بالنسبه إلى مظاهر القهر مثل أبى جهل و أبى لهب أنما هو لأجل دخولهم فى عموم الأوامر فإن أوامر الله إرادته و مشيته و نواهيه كراهته و منه قوله ع: أمر الله إبليس بسجده آدم و لم يشأ، س قده

٢- رجع بخفى حنين مثل يضرب فى الرجوع بالخيبه و الحرمان، اميد

شروطا و أسبابا كانشرح الصدر(١) و سلامه الفطره و حسن الخلق و جوده الرأى و حده الذهن و سرعه الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلك كله أن يكون فى القلب المعنوى نور(٢) من الله يوقد به دائما كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا إلى ما فى البيت و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمة و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا- فى قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا- يتم له الحكمة أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.

ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة التى حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها و هو الإيمان الحقيقى بالله و آياته و اليوم الآخر المشار إليه(٣) فى قوله تعالى وَ الْمُؤْمِنُونَ

١- أى سعته فلا إنكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا و لو لم يعترض بلسانه و المراد بسلامه الفطره سلامه مادته و اعتدال مزاجه و طيب طينته و بجوده الرأى استقامه سليقته و بالذوق ذوق العرفان و بالكشف الكشف فى النظريات و عبر عنه ثانيا بالحدس كما فى الأحكام التى لا مجال فيها للفكر واسع كما فى السماويات و نظائرها و كذا فى الحدس مقابل الفكر، س قده

٢- و العمده فى هذا الباب هذا و من هنا ورد فى المأثورات عن الأئمة ع: «عرفت ربي بربى و قيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربي على قلبى و يناسب المقام ما قيل- «إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها إعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها، س قده

٣- فإن الإيمان الحقيقى هو التصديق اليقنى و يدخل فى الإيقان بالله الإيقان بصفاته و فى الإيقان بملائكته الإيقان بالعقول الطولية و العرضيه و فى الإيقان بكتبه الإيقان بالنفوس الكليه و المنطبعه و فى الإيقان برسله الإيقان بالعقول الصاعده و الإيقان بالمعاد، س قده

كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ قَوْلِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا وَ هُوَ مُشْتَمَلٌ عَلَى عِلْمِينَ شَرِيفِينَ أَحَدُهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَبْدِئِ وَ ثَانِيَهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَعَادِ وَ يَنْدَرِجُ فِي الْعِلْمِ بِالْمَبْدِئِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَ صِفَاتُهُ وَ أَعْمَالُهُ وَ آثَارُهُ وَ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعَادِ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ وَ الْقِيَامَةِ وَ عِلْمُ النَّبَوَاتِ وَ قَدْ مَدَحَ اللَّهُ النَّاظِرِينَ الْمُتَفَكِّرِينَ فِيهِمَا فَقَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ فِي مَدْحِ النَّاظِرِينَ فِي خَلْقِ الْعَالَمِ وَ مَا فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الْخَلْقِ وَ بَدَائِعِ الْفِطْرِ الدَّالِّهِ عَلَى عِظَمِ الْمَبْدَعِ وَ تَوْحِيدِهِ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَ قَالَ فِي مَدْحِ النَّاظِرِ فِي أَمْرِ نَفْسِهِ وَ الْمَزَكِيِّ لَهَا عَنِ الْأَغْشِيَةِ الْمَادِيَةِ وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا وَ ذَمَّ اللَّهُ الْمَعْرِضِينَ عَنِ التَّأَمُّلِ فِي حِكْمَةِ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ التَّفَكُّرِ وَ التَّدَبُّرِ فِي عَجَائِبِ مَصْنُوعَاتِهِ وَ الذِّكْرِ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَوَاضِعِ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ كَقَوْلِهِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ\* ذَمَّهُمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَحْصُلُوا ذَلِكَ عِلْمًا وَ تَفَكَّرُوا بَلْ أَخَذُوهُ تَقْلِيدًا وَ تَلْقِيًا وَ كَقَوْلِهِ وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمْرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ فَذَمَّهُمُ اللَّهُ لِإِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ وَبِخَهُمْ لِرَفْضِهِمُ الْبَحْثَ عَنِ حَقَائِقِ الْأُمُورِ وَ خَفِيَّاتِ الْأَسْرَارِ الْمَكْنُونَةِ فِي عَالَمِ الْخَلْقِ وَ الْأَمْرِ وَ قَالَ مَا أَشْهَدُتُهُمْ (١) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ - وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا إِشَارَةً إِلَى نَفْيِ هَذَيْنِ الْعِلْمِينَ عَنْهُمُ وَ أَنَّهُمْ مُضِلُونَ لِأَجْلِ ذَلِكَ وَ أَنَّ الْمُضِلِّينَ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ وَ مَا ضَلُّوا وَ أَضَلُّوا إِلَّا بَعْدَ أَنْ

١- نفى العلم بالمبدأ إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبدائه لأن الأثر يشابه صفه مؤثره و آثار قدره لله مطابقات ما فى عمله و قوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لأن مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الإنسانية و قوله ما كنت متخذ المضلين عضداً لأنهم مخدولون و عضداً بدل بعض من الكل، س قد



جهلوا و عدلوا عن طريق العلم و استكبروا استكبارا و ما كانَ اللهُ لِيُظْلِمَهُمْ و لَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ.

فإذن البرهان و القرآن اتفقا جميعا على أن تعلم الحكمة الإلهية و معرفه النفس الإنسانية أعنى العلم بالمبدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدى و رفضه منشأ الخسران السرمدي.

و إنا قد قدمنا إليكم يا إخواني في الطريق من أنوار الحكم و لطائف الكلم - مبادئ عقليات و ضوابط كليات و قوانين ميزانيه (1) و أحكاما ذهنيه هي مقدمات ذوات فضائل جمه و درجات للمسير إلى الله بقدم الفكر و ألهمه و هي معارج للارتقاء إلى معرفه الإلهيه و الاعتلاء إلى شهود جمال الأحديه و صفاته الواجبيه و مجاوره المقدسين و منادمه أهل الملكوت و العليين من مقاصد أصحاب الوحي و التنزيل - و محكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين و الحفظه الكرام الكاتبين.

فإن هذه المقاصد العليه الشريفه ابتداءؤها ليس إلا من عند الله حيث أودعها أولا في القلم العظيم و اللوح الكريم و قرأها من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم و كلمه بكلماته و ألهمه محكم آياته و هداه بنوره فاصطفاه و جعله خليفه في عالم أرضه - ثم جعله أهلا لعالمه العلوى و خليفه لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى و السعاده الكبرى و البقاء على أفضل الأحوال و التشبه بالخير الأقصى و التخلق بأخلاق الله تعالى و لذلك

ورد في بعض الصحف المنزله من الكتب السماويه أنه قال سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء - و أنا حي لا أموت أطعنى فيما أمرتك و انتة عما نهيتك أجعلك مثلى حيا لا تموت

و ورد أيضا عن صاحب شريعتنا ص في صفه أهل الجنة أنه: يأتي إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب من الحي القيوم الذى لا

١- أى عادله أو منطقيه و لكن يراد ماده القياس كما في صناعه البرهان إذ لم يتكلم في صور الأقيسه، س قد

يموت (١) إلى الحى القيوم الذى لا يموت أما بعد فإنى أقول للشىء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون

فهذا مقام من المقامات التى يصل إليها الإنسان بالحكمه و العرفان- و هو يسمى عند أهل التصوف بمقام كن كما ينقل (٢) عن رسول الله ص فى غزوه تبوك فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر و له مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء فى التوحيد- المشار إليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر (٣) الحديث و سينكشف لك فى هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان و يلقى إليك معرفه العلم الذى من أجله يستوجب من علمه و عمله بموجبه تلك البهجه الكبرى و المنزله العظمى فافهم و اغتنم به و كن به سعيدا و لا- تلقه إلا- إلى أهله العامل بمقتضاه و موجبه و العمل به هو الزهد فى الدنيا و الزاد للآخره من التقوى- و كنا بمنزله من سهل طريقا و عرا (٤) فأزال الشوك و الحجاره و سهل حزونها ليتهدى فيها من يشاء من عباده و الله ولى الفضل و الهدايه و بيده مفاتيح الخير و الحكمه و عنده خزائن الجود و الرحمه.

و يشتمل هذا القسم على فنون

- 
- ١- هكذا فى النسخ و الأولى ما فى سفر النفس حيث نقل فيه من الحى القيوم إلى الحى القيوم و هو أرفق بسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أول مكتوبهم مثل قولهم- من زيد بن عمرو إلى بكر بن خالد، س قده
  - ٢- كان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلى تبوك فلما مضى سائرا أبطأ به بعيره فأخذ متاعه و حملة على ظهره ثم خرج يتبع أثر رسول الله ص ماشيا و نزل هو ص فى بعض منازلها فنظر ناظر من المسلمين فقال يا رسول الله إن هذا الرجل يمشى على الطريق وحده فقال ص كن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا يا رسول الله هو و الله أبو ذر سيره ابن هشام ج ٤ ص ١٧٨، اميد
  - ٣- هذا مقام قرب النوافل و أما فى مقام قرب الفرائض ف على ع أذن الله الواعيه و عين الله الناظره و يده الباسطه، س قده
  - ٤- الوعر الصلب ضد السهل و الشوك ما يخرج من النبات شبيها بالإبر و الحزونه غلاظه الأرض و شدتها

**الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدأ و صفاته و فيه مواقف**

**الموقف الأول فى الإشارة إلى واجب الوجودو أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحده و التماميه و فيه فصول**

**اشاره**

الموقف الأول في الإشارة إلى واجب الوجود(١) و أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحده و التماميه و فيه فصول

## الفصل (١) فى إثبات وجوده و الوصول إلى معرفه ذاته

### و اعلم أن الطرق إلى الله كثيره

و اعلم أن(٢) الطرق إلى الله كثيره لأنه ذو فضائل و جهات كثيره وَ لِكُلِّ وَجْهٍ

١- لعلك تقول هو تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار فكما لا يناله الإشاره الحسيه و الخياليه و الوهميه كذلك لا- يناله الإشاره العقليه فاعلم أن هذا النوع من التنزيه فرع باب التعطيل و ربما نرى من هو باعتقاد نفسه من المنزهه و هو فى الحقيقه من المعطله إذا سمع من القوم علم الذات و علم الصفات و علم الأفعال قال علم الذات لا- معنى له فإن ذاته تعالى لا تكتنه كما صرح به الحكيم نفسه و لم يدر أن لهذا الكلام معنى و مقاما غير هذا و أن هذا الظن يناسب الخطباء فى المقام الخطابى مع أن الخطيب الرازى المثير لعثير التشكيك لم يشكك فى هذا بل قرره و صدقه ١١ فقال فى بعض كتبه إن العلم بالله و صفاته و أفعاله أشرف العلوم و على كل مقام منه عقده الشك فعلم الذات عليه عقده أن الوجود عين ماهيته أو زائد عليها إلى آخر ما قال. فلم يفقه هذا المعطل أن إثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شئيتى الوجود و الماهيه شئيه الوجود لا شئيه الماهيه أو غير ذلك من علم الذات و من معارف الذات لا من علم الصفات و الأفعال بالبديهه و مع ذلك ليس اكتناها للذات و من الذى شرط فى العلم و المعرفه الاكتناه. فليعرف هذا المعطل فى حديث الإشاره أن على زعمه المذكور نقضا و حلا. أما النقض فنقول تذكره أيضا إشاره و أن يزعم أنا نتذكره بالصفات فصفاته عين ذاته و إن كانت غير ذاته فمن البين أن الصفه لا بد لها من الذات إشاره. و أما الحل فكما أشرنا إليه سابقا بأن معرفته بنور مستعار منه و بعين بصيره ففى الحقيقه لا يعرف ذاته إلا ذاته. توحيد إياه توحيد و نعت من ينعت لأحد أى من حيث إنه ينعته بقوه نفسه و ببصيره ذاته الإمكانيه و بوجه آخر الإشاره العقليه إلى أسمائه و لكن بحيث يسرى الأحكام من العنوانات إلى المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان إلا ظهور المعنون و الاسم غير المسمى بوجه و عينه بوجه فباعتبار أن وجهه آله لحاظه و أنه هو فتذكره تذكره لا تذكر غيره و معرفته معرفته لا معرفه سواه بل الوجود اللفظى و الكتابى لأسمائه تعالى ظهوراته و ظهور الشىء ليس مباينا له. نعم إذا أخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا- آليات اللحاظ للمعنون فليست هى - و حينئذ مخلوقه مثلكم مردوده إليكم فى أدق معانيها و أوفق تصاويرها، س قد

٢- اعلم أن لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقه أهل النظر و يناسب ما هو بصدد بيانه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب و باطنا قد لمح إليه يناسب مشرب أهل الذوق. أما الظاهر فهو أن المراد بالطرق الكثيره طرق الوجود و الإمكان و الحدوث و الحركه و غير ذلك و بالفضائل و الجهات كونه تعالى صرف الوجود و كونه واجبا منتهى سلسله الإمكانات و قديما محدثا للحوادث و محركا غير متحرك للمتحركات و غير ذلك و لكل طائفه من أهل النظر مسلك منها و طريقه الوجود أسد و أشرف. و أما الباطن فهو أن قوله إن الطرق إلى الله كثيره يكون تلميحا إلى قولهم - الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق و يكون الفضائل و الجهات أسمائه الحسنى و صفاته العليا و يكون المراد بقوله تعالى وَ لِكُلِّ وَجْهٍ وَقوع كل ماهيه من الماهيات-

و عين من الأعيان الثابته تحت اسم كمظهرية الملك للسبوح القدوس و الفك للدائم الرفيع- و الحيوان للسميع البصير و الجان للطيّف الخبير و الإنسان لله و هكذا و تولى كل منها لكل أن يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و السلك عبد السبوح القدوس و قس نظائرهما عليهما. و أما الإنسان سيما الكامل فهو عبد الله و هو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقه الأوسع الأعم إنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِّلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، س قدّه

هُوَ مُؤَلِّهَا لَكِن بَعْضَهَا أُوتِقَ وَأَشْرَفَ وَأُنُورَ مِنْ بَعْضٍ -

### وَأَسَدُ الْبِرَاهِينِ وَأَشْرَفُهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ الْوَسْطُ فِي الْبِرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ

#### إِشَارَةٌ

وَأَسَدُ الْبِرَاهِينِ وَأَشْرَفُهَا إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي (١) لَا يَكُونُ الْوَسْطُ فِي الْبِرْهَانِ غَيْرَهُ بِالْحَقِيقَةِ فَيَكُونُ الطَّرِيقُ إِلَى الْمَقْصُودِ هُوَ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَهُوَ سَبِيلُ (٢) الصَّادِقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ تَعَالَى عَلَيْهِ ثُمَّ

١- وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ بِرْهَانٌ إِنِّي سَلَكْتُ فِيهِ مِنْ بَعْضِ الْوِجَائِزِ وَهُوَ كَوْنُ الْوُجُودِ حَقِيقَةً مُشَكَّكَةً ذَاتَ مَرْتَبَةٍ تَامَةٍ صَرَفَهُ وَنَاقِصَةً مَشُوبَةً إِلَى بَعْضِ آخَرٍ مِنَ الْوِجَائِزِ وَهُوَ كَوْنُ الْمَرْتَبَةِ التَّامَةِ الصَّرَفَهُ مِنْهُ وَاجِبُهُ الْوُجُودَ وَالَّذِي ذَكَرَهُ رَهْ مِنْ أَنَّ الطَّرِيقَ فِيهِ عَيْنُ الْمَقْصُودِ وَأَنَّ فِيهِ سَلُوكًا مِنْ ذَاتِهِ تَعَالَى إِلَى ذَاتِهِ ثُمَّ مِنْ ذَاتِهِ إِلَى صِفَاتِهِ ثُمَّ مِنْ صِفَاتِهِ إِلَى أَعْمَالِهِ - يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ عَلَى أَنَّ هَذَا الْبِرْهَانَ الْإِنِّي مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْبِرَاهِينِ الْإِنِّي فِي هَذَا الْبَابِ أَشْبَهَ بِاللَّمِّ مِنْ غَيْرِهِ وَإِلَّا فَلَا مَعْنَى لِعَلِيهِ الذَّاتُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِهَا وَلَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى صِفَاتِهَا الَّتِي هِيَ عَيْنُهَا وَكَذَا لَا مَعْنَى لِلْسَّلُوكِ النَّظَرِيِّ مِنَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَلَا مِنْهُ إِلَى صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ نَفْسِهِ هَذَا، ط مَد ظَلَهُ

٢- الصَّادِقُ مِبَالِغُهُ الصَّادِقُ وَهُوَ مِلَازِمُ الصَّادِقِ فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَالْقِصُودِ وَالْعُهُودِ مَعَ اللَّهِ وَ مَعَ الْخَلْقِ فَقَدْ أَوْمَأَ قَدْسُ سِرِّهِ إِلَى أَنَّ الطَّرِيقَ الْآخَرَ كَأَنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ كَذِبٍ لِأَنَّ مِنْ لَمْ يَلْعَلْ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ بَيْنَهُ الْمَائِيَّةُ وَالْهَلِيَّةُ وَهِيَ أَظْهَرَ الظُّوَاهِرِ وَأَوْسَعَ الْوِاسِعَاتِ كَمَا أَنَّ مَفْهُومَهَا وَعِنَاؤَهَا أَبَدَهُ الْبِدِيهِيَّاتِ وَأَعْمَ الْعَامَاتِ وَهِيَ أَوْلُ الْأَوَائِلِ فِي الْخَارِجِ - كَمَا أَنَّ مَفْهُومَهَا أَوْلُ الْأَوَائِلِ فِي الْذِّهْنِ كَمَا عَبَّرَ الشَّيْخُ فِي فَصْلِ عَقْدِهِ لِيَبَانَ بَعْضُ أَحْكَامِ مَفْهُومِهَا - بِقَوْلِهِ فِي الذِّبِّ عَنْ أَوْلِ الْأَوَائِلِ وَعَلَقَ بِغَيْرِهَا مِنَ الْحُدُوثِ وَالْإِمْكَانِ وَالْحَرَكَاتِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْأَخْفِيَاءِ وَرَأَى الْمَاهِيَّاتِ الَّتِي شَأْنُهَا الْإِخْتِفَاءُ وَجَعَلَهَا وَأَحْكَامُهَا مَفْرُوعًا عَنْهَا وَأَخَذَهَا مَوْضُوعَةً مُسَلَّمَةً وَ لَمْ يَرِ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ الَّتِي يَعْرِفُهَا كُلُّ صَبِيٍّ وَغَبِيٍّ وَزَكِيٍّ وَغَيْرِهِمْ وَهِيَ ظَاهِرَةٌ بِالذَّاتِ مَظْهَرَةٌ لِهَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ وَأَحْكَامُهَا هَذِهِ وَغَيْرِهَا لَمْ تَخْلُو فِطْرَتَهُ عَنْ اعْوِجَاجٍ وَنَظَرٍ عَنْ عَمَاءٍ وَكَلَامِهِ اللَّهْجِيِّ وَالْقَلْبِيِّ عَنْ كَذِبٍ وَ لَمْ يَعْدِلْ حَيْثُ لَمْ يَضَعْ الشَّيْءَ مَوْضِعَهُ - بِخِلَافٍ مِنْ اسْتَدْلٍ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ عَلَى حَقِيقَةِ الْوُجُوبِ فَإِنَّ نَظَرَهُ وَقَعَ عَلَى مَا هُوَ حَقُّ الْوَاقِعِ وَ حَاقَ نَفْسَ الْأَمْرِ وَ وَضَعَ مَا وَافَقَ الطَّبْعَ وَ لَمْ يَتَمَسَّكْ بِمَا يَتَطَّرَقُ إِلَيْهَا النَّوْعُ وَ لَوْ أَثْبَتَ الْمَقْدِمَاتِ الْمَمْنُوعَةَ إِلَّا أَنَّهُ يَطُولُ الْمَسَافَةُ،

يستشهدون بذاته على صفاته (١) و بصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد و غير هؤلاء كالمتكلمين و الطبيعيين و غيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى و صفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غير ذلك و هي أيضا دلائل على ذاته و شواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم و أشرف.

و قد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ إِلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى - أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الرِّبَانِينَ يَنْظُرُونَ إِلَى الْوُجُودِ - وَ يَحْقُقُونَهُ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ يَصْلُونَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ إِلَى أَنَّهُ بِحَسَبِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ وَاجِبُ الْوُجُودِ وَ أَمَّا الْإِمْكَانُ وَ الْحَاجَةُ وَ الْمَعْلُولِيَّةُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ فَإِنَّمَا يَلْحَقُهُ لِأَجْلِ حَقِيقَتِهِ بِمَا هِيَ حَقِيقَتُهُ بَلْ لِأَجْلِ نَقَائِصِ وَ أَعْدَامِ خَارِجِهِ عَنِ أَصْلِ حَقِيقَتِهِ.

ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان (٢) يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته - و من صفاته إلى كيفية أفعاله و آثاره و هذه طريقه الأنبياء كما في قوله تعالى - قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ.

و تقريره أن الوجود كما مر حقيقته عينه (٣) واحده بسيطه لا اختلاف بين

١- كما سيجي ء في التذكرة الإجمالية عن قريب، س قده

٢- من لوازم الوجوب التمامية و فوق التمامية بالنسبة إلى الوجودات التي دونه - و سيجي ء أن تمام الشيء ء هو الشيء ء و ما يفضل عليه و أن البسيط كل الأشياء التي دونه بنحو أعلى و من لوازم الإمكان أجوفية الممكن بنفسه و الوجدان استعاره و وديعه من غيره - هذا في إمكان الماهيات و من لوازم إمكان الوجودات الفقر النوري و رابطيتها و تقومها بالوجود القيومي لا بمدخله و لا يعنى بالتوحيد إلا هذا، س قده

٣- و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها - و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها - فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعا أي الواقعيه ثابتة - و كذا السوفسطى لو رأى الأشياء موهومه أو شك في واقعيته فعنده الأشياء موهومه واقعا و الواقعيه مشكوكه واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و إذ كانت أصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات فهناك واقعيه واجبه بالذات و الأشياء التي لها واقعيه مفتقره إليها في واقعيته قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقه، ط مد ظله

أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما فى أفراد ماهيه نوعيه و غايه كمالها ما لا أتم منه و هو الذى لا- يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوه و الوجود قبل العدم و بين أيضا أن تمام الشىء هو الشىء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره (١) و إما مفتقر لذاته إلى غيره.

و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذى لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.

و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به (٢) لما مر أن

١- كلمه إما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجه إلى أخذ التسلسل كما سيأتى، س قد

٢- يعنى لا يتوهم أحد أن كون مرتبه من الوجود و هى مرتبه فوق التمام واجبه- لا حقيقه الوجود بقول مطلق مستلزم للتحديد و مناف للتوحيد لأننا نقول المراتب الأخر من حقيقه الوجود متقومه تقوما وجوديا و مفتقره فقرا نوريا إلى الوجوب الذاتى كما مر فى السفر الأول أن الوجودات عين الربط و الفقر إلى الله تعالى لا أنها ذوات لها الربط و الفقر و قد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهيه بحيث لولاها لا- ماهيه و لولا اعتبارها فى الماهيه مجمله أو مفصله لم يبق من الماهيه إلا اللفظ كذلك لو لا الوجوب الذاتى مع الوجودات لم يبق لها تحقق و لا ظهور و لا نعنى بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم و فقر الأشياء إليه و قد أشار إلى فقرها الوجودى و ربطها الذاتى بقوله و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا إلى آخره، س قد



حقيقه الوجود لا- نقص لها و إنما يلحقه النقص لأجل المعلوليه(١) و ذلك لأن المعلول- لا يمكن أن يكون فى فضيله الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا- ذا قاهر- يوجد و يحصله كما يقتضيه لا- يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا- حد لها و لا- تعين إلا- محض الفعلية و الحصول و إلا- لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الموجوديه.

و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية و على أى القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه و هذا هو ما أردناه.

و اعلم أن هذه الحجج فى غايه المتان و القوه يقرب مأخذها من مأخذ طريقه

١- إن قلت المعلوليه ذاتيه لأن الوجود مجعول بالذات قلت نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبه الخاصه لا لأصل الحقيقه المحفوظه فى المراتب و النقص قد يطلق و يراد به نفس نحو الوجود النازل و هو عين هذه المرتبه المقتضيه للتشكيك و قد يطلق و يراد به العدم- و فقد هذه المرتبه النازله للأخرى و هذا ليس فى قوام المرتبه لأنها وجود و ذاك عدم. و خلاصه كلامه أن حقيقه الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص و قصور و كل مرتبه منها ليست خاليه عن سنخ الحقيقه و القصور يعود إلى المرتبه باعتبار مصحوبيتها للعدم- بل الماهيه القابله فإذا استدلل على الوجوب الذاتى بمرتبه الظهور لم يستدل بغيره عليه لأن مرتبه الظهور سنخ الحقيقه و وحدتها ليست عدديه بل وحده حقه. لكنى أقول المقدمات المأخوذه فى هذه الحجج و إن كانت شامخه فيها مطالب عاليه- إلا أن الاستكشاف عنها فى أول الأمر ليس بلازم إذ تصويره به كثيره الدقه عسره النيل و إن كان لازما فى مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته. فالأسد الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصاله الوجود إن حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان و حاق الواقع حقيقه مرسله يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابل- و الحقيقه المرسله التى يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات فحقيقه الوجود الكذائيه- واجبه الوجود بالذات و هو المطلوب، س قد

الإشراقين التي تبتنى على قاعده النور(١) لكن الباحثين من المتأخرين - لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم عن إدراك معنى الأشد والأضعف - في حقيقه الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تاره بأنه لا معنى لكون حقيقه واحده مختلفه بالكمال والنقص بحسب أصل تلك الحقيقه حتى يكون ما به الاتفاق و ما به الاختلاف معنى واحداً(٢) و تاره بعد تسليمه بأننا لا نسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقه و أن القصور يقتضى المعلوليه و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد

١- لأن النور أيضا عندهم حقيقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و الغنى و الفقر و غير ذلك و الأنوار الحسيه فضلا عن الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره من حقيقه النور. و إنما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لأن طريقه الوجود و هو النور الحقيقى - لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذى هو الماهيات بالحقيقه كانت أشمل و أوسع لأن نور الوجود يسرى إلى الهويلا فضلا عن الطبائع و الأجسام و الأعراض و النور فى قاعده الإشراق غايه نزوله الأنوار العرضيه و أما الأجسام و الأعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعده نور الوجود أسد و أحكم و أعذب و أتم، س قد

٢- هذا مغالطه نشأت من الاشتباه بين شيئيه الوجود و شيئيه الماهيه ففى شيئيه الماهيه لا يتحدان فإن شيئيتى ماهيتى الجنس و الفصل مثلا- لا- تتحدان أصلا و أما شيئيه الوجود فهذا الاتحاد فيها أمر متحقق بناء على التشكيك فى الوجود الذى هو أمر تحقيقى برهانى كما مر فى السفر الأول- بل ماهيات الأجسام و الفصول من حيث التحقق فى العين فى غير المركبات الخارجيه من الأجسام متحده ففى البسائط الخارجيه كالأعراض ما به الاشتراك كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصر فى البياض و لكن وجودا فإن وجود الجنس و الفصل واحد و جعلهما واحد فمن هنا يتفطن اللبيب أن هذا من خواص الوجود و قد ذكرنا فى موضع آخر أن آيه ذلك الأعداد فإن ما به الاشتراك فيها الوحده التي هى مبدؤها و هى بعينها ما به الامتياز فيها و هى مادتها و صورتها و راسمها و مفيها و الوحده هى الوجود أو مساوقته، س قد

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود و حقيقته الواجبه لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شيئا من الوجود و الإمكان لكان كل منهما معللا بالغير(١) فكان الواجب مفتقرا إلى عله و هو محال و بطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقه واحده متفاوتة بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنى هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراك عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقه واحده(٢) ليس ككون الإنسان ماهيه واحده- لأن الوجوده فى الماهيات ليست مثل الوجوده فى الوجود لأن تلك الوجوده ذهنيه(٣) عارضه للكليات زائده على ذاتها عارضه لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوجوده إياها لأنه عباره عن ضم قيود متخالفه بالمقسم الواحد بأن تلك الماهيه الواحده إما كذا و إما كذا و أما الوجود فليس ماهيه كليه واحده فى الجميع- حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكليه التى يجوز أن توجد فى الذهن و يعرضها العموم و الاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعترف فيه الوجوده للمقسم من جنس وحده الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شخصا ف شخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لا- نوع و لا شخص تحت نوع أو جنس و وحده هذه الحقيقه و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضرب آخر من الوجوده و الاتحاد فهذا السؤال

- 
- ١- بقى هنا شق آخر و هو أن يقتضى كليهما و لا يتم سند المنع إلا بإبطاله س قد
  - ٢- محصله أن الإشكال أنما يرد فى المتواطى دون المشكك و حقيقه الوجود مشككه غير متواطئه و لم يجب ره عن الشطر الأول من الإشكال تعويلا على ما تقدم فى مباحث الوجود، ط مد ظله
  - ٣- بخلاف الوجوده فى حقيقه الوجود فإنها عينيه لا ذهنيه ذاتيه لا عارضه و معروضها التعملى- باعتبار العروض فى العنوان لا فى المعنون هو شئيه حقيقه الوجود لا شئيه الماهيه و الكليه الطبيعيه و حذف المشخصات فى حقيقه الوجود لا يمكن لأن تشخصها بذاتها متفاوتة المراتب. و بالجمله وحده هذه الحقيقه وحده حقه حقيقه لا عدديه، س قد

و الاعتراض ساقط بالكلية لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعه كليه.

فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضى الواجبيه كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكايه عن حقيقه الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقره إلى غيرها و ليس شىء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجيه لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال (١) بأنه عين فى الواجب زائد فى الممكن - بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود - بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره.

### تنقيح و تهذيب:

إن صاحب الإشراق أورد مثل ذلك الإيراد على نفسه فى طريقته المبتنيه على قاعده النور و الظلمه.

و أجاب عنه بما ملخصه أن الماهيه المشتركه بين تلك المراتب الكامله - و المتوسطه و الناقصه معنى كلى موجود فى الذهن و ليس بمشترك فى الخارج بينها فإن ما فى الخارج ليس مركبا من أصل الماهيه و كمالها حتى يجب أن يحصل ما هو لمرتبته مخصوصه منها لمرتبته أخرى بل المراتب و الأفراد المختلفه متباينه فى الخارج - فإن ذات الكامل مباينه لذات الناقص و المتوسط فيجوز أن يختلف تلك الأفراد فى اللوازم و الآثار فلاشتباه أنما نشأ من أخذ ما فى الذهن مكان ما فى الخارج هذا حاصل ما أفاده فى دفع ذلك الإشكال.

أقول و أنت تعلم أن الحق أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج سيما عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبار عقلى لا صور له فى الأعيان و ما فى الأعيان هو ماهيات الأشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع فى الخارج هى

١- و القائل الحكيم الفاضل الكاتىبى فى حكمه العين فإنه بعد ما ذكر بداهه مفهوم الوجود و اشتراكه ذكر هذا الكلام، س قد

الماهيه لا بشرط شىء أعنى الكلى الطبيعى (١) الذى يعرضه الكليه و العموم فى الذهن و إن لم يكن فى الخارج بهذه الصفه إلا بالقوه ففى الخارج أمر من شأنه أن يحصل فى الذهن و يعرض له الاشتراك بين كثيرين.

فبقول الأمر المشترك موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن فهذا الأمر المشترك معنى واحد ذاتى لأفراده المختلفه بالكمال و النقص و غيرهما من التعينات كما هو مذهبه فإذن للعقل أن ينظر إليه من حيث هو هو - لأنه أمر عقلى سواء اعتبر معه الوحده العقليه أو لم تعتبر (٢) فيجدها إما مقتضيه لشىء من خصوصيات الأقسام و مراتبها من الكمال و النقص فيحكم بأن ما عدا تلك الخصوصيه أو تلك المرتبه ليس من أفراده الذاتيه و إما غير مقتضيه لشىء منها فيكون كل من المراتب و الخصوصيات بسبب أمر زائد على طبيعتها المشتركه فالقول بأن ما به الاختلاف بالكمال و النقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهيه مشتركه كليه

١- تسميه نفس الماهيه اللابشرط شىء بالكلى لوجوه- أحدها أنه اصطلاح خاص و لا مشاحه فى أن يسمى نفس الطبيعه التى لا كليه و لا جزئيه بالكلى بالاشتراك. و ثانيها أنه من باب تسميه الشىء باسم ما يثول إليه فى الذهن إن أريد الأذهان السافله يكون من قبيل قوله تعالى أرانى أعصِرُ حَمْرًا. و ثالثها أنه من باب تسميه الشىء باسم ما كان فى الذهن إن أريد الأذهان العاليه فيكون من قبيل قوله تعالى وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ إِذَا عَرَفْتُمْ هَذَا فَكَلَامِ الْمَصْنُفِ قَدَسَ سِرِهِ يَشِيرُ إِلَى ثَانِي الْوَجْهِ وَ الْمَرَادُ بِعَرُوضِ الْكَلِيهِ بِالْقَوْهِ عَرُوضِ الْكَلِيهِ الْمُنْطَقِيهِ وَ أَمَا الْكَلِيهِ الطَّبِيعِيهِ فَهِيَ فِيهِ بِالْفِعْلِ، س قده

٢- لأن شئيه الماهيه يمكن أن يكتننها العقل فيكون محط نظره بالترديد و التشقيق- و فيه تلميح إلى أنه بخلاف شئيه الوجود الحقيقى فلا- ينالها العقل حتى تكون مورد التشقيق- إنما طريق العلم به منحصر فى العلم الحضورى فما بيد العقل منها إنما هو مفهوم الوجود العام- الذى له وحده ذهنيه كسائر المفاهيم الذهنيه، س قده

قول فاسد غير صحيح (١) لأن تلك الماهيه لعمومها و اشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد و حصه حصه و مع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي أو عرضي لها فتلك الطبيعه المتحققه في كل فرد فرد و حصه حصه إن كانت مقتضيه للكمال و الشده كانت جميعها كامله شديده و إن كانت مقتضيه للنقص كانت جميعها ناقصه ضعيفه و إن لم تكن مقتضيه لشيء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على ماهيه تلك الطبيعه المشتركه.

فعلم و تحقق أن شيئا من الماهيات غير قابل للأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف إلا بأمور زائده عليها و مثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقه الوجود إذا كانت متفاوتة الدرجات إذ ليس للوجود طبيعه كليه ذهنيه يكون لها أنحاء من الحصولات كماهيه الإنسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا و معنى معيننا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائده تلك التشخصات و الهويات- على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد و إذا فرض تلبسه بأي تشخص كان صار عين ذلك التشخص لأن حقيقه الوجود ليست إلا نفس التشخصات و الهويات كما علمت فإذا كان مشككا متفاوتة المراتب- شده و ضعفا أو تقدما و تأخرا لا يمكن تحليله إلى طبيعه مشتركه و تخصيص زائد (٢)

١- إذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه به الاتفاق معقول في شئيه الوجود الحقيقي- إذ هو لسعته غير مرهون بمرته فجبه الاختلاف عين جهه الاتفاق لا في شئيه الماهيه لضيقها و تجدها فكان المصنف قدس سره يستفسر عن الشيخ ما عينتم بالنور ذى المراتب فإن عينتم به الوجود فهو اعتباري عندكم و إن عينتم به الماهيه فهى في ذاتها لا موجوده و لا معدومه فكيف تكون نفسها كامله و متوسطه و ناقصه و كيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق- و إن عينتم شيئا آخر فلا ثالث لأن الشىء المحقق إما وجود و إما ماهيه و المنفصله حقيقه، س قد

٢- بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه و من حيث العكس كثيره مشتركات و لكن كثره لا تنافى تلك الوحده الحقه و كذلك نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه عند الإشراقى حيث لا ماهيه لها تشوب النور البسيطه فكل مرتبه منها ممتازه عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطه المشتركه في الحقيقه بل كذلك الأنوار الحسيه العرضيه كل مع الآخر فإن كل مرتبه منها مجرد النور بلا تشوب ظلمه فيها حتى الضوء السابع فى البيت السابع مثلا فإن الأعراض بسائط خارجيه و القصور عدمى بل الأنوار العرضيه مع الأنوار المجرده امتيازها و اشتراكها هكذا لأنها من حقيقه تلك الأنوار عند الإشراقى و المراتب البسيطه بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبه بالسكنات و لو كانت أبطأ ما يتصور منها بل البطيئه هيئه متصله واحده كالسريعه، س قد

فالمرتبه الكامله منه ليست بقابله للتحليل إلى أصل مشترك و أمر زائد لأنها بسيطه الهويه و كذا المرتبه الناقصه منه ليست إلا مجرد الوجود و أما القصور فعدمى- فإذا حقيقه الوجود فى كل موجود بحسبه و أما الوحده التى تجمع الكل فهى ليست نوعيه و لا جنسيه(١) بل ضربا آخر من الوحده لا يعرفه إلا الكاملون.

١- هذا جواب عما عسى أن يقول أحد إنه إذا كان كل مرتبه من حقيقه الوجود مخالفه لمرتبه أخرى منها بنفس ذاتها البسيطه و لا جهه اشتراك فيها لثلا يلزم التركيب فأين الوحده و التوحيد. و التحقيق فى الجواب أن للكثره التى من حيث الشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرهما فى أصل الحقيقه الوجوديه لا تنافى الوحده الحقه بل تؤكدها فإنها كاشفه عن الأشمليه و الأوسعيه و فقد السلب بما هو سلب الوجود الذى هو مناط التركيب و بالنظر العرفانى عدم مماثله طور من الوجود لطور آخر فى المراتب الطويله كما فى الصور التى فى المراتب العرضيه أنما هو بحكم اسم من ليس كمثلته شىء و اسمه الأحد. ففى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد. و أما الكثره التى هى مثار التباين و الاختلاف النوعى فهى فى القوابل التى هى الماهيات الإمكانيه و ليست فى الوجود بالذات و هى اعتباريه كأصل موضوعها و أيضا المراتب التاليه و المتلوه فى السلسله الطويله كلف و نشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد و أيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع و لا كأمثال و ما قد يعبر بالأفراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجوديه من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضيه مع تفاوتها التشكيكيه من سنخ واحد بالنسبه إلى الظلمه البحتة كيف و لم يتخلل غير تلك الحقيقه الوجوديه فيها و لهذه السنخيه ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه و لولا السنخيه لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفه و لم يتحقق الاشتراك المعنوى فى الوجود و خلافه مبرهن بل ضرورى، س قده

و الحاصل أن صاحب الإشراقين لو كان قصد بماهية النور الذى هو عنده بسيط- متفاوت بالكمال و النقص حقيقه الوجود بعينها صح ما ذهب إليه و إن أراد به مفهوما من المفهومات التى من شأنها الكليه و الاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه و الذى قاله أتباع المشائين إن الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها- راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الأفراد(١) لا من جهه المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه.

### تذكره إجماليه:

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذى قرع سمعك- أيها الطالب من أن حقيقه الوجود لكونها أمرا بسيطا

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه إنهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطى و المشكك- و عرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على أفراد و الثانى بأنه ما يختلف فى ذلك نظروا بعين الدقه و رأوا بطلان التشكيك فى المفاهيم فعدلوا إلى القول به فى العرضى المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له فى الواقع و لكنه أيضا غير مجد فى دفع الإشكال عن جريان التشكيك فى المفاهيم و المحذور و هو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه- و إن لم تكن المصاديق بأفراد لذلك المفهوم كما فى المفاهيم الانتزاعيه بعد باق على حاله. فالحق أن التشكيك غير جار فى المفاهيم من رأس و لا يمس كرامتها قط و إنما مصبه نفس الوجودات الخارجيه و هذا ما رامه أتباع المشائين من كون الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات و هو قدس سره قربه من مسلكه و لم يعده منه حيث إنهم مع ذلك ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفه لا على السواء يمتنع أن يكون مقوما لتلك الأشياء أو جزء مقوم لها لأن الماهيه بمعنى ما به الشىء هو هو لا- تختلف و لا- جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقوق الوجود على وجودات الأشياء المختلفه بالهويات و قوع لازم خارجى غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحده حقيقه الوجود و الاختلاف التشكيكى فى نفس الحقيقه الخارجيه المقومه، اميد



غير ذى ماهيه و لا ذى مقوم أو محدد هي عين الواجب المقتضيه للكمال الأتم- الذى لا نهايه له شده إذ كل مرتبه أخرى منها دون تلك المرتبه فى الشده ليست صرف حقيقه الوجود بل هي مع قصوره و قصور كل شىء هو غير ذلك الشىء بالضروره- و قصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فى المرتبه التاليه و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانى من حيث كونها ثوانى فالأول على كماله الأتم الذى لا حد له و لا يتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ينشآن من الإفاضه و الجعل و يتممان به أيضا لأن هويات الثوانى متعلقه بالأول فينجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و يثبت به أيضا توحيده لأن الوجود حقيقه واحده لا يعترىها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد يتصور فى لا تناهيه (١)(٢) و يثبت أيضا علمه بذاته و بما سواه و حياته إذ العلم ليس إلا الوجود (٣) و يثبت

١- إذ لم يتخلل غيره فيه و من كلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشىء حده انعكس ضده- كعدم النهايه فى الظهور ينعكس إلى الخفاء و فرط القرب ينعكس إلى البعد و فرط الفقر ينعكس إلى الغناء و قس عليه فعدم النهايه فى كثره الشئون و المراتب فى الوجود بحيث لا- نحو وجود إلا- و هو مصداقه ينعكس إلى الوحده الحقه الحقيقه و من هنا ٢٤ قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى- "أى خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست هیچ چیز از بی نهایت بی شکی چون برون نامد کجا ماند یکی ، س قدہ

٢- المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحد إذ حد الشىء غير و كل غير مفروض لحقيقه الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غير متناه كل ما فرض ثانيا له عاد أولا لعدم حد يوجب التميز و هذا اللاتناهي بحسب الدقه سلب تحصيلي لكنه رحمه الله يستعمله إيجابا عدوليا و هو نظر متوسط بنى عليه أبحاثه تسهيلا للتعليم كما صرح به فى مباحث العله و المعلول فافهم ذلك، ط مد ظله

٣- و بعبارة أخرى العلم ليس إلا الوجدان و مرتبه فوق التمام من حقيقه الوجود واجده لنفسها أى غير فاقده لنفسها فهي عالمه بذاتها و لكونها بسيطه الحقيقه واجده لكل الوجودات التى دون تلك المرتبه بنحو أعلى فهي عالمه بها فثبت علم تلك المرتبه بذاتها و بغيرها، س قدہ

قدرته و إرادته لكونهما تابعين للحياه و العلم(١) و يثبت أيضا قيوميه وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المرید الحی القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التي تليه الأشد فالأشد و الأشرف فالأشرف- ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملكوته و ملكه فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفه ذاته تعالى و صفاته

١- و أيضا ثبت قدرته لكون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور و النور فياض الشعاع و الفيضان إذا كان عن علم و مشيه فهو قدره لأن القدره ليست إلا هذا و هذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور و المشيه و ثبت إرادته لكون الوجود عين العشق و المحبه لذاته- و ثبت حياته لكون الحى هو الدراك الفعال و ثبت تكلمه لكون التكلم إعرابا عما فى الضمير- و مرتبه الظهور من حقيقه الوجود إعراب عن مرتبه الخفاء كنت كترنا مخفيا فأحببت أن أعرف- و ثبت سمعه و بصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضره له فمن جملتها المسموعات و المبصرات- و قس عليه كل الصفات الكماليه لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساويه النسبه إلى الوجود و العدم أو إنها اعتباريه يذهب الوهم أو العقل الجزئى إلى الماهيات الموجوده و يأخذ الوجود معها و يغلط و يغالط و الحال أن مراد القائل المحقق بها ليس إلا شئيه الماهيه التي هى من واد و الوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم و الإبراده و القدره و نحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام البديهي الذى هو خال عنها و ظل واحد من حقيقه الوجود فى العقل فإن للحقيقه عنوانات و إطلاالا أخرى فى العقل كالوحدہ و التشخص و العلم و الحياه و القدره و غيرها. و أما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقه البسيطه المبسوطه التي يكون المنبسط عليه لها فى الذهن بل فى اعتباره حتى يكون هذا الذهاب و المراجعه إليها مقامه كيف لا يدعن و يجدها خاليه و الحال أن فوق التمام و التامات كالعقول و الناقصات كالنفوس و جودات قائمه و هى علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجوديه و الصور العلميه التي للنفوس و جودات نوريه و كذا هذه الوجودات إرادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هى آثارها و قس عليهما الباقي. و أما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام فى دوام التذكر- فهو إن ذهب إلى المعنون انقطع فى وجودات عالم الفرق و لا يذهب إلى وجود عالم الملكوت و الجبروت- فضلا عن اللاهوت و لا ينظر إلا بنظر إجمالى فهذا سر عدم فهم العقول الجزئيه الصفات الكماليه لحقيقه الوجود فافهم و استقم، س قدہ

و أفعاله إلى توسط شىء من غيره و لا إلى الاستعانه بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته و وحدانيته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و يعرف غيره أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

فهذا المسلك كاف لأهل الكمال فى طلب الحق و آياته و أفعاله لكن ليس لكل أحد قوه استنباط الأحكام الكثيره من أصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان سائر الطرق الموصله إلى الحق و إن لم يكن بهذه المثابه من الإيصال

## الفصل (٢) فى الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهه الكبرى

### فمنها ما أشرنا إليه فى العلم الكلى و الفلسفه الأولى

لأننا بينا خواص واجب الوجود و وحدته حيث ذكرنا أن الوجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب و ممكن - و الممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج (١) و إلا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكنا و كذا فى جانب العدم فكان ممتعا و قد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فإن الموجودات حاصله فإن كان شىء منها واجبا - فقد وقع الاعتراف بالواجب و إلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسله إلى غير نهايه كما مر بيانه و الدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشىء على نفسه و ذلك ضرورى البطلان و لا يدفع بطلانه اختلاف الحثيه التعليليه - لأنها غير مكثره للذات الموضوعه لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشىء على نفسه و هذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين و ليس بذلك كما زعم لأن هناك يكون النظر إلى حقيقه الوجود و هاهنا يكون النظر

١- و هذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و دعوى أن هذه القضية بديهيه أوليه و منعها مكابره و لذا فالترجيح بلا- مرجح باطل حتى عند الأشعرى فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قدس سره و إن الموجودات حاصله - قطعنا بوجود الواجب لاستحاله الدور و التسلسل، س قد

فى مفهوم الوجود(١).

و حاصله أن النظر فى مفهوم الوجود و الموجوديه يعطى أنه لا يمكن تحققه إلا بالواجب إذ لو انحصر الوجود فى الممكن لم يتحقق موجود أصلا لأنه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون عله و هو محال بديهه أو بغيره و ذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير فإما أن يتسلسل الآحاد أو يدور أو يؤدى إلى الواجب و الشقان الأولان باطلان و كذا الثالث لأنه خلاف المقدر و إن كان حقا لازما لأن نقيضه- و هو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ فى الإشارات بأنه طريقه الصديقين و تبعه المتأخرون فيه.

قيل عليهم أ لستم قد أخذتم فى الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بأن هذا البرهان غير متوقف إلا على وجود موجود ما(٢) فإن كان واجبا فهو المرام و إن كان ممكنا فلا بد أن يستند إلى الواجب بالبيان المذكور- ثم استشكلوا فى كون البيان برهانا بأن الاحتجاج منحصر فى الإنى و اللمى و الواجب تعالى ليس معلولا لشيء أصلا بل هو عله لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا إنيا و هو لا يعطى اليقين(٣) فأجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الوجود

١- و لكن من حيث السرايه إلى المعنون و من حيث إن مفهوم الوجود وجه الوجود الحقيقى- بما هو موجود و وجه الشئ هو الشئ بوجه و لكن المعنون بعضه ماهيه لها الوجود، س قد

٢- لا وجود الممكن بنحو المفروغيه عنه و على سبيل الجزم به كما فى طريقه الإمكان- أو الحدوث أو غيرها فإنها فيها ملحوظه بنحو المفروغيه عنها و الموضوعيه و من هنا قال المحقق القوشجى أيضا لا- شك فى وجود موجود إلى آخره فالوجود ليس أجنيا عنه تعالى كالإمكان و الحدوث و غيرهما بل حقيقته حقيقه الواجب كما مر فى طريقه المتألهين و مفهومه وجهه تعالى و هو تعالى فرده كما فى طريقه الإلهيين، س قد

٣- فيه أن الذى لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العله لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العله فلو عكس لدار و أما السلوك من بعض اللوازم العامه التى لا عله لها كلوازم الوجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان إنى مفيد لليقين كما بين فى فن البرهان من المنطق و منه جميع البراهين المستعمله فى الفلسفه الأولى، ط مد ظله

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو عله كل شىء - فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التي اقتضاها - فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعه المشتركة على أخرى معلوله للحال الأولى (٢) و ربما قرروا الجواب بأنه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه - بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب في نفسه عله لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشىء في نفسه عله لشىء و في وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصه ما أفاده بعض المحققين من أهل البحث.

و فيه ما لا يخفى من التكلف (٣)(٤) و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان

١- هذه الحال كون الموجود إما واجبا و إما ممكنات متسلسله و إما ممكنات دائره و إما ممكنات مترجحه الوجود من جهه ماهياتها على حال أخرى هي كون بعض منه واجبا و بعض آخر منه ممكنا على البت و اليقين. إن قلت حينئذ فالنتيجه حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى. قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستنباع و اللزوم فالبرهان عليه بالعرض، س قده  
٢- الحق أنها ملازمه للحال الأولى لا معلوله لها و لا هما معلولتا عله ثالثه لأنهما من اللوازم العامه المساويه للوجود و لا عله له، ط مد ظله

٣- أما أولا- فلأنه لم يكن البرهان حينئذ لهما بل مصحوب اللم. و أما ثانيا فلأنه يجرى في سائر الطرق مثلا يقال استدلال بحال مفهوم المحدث و أنه ذو فرد حادث- محتاج إلى العله على حال أخرى له و هو أنه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب و كذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك و هو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له و هو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب و أما ثالثا فلأن الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بأدنى من عكسه و لا من استنادهما إلى عله ثالثه هي الواجب- فالحق أن يقال إن الشيخ و هؤلاء و كذا من قال إن كون العالم مصنوعا و مجعولا و عله لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعاليه و مروا إلى مقام ظهور الحق تعالى على الأشياء فإن له تعالى ظهورا في مقام ذاته و هو ظهوره بذاته على ذاته و هو عين مقام الخفاء على مخلوقاته و ظهورا على ما عدا ذاته في مقام فعله و هو الظهور في مظاهر ذاته و مجالى صفاته و إليه أشير في الحديث القدسي: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف و من هنا قيل فلست تظهر لولاى لم أكن لولا-ك أو يقال أرادوا بالمجعوليه و المؤلفيه بفتح اللام حقيقه المعجول بالذات الذى هو الوجود الحقيقى للعالم و بالصانعيه و المؤلفيه بكسر اللام مفهومهما الإضافى - المتحقق بتحقيق منشأ انتزاعه فتلك المعجوليه الحقيقيه نفس الإضافه الإشراقية أى الإشراق المبنى للمفعول كما أن الجاعليه الحقيقيه عين الإضافه الإشراقية و لكن الإشراق المبنى للفاعل - و حقيقه الأولى هي حقيقه الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقه الثانيه هي ذلك الوجود المنبسط و لكن ساقط الإضافه عنها متعلقا بالحق المتعال و هو الإيجاد الحقيقى لا المصدرى فهذه المعجوليه الحقيقيه و الإضافه الإشراقية عله لإضافاته تعالى التي لا تعقل إلا بين الأمرين لا لإضافته الإشراقية المبنية للفاعل فضلا عن ذاته المتعاليه بذاته س قده

٤- و هو مسلم في الجواب الثانى و ممنوع فى الأول، ط مد ظله

عليه (١) بالذات بل بالعرض (٢) و هناك برهان شبيه باللمى (٣).

- ١- المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه فى الفلسفه و هو البرهان اللمى و هو الذى يسلك فيه من العله إلى المعلول إذ لا عله لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه فى الفلسفه- و ليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الشامل للإنى و اللمى كيف و جميع البراهين المستعمله فى الفلسفه و منها القائمه على وجود الواجب براهين إنيه كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقه ثابتة بذاتها أو عله أولى إلى بعض آخر ككونه واجبا لذاته و الدليل على إرادته ما ذكرنا قوله و هناك برهان شبيه باللمى فقد اعترف بوجود برهان هناك و نفى عنه اللميه و لا يبقى حينئذ إلا الإنى، ط مد ظله
- ٢- له معنيان أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع و اللزوم فى توجيه كلامهم و ثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود، س قده
- ٣- هذا وجه آخر غير ما ذكر مما بالعرض إذ فى الأول التزم أنه برهان لمى إلا أنه على حال مفهوم الموجود أو على وجوده تعالى الرابطى بالذات و على وجوده النفسى بالعرض و فى الثانى لا يلتزم أنه برهان لمى بل شبيه باللمى لكن على أنه فوق اللمى لا أنه دونه أما إنه ليس بلمى حقيقه فهو ظاهر إذ ليس هو تعالى معلولا و أما إن الاستدلال من حقيقه الوجود على الوجوب فوق اللمى- فلأن كل لم مستعير فى الإناره من نور حقيقه الوجود-همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا ، س قده

### و من الطرائق التي استحسناها طريقه زعموا أنها يتم من غير الاستعانه - بإبطال التسلسل و الدور أوردتها صاحب المطارحات -

و هي أن الوجود إذا انحصر في الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها إلى غير نهايه أو لم يذهب بأنها دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في أنه يفتقر إلى عله فعلتها إما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

و الأول يوجب تقدم الشئ على نفسه و الثاني يوجب تقدمه على نفسه و على عله (٢) و الثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون إلا واجب الوجود و لا يذهب عليك أن هذا البيان مقدوح فيه عندنا لأن الوجود يسارق الوحده بل عينها و قد علمت (٣) أن الكثير بما هو كثير ليس له وجود إلا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد و عمرو ليس إلا اثنين و لا يتحقق منهما شئ ثالث في الوجود إلا بمحض الاعتبار فإذن لأحد أن يقول إن جميع الممكنات ليست لها عله أخرى غير علل الآحاد فعله مجموعها عباره عن مجموع علل أفرادها فليست بخارجه عن ذواتها الممكنه التي بعضها عله للبعض فلا يلزم الانتهاء إلى الواجب

١- اعلم أن كل متعدد فيه اعتبارات أحدها الكل الأفرادى و هو العام الاستغراقى و لا يعتبر فيه المعيه و الاجتماع و ثانيها الكل المجموعى بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التي هي شئ و الوصف العنوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك المجموع شئ آخر و ثالثها المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه و رابعها المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه. إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلين بأن المجموع من الآحاد هو موجود على حده وراء كل واحد هو الثانى أعنى المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو الثالث فإن الشرط خارج و أما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له إذ الهيئه أمر اعتبارى و إلا لعرضها هيئه أخرى و تسلسل و لقد وقع مع المصنف قدس سره فى شقاق من ادعى البداهه فى أن مجموع الآحاد بالأسر موجود على حده و ما قال المصنف حق و صواب كما لا يخفى على أولى الألباب و قد فصل فى الأمور العامه، س قد

٢- لما مر فى الأمور العامه أن العله المستقله للمجموع عله لكل واحد من آحاده تحقيقا لمعنى الاستقلال، س قد

٣- و قد قدمنا المناقشه فيه فيما علقناه على مباحث الوحده و الكثيره، ط مد ظله

إلا أن يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر.

ثم العجب أنهم حين ورد عليهم الإشكال على هذا المسلك بأنه يجوز أن يكون الشئ ء عله لنفسه مستندا بأن مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا- عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء(١) و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العله التامه للشئ ء عينه قالوا إن أردتم بالعله العله التامه بمعنى جميع الآحاد(٢) التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه و لا محذور فيه لأن توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع- حتى يلزم توقف الشئ ء على نفسه و إن أردتم بها العله الفاعليه فهي جزؤه أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب فإن آحاده مستنده إلى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقيه الأجزاء التي هي الممكنات إلا و هو مستند إليه إما ابتداء أو بواسطه هذا و لم يتفطنوا بأن هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور- و لا يدفع الاعتراض لأن مبناه على تجويز كون الشئ ء عله تامه لنفسه و كون الجزء عله فاعليه.

و المجيب يقول نعم الأمر كما قلت فإن كون مجموع الشئ ء عله تامه لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل(٣) جائز أيضا و هل هذا إلا تسليم السؤال و هدم بناء الاستدلال.

١- و للزوم كون ذلك الجزء عله لنفسه و لعله و إنما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج إلى البقيه هناك تعويلا على فطانه المتعلم فيجربى هذا هناك و ذاك هنا، س قد

٢- أى جميع العلل التي يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا بمعنى جميع العلل التي يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول و التوقف يقتضى المغايره و هو يتم فى العلل الناقصه التي هي أجزاء العله التامه فوصف الموقوف عليه للعله التامه وصف بحال المتعلق و تعريف العله بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العله التامه، س قد

٣- إن قلت ما فائده هذا و هل يهدم الدليل به أيضا و كيف يهدم فإن كل جزء يجعل فاعلا فى سلسله الممكنات غير المتناهيه ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا- لنفسه و لعله- تحقيقا لمعنى الاستقلال و تحليل الشئ ء بنفسه عله تامه مفروض الجواز لا- فاعليه الشئ ء لنفسه و لعلته و أما فى السند فإذا كان الواجب فاعلا- للمجموع لا- يلزم هذا المحذور لأن الواجب لا فاعل له لعدم مناط الحاجه و كذا ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه- قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهي و هو ما فوق المعلول الأخير الذهاب إلى غير النهايه فاعل للمجموع منه و من المعلول الأخير. و إذا رجعت و قلت جمله ما فوقه ممكن ما فاعله. أقول جمله ما فوق المعلول الأخير من جمله الفوقانيه و هكذا بالغ ما بلغ و قد مر عند إجراء هذا الدليل فى إبطال التسلسل فى مبحث العله و المعلول أن معنى الاستقلال هنا أن لا شئ ء فى مجموع السلسله إلا و ذلك الجزء فاعل له بنفسه أو بأجزائه و إلا يشذ عنه شئ ء مما يتوقف عليه المجموع، س قد



و إنما وقعوا فى هذا كله لما زعموا أن المجموع من الأمرين أو الأمور له وجود غير وجود كل من الأفراد و لما حكموا بأن المجموع من الواجب و المعلول الأول- موجود ممكن محتاج إلى عله حكموا بأن علتة التامه هى نفسه و أنه لا يلزم أن يكون العله التامه سابقه على معلولها و ذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول فى نفسه- فإن كل ممكن موجود يحتاج إلى عله فاعليه تامه التأثير و الإيجاد و كون جميع أجزاء الشئ عينه أنما يتصور فى الأعداد و الكميات التى يعتبرها الذهن و يعتبر لها وحده اجتماعيه بمجرد الفرض كالعسكر و العدد و غيرهما مما لا صوره لها فى الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

و بعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الإشكال المذكور فى المجموع من الواجب و المعلول الأول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد- و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا و ذاك و هو بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه- و يكفیان فى وجوده فيكون هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب أنا

لا- نسلم أنهما مأخوذتين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود- و ممكن موجود و دفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود في هذه الصورة هو الواجب و معلوله- فإذا فرض على وجه الإجمال كان واحدا و إذا أخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره- و لا شك أنه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضروره أن انتفاء الكل (١) أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجوده فيها و أن الممكن الموجود لا بد له من عله سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الإجمال و التفصيل أنما يوجبان اختلاف الملاحظه و لا يوجبان اختلافا في نفس الأمر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلا شك أن مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئه الاجتماعيه بدون الوصف أعنى ذات الاثنتين و هو موجود لا محاله و إن لم يكن الهيئه الاجتماعيه و الاثنيه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحده موجودا و إذا كان معروض الاثنيه موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بد له من عله و ليس هناك شىء آخر يصلح عله له فلا ينحسم ماده الإشكال بما ذكره.

على أنا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى.

أقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لأن مبناه على الاحتجاج عن معرفه أصل الوجود و أنه ليس من الانتزاعات الاعتباريه و عن أن وجود الشىء عين تعينه و وحدته و أن الكثره لا وجود لها في نفس الأمر و أن الوهم إذا أخذ الشئ شيئا واحدا- لا يوجب ذلك أن يكون لهما ذات أحديه لها حكم غير حكم هذا و ذاك فالمأخوذ

---

١- كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا- يستلزم وجوده بوجوده كما في العله الناقصه- و أيضا هذا في الكل الذى له وجود كالمركبات الحقيقيه و أما في المركب الاعتبارى فلا وجود له- حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاظ التفصيلى، س قد

من الإنسان و الحجر معا ليس بإنسان و لا حجر و لا شىء آخر و كذا المأخوذ من الجوهر و العرض ليس بجوهر و لا عرض و لا- غيرهما و كذا المركب من الواجب و الممكن- ليس واجبا و لا- ممكنا و كون العدد موجودا فى الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه و للعقل أن يعتبر الكثره معا و بهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلى.

أما الذى ذهب على الأول فأمر- منها زعمه أن موضوع العليه و المعلوليه يجوز أن يكون واحدا بالذات متغيرا بالاعتبار و ذلك باطل لأن العليه و المعلوليه (١)(٢) من أقسام التقابل- فلا يمكن اجتماعهما فى ذات واحده و لو باعتبارين.

١- أقول التغيرات الاعتبارى النفس الأمرى يكفى عندكم لموضوع العليه و المعلوليه- فى كثير من المواضع منها عليه الفصل للجنس و لا سيما فى البسائط الخارجيه و الفصل و الجنس وجودهما واحد و لكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهيه الفصل عله و مضافا إلى ماهيه الجنس معلول و منها عليه الصوره للهولى و تركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادى لا انضمامى- و منها تقدم اعتبار الحياه بالذات فى الذات المتعاليه على اعتبار العلم و تقدم اعتبار العلم على اعتبار الإراده و قس عليه كما قال بعض المتكلمين و الجواب أما عن الأول فهو أن العليه بين الجنس و الفصل لأجل أنهما عين الماده و الصوره بالذات و التغير باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا و الصوره شريكه العله للماده و هما متغيرتان بالذات و عن الثانى أن مراده بالاتحاد- ليس أن حيثه القوه عين حيثه الفعلية و الحال أنهما متعاندتان و تعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولى و الصوره بل أن الهولى لما كانت صرف القوه و القوه ضعيفه التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعلية بخلاف الفعليات فإنها لشدتها متبائنه عن الاتحاد و مع ذلك مغايرتهما باعتبار أن الصوره كانت و ستكون فى عالم المثل منفكه عن الهولى و الهولى كانت متلبسه بغير هذه الصوره هذا على طريقته قدس سره و عندنا التركيب بينهما انضمامى لا اتحادى و عن الثالث أن التقدم و التأخر فى صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى، س قد

٢- المراد بهما عنوانا العليه و المعلوليه من حيث انتزاعهما عن ذاتى العله و المعلول- الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه بالذات و التقابل بينهما بالتضاييف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقليه و المعقوليه و إنما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعليه و المعلوليه و قد صرح بذلك مرارا فى عبارته بعض المسامحه، ط مد ظله

و منها أن المركب من الواجب و الصادر الأول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر(١) من الواجب في أول المراتب شيئين ذلك الصادر و ذلك المجموع لا أمرا واحدا و هو خلاف ما تقرر من مذهبه.

و منها أن هذا الموجود المركب عندهم ليس أحد أقسام الوجود لأنه ليس واجبا و لا عقلا و لا نفسا و لا جسما و لا عرضا و كل موجود في الواقع يجب أن يكون أحد هذه الأقسام.

و منها أن الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر أنهما مأخوذتين بهذا الاعتبار اثنان واجب و ممكن و لم يتفطن بأنه محط الجواب و لا حاحه إلى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الإشكال إذ لا ضروره و لا برهان يدعو إلى كونهما معا موجودا واحدا(٢) في الخارج كيف و المعية تؤذن بالاثنييه.

و أما الذي ذهب على معاصره فبعض(٣) هذه المذكورات(٤) مع شىء آخر

١- إن قلت عله المجموع ليست هي الواجب تعالى بل هي المجموع عند ذلك المدقق- قلت ليس المراد بالمصدر هو العله التامه بل الفاعل و الفاعل للمجموع هو الواجب تعالى- كما مر عند قوله و إن أردتم بها العله الفاعليه إن قلت صدور هذين الشيين بالترتيب و هو جائز عندهم فصذور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع قلت ليس كذلك إذ في مرتبه صدور ذلك الصادر صدر المجموع و حصل عقد الاجتماع بلا ترتيب و بغير انتظار، س قد

٢- كيف و لو كانا موجودا على حده لزم كون الواجب جزءا لغيره و الحال أنه- كما لا جزء له لا يكون جزءا لغيره حاشاه عن ذلك و هذا أيضا أحد المحاذير الوارده على هذا المدقق و معاصره و قد أشار قدس سره إليه و إلى غيره بكلمه منها، س قد

٣- لا كلها كاتحاد موضوع العليه و المعلوليه لأنه كان جارحا و لم يعين العله و كجريان الحق على لسانه، س قد

٤- و لا- يخفى عليك أنه بنى دفعه على تأثير اللحاظ في نفس الأمر و استتباع اختلافه اختلافا فيها و لذا التزم بأن الواجب و الممكن على فرض التفصيل موجود متعدد وجود كل منحاز عن الآخر و على فرض الإجمال كان وجودهما واحدا و هذا صريح في أن الملاحظه لها دخل في نفس الأمر مع أنه صرح في ذيل كلامه بعدم إيجاب اختلاف الملاحظه الاختلاف في نفس الأمر فهو بنفسه زيف كلامه و آخر بنيانه، اد

و هو استدلاله على كون المتعدد موجودا بأن آحاده موجوده و بأنه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شىء من آحاده و شىء منها غير منتف و كلاً- الوجهين مغلطه فإن كون الآحاد موجوده معناه أنها موجوده بوجودات متعدده مختلفه بالوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضيه مثلاً- فكذلك حكم المتعدد فى كونه موجودا معناه أنه موجود بوجودات مختلفه لها أحكام مختلفه و أما قوله انتفاء المتعدد إنما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده إذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق فى الخارج أو من شأنه أن يتحقق و ذلك بأن يكون له صورته وحدانيه طبيعیه- فانتفاؤه بانتفاء شىء من أجزائه و ليس يلزم منه أن يكون لكل مجموع من الآحاد المتعدده الموجود فى الخارج بأى وجه كانت وجود حقيقى غير وجودات الآحاد- و أيضا يلزم على ما تصوره و صورته بطلان الحصر فى التقسيمات فإذا قلت الشىء إما واجب أو ممكن أو الجوهر إما مجرد أو مادى أو الكلمه إما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود إلا إذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقى-

### و من المناهج غير المبتنيه على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبنى على الإمكان.

و تقريره بعد أن يمهد أن الشىء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و أن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولويه وجوده لذاته و إلا لكان (١) كافيا لذاته فى حصول وجوده و كان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو أن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً مترتباً أو متكافئاً لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شىء إذ المقتضى لوجوب وجود الشىء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعاً و ليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العله و المعلول الممكنين و إن لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العله كما فى لوازم الموجودات الممكنه فإذن الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فى حكم ممكن واحد فى أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعاً أنحاؤه حتى يصير

١- الأولويه الذاتيه إما كافيه أو غير كافيه و الملازمه بين هذا التالى و مقدمه ثابتة- على التقدير الأول لا الثانى و لكن فى مقام إثبات الصانع لا يضر الثانى فتصدى لإبطال الأول، س قد

واجبا بها ليكون موجودا فلا- بد فى كون الممكن موجودا أن يكون علتها غير خارجه عن حقيقه واجب الوجود لذاته و هو المطلوب و إليه الإشاره فى كلام الفارابى حيث قال لو حصلت سلسله الوجود بلا وجوب و يكون مبدؤها ممكنا حاصلًا بنفسه لزم إما إيجاد الشىء لنفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش انتهى.

و معناه أن هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود و امتناع العدم لزم كون الشىء عله لنفسه مقتضيا له و هو باطل لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه و إن لم يفد الوجوب و لم يمنع العدم فيلزم صحه عدمه بنفسه و هو أفحش بطلانا و ذلك لأن المحذور الأول لازم هنا أيضا من كون الشىء سببا لنفسه بأى وجه كان مع محذور آخر- و هو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن عروض العدم له ابتداء أولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا- سبب موجب له ممتنع الحصول

### الفصل (٣) فى الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

#### إشاره

الفصل (٣) فى الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين (١) من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

#### قال و من البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب

و ناسب أهل البحث أن يقال على تقدير كون الموجودات منحصره فى الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء و يشعر بذلك قوله و ناسب أهل البحث الظاهر فى عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون بأصالة الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على أصالة الوجود لما يرد عليها شىء مما أورده قده- فإن ما أورده يبنى على حمل الوجود فى كلام هذا البعض على مفهومه و قد حققت أن مراده- على ما استظهرناه من كلامه هو حقيقه الوجود و شخصه لا- مفهومه الانتزاعى الذهنى. ثم إن الوجوه الأربعة بالحقيقه ترجع إلى وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور- و الثانى الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشىء من الدور و التسلسل و رجوع الوجوه الثلاثه إلى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على أصالة الوجود و جعل شخص الوجود مصب الاستدلال، اد

ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات أنما يتحقق بالإيجاد و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما (١) لأن الشئ ء ما لم يوجد لم يوجد.

و منها أن ليس (٢) للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا- لزم تقدم الشئ ء على نفسه و بذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل و هذا حقيق بأن يكون طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و بعبارة أخرى- مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و بذلك يثبت وجود واجب الوجود و بعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا- شيئا (٣) محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

١- المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الموجود و إما الطبيعه منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا في إيجاد ما فيضرب الخمسه فى الخمسه تصير خمسه و عشرين و على كل واحد من التقادير ففى قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسه و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسه و العشرين فى مثله ستمائه و خمسه و عشرون احتمالا. إن قلت موجود ما مثلا ظاهر فى الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك ألا ترى أن المصنف قدس سره قد حملهما على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمه ما الإبهاميه للتعميم و الإبهام بالنسبه إلى هذه الأقسام الخمسه لا بالنسبه إلى أشخاص الموجود أى نحن فى مندوحه من التخصيص و لا حاجه بنا أن نخصص الكلام بالطبيعه أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام، س قده

٢- إحدى المقدمتين هنا مطويه هى أن الممكن له مبدأ و كذا فى العبارة الأخرى- و كونه حقيقا بأن يكون طريقه الصديقين مبنى على أن يراد بالموجود حقيقه الوجود التى هى حقيقه بسيطه نوريه و بالإطلاق السعه و الإحاطه لا ما يستعمل فى المفاهيم كالكليه، س قده

٣- لأن حيثه الوجود كاشفه عن حيثه الوجوب لأن الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضروره فى حال الوجود و لأن الموجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فى جميع أوعيه الوجود من الأذهان العاليه و السافله فإنه إذ انمحت صورته شئ ء عن صفحه الأعيان فهى ثابتة فى صفحه بل صفحات من الأذهان فى نشأ العلم بل إذا وقع شئ ء فى مرتبه من مراتب العين كعالم ماده بحيث انعقد فيه قضيه فعليه لا يرتفع عن نفس الأمر لأن الارتفاع النفس الأمري أنما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمري لأن رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها بخلاف تحققها، س قده

**أقول فى كل من هذه الوجوه نوع خلل -****أما الوجه الأول**

فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فإن الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذى يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفه على الحيوان و الحيوان على النطفه مما يتقدم طبيعه مرسله على طبيعه مرسله أخرى- و هى تتقدم أيضا عليها فى صورته التسلسل فالمغالطه نشأت هاهنا من أخذ الكلى مكان الجزئى و الوحده النوعيه مكان الوحده الشخصيه و مثل هذه المغلطه وقع لمحمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بمصارع الفلاسفه- حيث قال اعلم أنه لو لم يكن للعالم بدء زمانى يلزم الدور فإن الدور فى النطفه و الإنسان و البيض و الدجاج أنما ينقطع إذا عنيت الابتداء من أحد طرفى الدور و إلا لتوقف وجود أحدهما على الآخر و لم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر أولويه و ذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلا و قد حصل فلا بد من قطع الدور بأحدهما و البدء فى الأشخاص الإنسانيه بالأكمل أولى قال المحقق الطوسى قدس سره فى الجواب أحسنت يا علامه فى ما يسأل عنه العوام و الصبيان(١) فإنه ليس بدور هاهنا إلا فى اللفظ لأن الشئ ء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل ذلك الشئ ء لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصل بل ربما يتسلسلان و التسلسل إن كان مستحيلا و جب أن يكون له مبدأ فهاهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى.

**و أما الوجه الثانى منها**

فهو أيضا مغالطه نشأت من إهمال أحد شروط التناقض- و هو وحده الموضوع بالشخص فإن تقدم الشئ ء على نفسه أنما يستلزم التناقض إذا كان الشئ ء واحدا بالشخص و أما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه إذا تقدم و تأخر و

---

١- فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء-مسأله الدور جرت بينى و بين من أحب لو لا مشيبي ما جفا لو لا جفاه لم أشب ،  
س قد



قد مر في أوائل السفر الأول أن مبادئ الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الأولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه أيضا (١) ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في إلهيات الشفاء.

### و أما الوجه الثالث

فقوله مجموع الموجودات إن أراد به كل واحد واحد فلا نسلم أنه ليس لها مبدأ بل لكل منها مبدأ على التقدير المذكور و إن أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر أنه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد كذلك ليست هناك حاجة إلى عله غير علل الآحاد. (٢)

### و أما الوجه الرابع

فالذي يلزم منه أن يكون حيثه الوجود غير حيثه الإمكان (٣) و اعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا و هو كذلك لأن الموجود بما هو موجود يستحيل أن يصير معدوما محضاً لأن فيه ضروره بشرط المحمول

١- لأن حقيقه الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و نحوهما كما تقدم- فالمبدئيه فيها من الطواري و اللواحق لذاتها و إنما قال أيضا لأن المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمي الذي مر في السفر الأول تحقيقه فيصدق أن له مبدءا أيضا فالمراد بالإطلاق و كذا العموم في قوله و أما الواحد بالعموم إما السعه الوجوديه بالنسبه إلى مراتب حقيقه الوجود كما هو مذاق المصنف قدس سره و كثير من المتألهين و إما الإبهام المفهومي المستعمل في الكلليات الخمس كما هو مشرب الخفري و أتراه و على أي تقدير فليس لهذا الموضوع وحده عدديه يستحيل فيه اجتماع المتقابلين، س قده

٢- لا يقال فيصدق أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدءاً له لأننا نقول نعم و لكن يصدق الكبرى أيضا سلبياً فإن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا- مبدءاً له و السالبتان لا- تنتجان في الشكل الثاني و إن اعتبر وجودات الآحاد و عللها فالموجبتان لا تنتجان في الثاني، س قده

٣- الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقدير برهان الصديقين- فلا يرد عليه ما أورده ره فأخذ الموجود من حيث هو موجود واجب إنما يرجع إلى الضروره بشرط المحمول إذا كان وجوده زائداً على ذاته و أما الموجود الذي ذاته عين الوجود و هو حقيقه الوجود فضرورته أزيله لا بشرط المحمول، ط مد ظله

بخلاف الموجود بما هو ممكن إذا لم يعتبر تقيده بالوجود فيصح أن يصير معدوما محضا بحسب ذاته و لا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا.

فالحاصل أن حيثه الوجود يخالف حيثه الإمكان و لا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانه في هذه الوجوه بإبطال التسلسل لتمام الكلام و إلا فغير تمام إلا إذا ثبت أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد(١) في كونه مفتقرا إلى عله خارجه عن ذاته و هو متوقف على أن يكون للجميع صورته وحدانيه و حقيقه ذاتيه غير صور الأعداد و حقائق الآحاد- و قد علمت ما فيه

### الفصل (٤) في الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام

#### أما الإلهيون

فلهم مسلك آخر و ذلك لأن لهم في إثبات الوجود الواجبى طريقين - طريقه يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته و طريقه يثبت بها أولا أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا(٢) ثم بعد ذلك يثبتون أن الأجسام و صورها و أعراضها كثيره فليس شىء منها واجب الوجود فتعين إمكانها و احتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثانى إثبات إمكان العالم الجسمانى فإن الأجسام المحصله النوعيه التركيب فيها ظاهر لأن كلا منها مركب من أصل الجسميه المشتركه و من أمر

١- لعلك تقول لا دخل لثبوت ذلك في تماميه جميع هذه الوجوه إلا في الثالث و فى الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قدس سره هنا إلى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل أن يراد بموجود ما و إيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشرطه كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب، س قد

٢- فيوضع المطلوب على نحو الشرطيه و صدقها لا يستلزم وضع المقدم كإن كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا أنه يوضع وحدته و بساطته على نحو التعريف اللفظى - للمفهوم الكلى لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحه على هل البسيطه لأن مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحد البسيطه بل ما يقتضى ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقه لحمل مفهوم الموجود، س قد

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا- وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا و سواء أثبت صورته جوهرية مخصصه منوعه كما يراه المحصلون من المشائين أم لا- إذ الهيئات المخصصه فى مذهب غيرهم بمنزله الصور- داخله فى الأنواع و لا أقل فى الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنه و الصور و الأعراض لحاجتها إلى المواد و الموضوعات ممكنه فعلى جميع القواعد الأجسام معلوله مفتقره إلى المخصصات و المخصصات معلوله مفتقره إلى المحال و النفوس أيضا مفتقره إلى الأبدان و ليس كل منهما مرجحا للآخر و إلا لزم تقدم الشئ على نفسه و لا يوجد جسم من جسم (١) لما مر من أن التأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و الوضع بين المؤثر و المتأثر لا- يتحقق إلا بعد وجودهما- و لأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهايه لبراهين تناهى الأبعاد فيجب أن يكون عله الجميع أمرا غير جسم و لا جسمانى و هو المطلوب.

## و أما الطبيعيون

فلهم مناهج أخرى مأخوذة من جهه التغير و الاستحاله.

أحدها (٢) طريقه الحركه نفسها و هو الاستدلال من الحركات و قد علمت من

١- و لأن العله و المعلول لا- يمكن أن يتفقا نوعا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فكون أحدهما عله و الآخر معلولا ترجيح بلا مرجح و الجسم بما هو جسم نوع واحد، س قده

٢- المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثانى و نحوه بل بقوله و أيضا الأجسام الفلكيه و بقوله و يقرب و بقوله و كما هذه الطريقه و المراد من قوله و هو الاستدلال من الحركات- الاستدلال بمطالبه المحرك الفاعلى و بمطالبه المحرك الغائى أما الأول فظاهر- و أما الثانى فبيانه الإجمالى أن كل حركه طلب إراديا كان ذلك الطلب كما فى الحركه النفسانيه أو كان بغير إراديه و شعور تركيبى كما فى الحركه الطبيعيه و إن لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قد قرىء يفقهون بالياء أيضا و إذا كانت الحركه طلبا فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى إلى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذى هو غايه الميول و الحركات و الأشواق و الرغبات كما فى الأسماء الحسنى يا من لا مقصد إلا إليه يا من لا- يرغب إلا- إليه يا من لا- حول و لا- قوه إلا- به يا من لا يعبد إلا إياه و فى القرآن المجيد ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا وَ لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا. و بيانه التفصيلى أن الحركات فى البسائط من الأجسام و المركبات منها طلبات لباب الأبواب الذى هو الإنسان و تقربات إليه و الإنسان بعرضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهى إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الإنسان ليكون عالما أدبيا و إذا كان يسعى أن يصير فقيها و إذا صار يشاق أن يغدو متكلم و إذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلهيا يعنى عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و إذا بلغ إلى هذا المقام الذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرئاستين فائزا بالحسنين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما و عملا- و بالجمله إذا كان الإنسان رفيع الهمه لا- يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا- بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنبه و شمروا

الأذيال للوفود على فناء بابه و بذلوا الجهد بغيه لاقتراجه و لذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصفات مرجعه و مآبه و  
فى الحديث القدسى: يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي ، س قدہ

قبل أن المتحرك لا يوجب حركه بل يحتاج إلى محرك غيره و المحركات لا محاله تنتهي إلى محرك غير متحرك أصلا دفعا للدور و التسلسل و هو لعدم تغيره و براءته عن القوه و الحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه كما مر ذكره فى مباحث حدوث العالم و أيضا الأجسام الفلكيه تبين عند الطبيعيين أن حركاتها نفسانيه لا طبيعيه و المباشر للحركات نفس فاعله بالإراده فلها فى فعلها غايه فهى قاصده للخير لا تحرك لأجل شهوه أو غضب أو التفات إلى نفع يصل إلى ما دونها إذ لا وقع له عندها و لا الغايه حال بعضها لبعض و إلا- لتشابهت الحركات و لم ينته عدد الأجسام إلى آخر فإذا لم يكن غايتها شهوانيه و لا حال بعضها مع بعض و لا- الأجسام التى تحتها أو فوقها و لا نفوس ما تحتها أو ما فوقها على ما بين فى موضعه فتعين أن تكون لأمر غير جسمانى و لا نفسانى فإن وجب وجوده فهو المراد و إلا استلزمه و هذه طريقه الخليل ص.

و يقرب من هذا الطريق أن الأمور الزائله إمكانها و حدوثها ظاهر و انفعال العنصریات عن السماويات معلوم (١) و ليست السماويات بعضها عله للبعض أما المحوى للحاوى فهو ظاهر لكونه أقصر و أحقر و أما الحاوى للمحوى فلاستلزامه (٢) لإمكان الخلاء و الكواكب أشرف من غيرها و الشمس أشرف الجميع فهى أولى بهذا الوهم- و مع ذلك متغير متجدد الأحوال من الطلوع و الأفول فيحتاج إلى محرك غير ذاتها فما

---

١- أى فلا يكون العنصریات عله للسماويات فبقى أن يكون بعضها عله بعض كفلك لفلك أو الفلكى كالشمس للفلك و أبطل الشقوق حتى يثبت المطلوب، س قده

٢- و ذلك حيث إن وجود المعلول لا يكون فى مرتبه وجود علته، اد

وقع في أوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس إلا من جهة الغلط في السماويات و بهذه الطريقه يبطل كونها الغايه القصوى و ثبت ما وراءها ما هو أكمل و هو محركها لا على سبيل مباشره و تغير بل على سبيل تشويق عقلي و إمداد نوري و هو واجب الوجود فاطر الكل و كمال هذه الطريقه بما حققناه و أحكمناه من إثبات الحركه الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية فلكيه كانت أو عنصرية فالأفول و الدثور كما يلحقها من جهة الصفات- و الهيئات من الأوضاع و غيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر و الذات فمحول ذواتها و مبقيةا على سبيل تجدد الأمثال هو الذي ليس بجسم و لا جسماني و على هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر في أفول الكواكب و غيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما رأى من بقاء ملكوتها و صورها العقلية عند الله باقيه بقاءه- حيث قال تعالى وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُتَوَقِّينَ فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله إلى عالم الربوبية فقال- لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ... إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

## و للطبيين مسلك آخر

### إشارة

و للطبيين (١) مسلك آخر يبتني على معرفه النفس و هو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره و وجه ذلك أن السالك هاهنا عين الطريق و في الأول المسلوک إليه عين السبيل فهو أشرف.

١- وجه كونه للطبيعي أن النفس بما هي نفس حادثه بحدوث البدن و أنها بما هي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعي كما أن طرق الحركه للطبيعي لأن الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيعي و يجوز جعل هذا المسلك للإلهي جوازا متساوي الطرفين- لو لم يكن راجحا بملاحظه ابتناؤه بالنحو الأوثق الأشرف على معرفه النفس المستلزمه لمعرفة الرب كما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه و بملاحظه أخذ تجرد النفس في الدليل و أن النفس السالكة عين المسلك بل بما هي مجردة عين المسلوک إليه ظهورا في مقام الفعل إذ لا- آيه أكبر من النفس المجرده بالفعل الكامله علما و عملا- و النفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهي. و لهذا الابتاء و اقتناء هذه الخبايا و اجتناء هذه الثمرات كما أشار المصنف قده- لا يمكن أن يقال يمكن تقرير الدليل بوجه أخصر و أخف مئونه من أن هذا الجسم أو الصورة أو العرض أو النفس الجسمانية الحدوث و الروحانية البقاء عند المصنف قدس سره حادثه فهي ممكنه مفتقره في وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسماني لأن الجسم و الجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع- و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم إذ كما لا يتصور الوضع بالنسبه إلى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم على الطريق الأولى. لأننا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الآيه الكبرى على أنه يمكن أن يقال- حينئذ يحصل الوضع للعله الجسمانية بالنسبه إلى ماده المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق- كما أن حراره الماء معدومه لكن يحصل للنار وضع بالنسبه إلى ماده الحراره أعنى الماء، س قده

تقريره أن النفس الإنسانيه مجردة عن الأجسام (١) حادثه بما هي نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز أولاً بدون الأبدان و استحاله التناسخ كما سيجيء - فهى ممكنه مفتقره فى وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسمانى أما الجسم بما هو جسم (٣)

١- إن قلت النفس غير مجردة من أول الأمر بل جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء عند المصنف قده. قلت أولاً هذا الدليل من القوم و هم قائلون بتجرده من أول الأمر فى ذاته دون فعله- و ثانياً إن النفس و إن كانت جسمانيه حدوثاً عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب العله- لمقامها التجردى و يتم الدليل إلى آخره، س قده

٢- قيد الحدوث بهذا القيد للإشاره إلى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أى بما هي عقل كلى فإن كينونه العقل الكلى المفارق ذاتا و فعلا فى المقام الشامخ الجبروتى عند الله- كينونه النفوس فى ذلك المقام و لكنه مبنى على قواعد حكميه محكمه مبرهنه فى هذا الكتاب و الكتب الأخرى من هذا الحكيم المتأله قدس سره من أصاله الوجود و تشكيكه و الحركه الجوهرية- و جواز اختلاف أفراد نوع واحد فى الجسمانيه و التجرد و غير ذلك و على هذا يحمل- قول أفلاطون الإلهى بقدم النفس لا أنها قديمه بما هي نفس لامتناع التمايز، س قده

٣- إن كان المراد به ما هو الجسم فى بادية النظر و هو الصوره الجسميه أو الجسم على طريق الإشراقين بقى الهيولى التى هي جوهر أبسط عند المشائين فهى أيضا باطل كونها عله و إلا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس مع أن الهيولى قابله صرفه لا فعليه و لا فاعليه لها، س قده

فلا- عليه له للنفس و إلا- لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس كذلك و أما القوه الجسمانيه سواء كانت نفسا أخرى أو صوره جسميه (١) أو عرضا جسمانيا فاستحال كونها عله لنفس لأن تأثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أيضا الشىء لا- يوجد لما هو أشرف منه و لا- شك أن النفس أقوى تجوهرًا- و أشرف وجودا من سائر القوى الجسمانيه فموجدوها لا محاله شىء مقدس عن المواد و الأجرام فهو الواجب جل ذكره إما بلا واسطه أو بواسطه شىء من عالم أمره و كلمته.

## و هاهنا إشكالان

أحدهما أن قولهم إن القوى الجسمانيه لا تفعل و لا تنفعل إلا بتوسط الوضع مستلزم لأن لا ينفعل و لا يوجد جسم و لا صفه له من المبادئ المفارقة- إذ لا يتصور وضع بين المادى و المفارق.

و ثانيهما أنه يلزم أن لا يؤثر البدن و أحواله فى النفس لتجردها عنه.

و الجواب عن الأول أن الأجسام و المواد نفسها (٢) هى الموجوده المنفعله

١- المراد بالصوره الجسميه الصوره النوعيه و هو ظاهر أراد قدس سره إبطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخليه الوضع و إلا فيلزم المحذور الأول أيضا و هو كون الموضوعات- و المحال كلها ذوات نفوس إنسانيه لأن العله المستقله لها كمال قرب و معيه بمعلولها فلو كانت القوى عله لنفس إنسانيه كانت العله هى الصور النوعيه و الأعراض الجسمانيه و النفوس النباتيه و الحيوانيه اللواتى فى الأبدان الإنسانيه و إذا كان كذلك لزم ما ذكرنا أيضا نعم لا يلزم ذلك فى عليه نفس إنسانيه منفصله لنفس إنسانيه منفصله أخرى أو نفس فلكيه لنفس إنسانيه و تبطل بحديث توسط الوضع، س قد

٢- فلو توسط الوضع فى انفعالها فى أصل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادئ توسطت الماده بين نفسها و نفسها إذ كلما توسط الوضع فى انفعال المواد عن القوى الجسمانيه توسطت الماده فى تحصيل الوضع ثم الوضع فى حصول التأثير و التأثر فلو توسط الوضع فى حصول نفس الماده عن المفارق لزم توسط الشىء لنفسه و لزم تقدم الشىء على نفسه فتوسط الوضع فى حصول نفس الماده موقوف على توسط الماده و توسط الماده هنا محال و الموقوف على المحال محال- و أيضا المفارق له إضافه إشراقه إلى المواد و الأجسام لا إضافه مقوليه فكيف يتصور الوضع هنا و أيضا ذوات الأوضاع بالنسبه إلى المبادئ العالیه المفارقة فضلا عن مبادئ المبادئ ليست بذوات أوضاع كما أنها من هذه الجهه ليست بزمنيه و لا مكانيه بل كالآن و النقطه، س قد



عن المبادئ لا المنفعلة عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غير لازم و اللازم غير محال.

و أما عن الثاني فالنفس عندنا غير متأثره عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به و تمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ و المعاد.

و أما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب من طريقه الطبيعيين المبتنيه على الحركة لأن طريقتهم تبتنى على الحدوث قالوا إن الأجسام لا- تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثه و كل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها غير جسم و لا جسماني و هو الباري ء جل ذكره دفعا للدور و التسلسل (٢).

و هذا أيضا مسلك حسن لأننا قد بينا أن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذوات المتحركات و أن حامل قوه الحدوث لا بد أن يكون أمرا مبهم الوجود- متجدد الصور الجوهرية و الأعراض تابعه في تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائله دائره في كل آن فيحتاج إلى غيرها و هذا بعينه يرجع إلى الطريقه المذكوره و المنع المشهور الذي كان متوجها إلى كليه الكبرى في دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا و كذا البحث المشهور من أنه يمكن حدوث كل فرد من الحركة أو المتحرك مع استمرار الطبيعه النوعيه ساقط لأن الكلى الطبيعى غير موجود عندهم أصلا و غير موجود عندنا بالذات إذ لا- وجود للماهيه مفهومها و معنى إلا- من جهة الوجود و التشخيص- و ليس لشيء من الحركات و المتحركات وجود و تشخيص على نعت البقاء و الاستمرار

- 
- ١- أى أكابره القاصدون بالحدوث الحدوث التجددى الذاتى و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلما، س قد
  - ٢- لا يخفى عليك أن أخذ الدور و التسلسل فى برهان المتكلمين مستدرك فإنهم ليسوا يقولون بوجود مجرد سوى الواجب جل ذكره فصرف قيام الدليل على أنه لا يمكن أن يكون المحدث جسما أو جسمانيا كاف فى إثبات وجود الواجب تعالى على طريقتهم و لا يحوج إلى التمسك بالدور و التسلسل، اد

## الفصل (٥) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته

### استدل عليه

بأن كل ماهيه يعرض لها الوجود ففى اتصافها بالوجود و كونها مصداقا للموجود يحتاج إلى جاعل يجعلها كذلك فإن كل عرضى معلل إما بالمعروض أو بغيره لكن يمتنع تأثير الماهيه فى وجودها أو كونها بحيث يلزمها الوجود لأن المؤثر فى وجود شىء أو المستلزم لوجوده لا بد أن يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت الماهيه سببا لوجودها لكانت متقدمه بالوجود على وجودها- و كانت موجوده قبل أن تكون موجوده و هو محال و هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التى هى غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه و استلزام الأربعة للزوجيه- فإن هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فإذن لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته يلزم أن يكون مفتقرا إلى سبب خارج عن ذاته و هو ممتنع و هذه الحججه غير تامه عندنا- لأنها منقوضه بالماهيه الموجوده التى كانت للممكنات إذ كما أن فاعل الشىء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشىء (١).

فإن أجيب بأن هناك ليست قابليه و لا مقبوليه بل معنى كون الماهيه غير الوجود أن للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظه الوجود ثم يصفها به فلا مغايره بينهما فى نفس الأمر إنما المغايره بينهما بحسب المفهوم و المعنى عند التحليل.

١- ما نقض قدس سره به فغير ناقض فإن تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه و أما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله بل الأمر بالعكس فإن الصوره شريكه العله للهيولى فلا جرم تكون متقدمه عليها بجميع أنحاء التقدم كما صرح هو قدس سره عليه فى موارد متعدده اللهم إلا أن لا يراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجى لعروض العوارض قضيه لقاعده الفرعيه. لكن يرد عليه مع أن قاعده الفرعيه لا تقتضى إلا تقارن الأمرين المثبت و المثبت له فى الثبوت و أما تقدم المثبت له فهى أخص منه و لم يقم عليه دليل آخر أن قياس الماهيه بالموضوع و الوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا- جامع فإن الماهيه بالحقيقه عكس الوجود وحده و زياده الوجود ذهنيا و عروضه عليها بتعمل من العقل و تحليل منه لا يقاس عليه الخارج- الذى لا يناله بواقعيته الذهن و تحليلاته، اميد

فيجاب بمثله إذا كان الواجب ذا ماهيه (١) و أيضا قد علمت أن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها و هو الأصل في الموجوديه دون الماهيه

١- يعنى لما كانت الماهيه أمرا اعتباريا و لم يكن اثنييه حقيقه في الممكن بسببها- و لا قابليه و لا مقبوليه حقيقتين و لا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود و إن وجب تقدم القابل الحقيقى على المقبول فكيف يكون اثنييه حقيقه في الواجب بسبب تلك الماهيه الاعتباريه فلا جاعليه و لا مجعولييه حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و إن وجب في الفاعل الحقيقى حيث يكون اثنييه حقيقه و جعللا- حقيقيا و ليس المراد أن هنا جعللا حقيقيا و فاعليه حقيقه لتلك الماهيه بالنسبه إلى وجودها و مع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من أن الماهيه اعتباريه صرفه فانيه في الوجود في الممكن فكيف في الواجب فلا تستدعى التقدم بالوجود في كلا المقامين إذ لا وجود لها فلا يرد على المصنف قده ما أورده المحقق الطوسى قدس سره في شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازى بالقابل من أن الماهيه إنما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها في العقل فقط هذا بيان مراده رفع مقامه. و الجواب أنه بعد التحليل و تجويز العقل فيه تعالى شيئا و شيئا هما ماهيه و وجود و هو مرتبه من نفس الأمر أيضا إما أن يجعل العقل تلك الماهيه فاعله أو قابله للوجود أو لا فاعله و لا قابله و قس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبه إلى الماهيه فإن كانت فاعله كانت متقدمه بالوجود على الوجود لأن تجويز الشئ في قوه تجويز لوازمه ألا ترى أن ماهيه الممكن عنده قدس سره اعتباريه و مع ذلك بعد التحليل إذا نظرت إلى نفسها فهي قابله و الوجود مقبول لأن هذا من لوازم الماهيه الإمكانيه فإذا قيل بالماهيه الإمكانيه في الممكن الذى هو زوج تركيبى لا يمكن أن لا يقال بأنها قابله و إذا قيل بأنها قابله لا يمكن أن لا يقال بأنها مقدمه على المقبول بالتجوهر فكذا إذا قيل بالماهيه الوجوبيه له تعالى ينبغى أن يقال إنها فاعله لوجوده و إذا قيل بأنها فاعله لا بد أن يقال إنها مقدمه بالوجود- و كل ذلك نشأ من القول بأن فيه شيئا و شيئا و لو باعتبار العقل و إن كانت قابله و القبول بمعنى الموصوفيه كما في الأربعة و الزوجيه كانت فاعله أيضا و لزم المحذور و إن كانت قابله و القبول بمعنى الانفعال كانت ماهيه إمكانيه و هو الخلف و إن لم تكن فاعله و لا قابله لم يؤد التركيب إلى الوحده لعدم ارتباط بينهما و لزم الاثنييه كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان و إن كان الوجود فاعلا- أو قابلا- و القبول بمعنى الموصوفيه فالماهيه لا- تكون مجعوله لأنها دون الجعل- و إن كان قابلا و القبول بمعنى الانفعال كانت الماهيه صفه زائده على الوجود متجدده و إن لم يكن فاعلا و لا قابلا لها لزم مثل ما مر و أيضا على أكثر التقادير لزم الخلف و هو أن ما هو الواجب هو الوجود و الماهيه خارجيه. و لنا وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الأول و هو أن الماهيه لما كانت حيثه ذاتها حيثه الاختلاط و الضيق فلو كانت هي حقيقه الواجب تعالى لم يكن محيطا كما ترى أن كل ماهيه تنافى الماهيه الأخرى و لو لا الوجود لم يصدق الطبائع بعضها على بعض و الوجود الحقيقى حيثه ذاته حيثه الوحده و السعه لا يضاد الأشياء و الماهيات و لا ينافيها حتى إن كل ماهيه وجود بالحمل الشائع الصناعى فتفطن. وجه آخر الشئ المتحقق إما وجود و إما ماهيه و الماهيات كلها كماهيه واحده فإنها ليست شيئه الوجود و لا العدم و الماهيه لا تليق بالحضره الربوبيه لأنها حيثه عدم الإباء عن الوجود و العدم فبقى الوجود لأنه حيثه الإباء عن العدم، س قده

سواء كان الوجود مجعولا- لغيره أو واجبا فكما أن وجود الشئ (١) إذا كان مجعولا- كانت ماهيته مجعوله بالعرض تابعه لمجعوليه الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهيه لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و بالجمله وقع الاشتباه فى هذه الحجه بين عارض الماهيه و عارض الوجود (٢) و ليس معنى عروض الوجود للماهيه- إلا المغايره بينهما فى المفهوم مع كونهما أمرا واحدا فى الواقع.

١- هذا غير متعلق بكلام القوم لأنهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا- لا- الماهيه- بل لما قال إن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع توهم أن ماهيته معلوله لوجوده حينئذ مع أنها ماهيه وجوبيه دفع هذا التوهم بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و أنت تعلم أن الماهيه ما هى حاكيه عن الوجود المحدود فبالحقيقه ذاته الوجود الصرف و ما سماه الماهيه التابعه اللامجعوله هى مفاهيم الصفات و الأسماء الحسنى الحاكيه عن الوجود الغير المحدود فأين الماهيه المصطلحه المتنازع فيها التى هى الكلى الطبيعى، س قد

٢- هذا منه قدس سره غريب فإن وجود الممكن عرضى لماهيته معلل و ليس من عوارض الوجود للماهيه بل من عوارض الماهيه كما مر غير مره فى السفر الأول، س قد

و ربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذا ماهيه هكذا و هو أنه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن فى حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا و لا معدوما كما حقق فى مبحث الماهيه و كلما كان كذلك فهو ممكن لأن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال إذ الشئ ء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

### أقول و لأحد أن يختار شقا آخر

غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال و هو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصوره فإن الصوره منشأ حصول الهيولى و منشأ اتصاف الهيولى بها أيضا ذاتها لا شئ ء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا و كون كل صفة مفتقره إلى موصوفها غير مسلم (٣) فى الأوصاف التى بحسب التحليل العقلى

١- اللام للعهد الذكرى فهى الحجة السابقة إلا أن مطالبه العله هناك للوجود و هاهنا للاتصاف، س قد

٢- هذا بناء على التحقيق الذى هو أصله الوجود و أقول على هذا فماهيته ليست ماهيه وجوبيه لمسببيتها فى اتصافها بالوجود فلا تصلح أن تكون تلك الماهيه فى مقام الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الإضافيه و مفاهيم الأسماء الحسنى كما قلناه و أيضا ليس الوجود أمرا ينضم إلى الماهيه بل كون الماهيه و تحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود- بمنزله قولكم الماهيه المتحققه مع أنها كانت متساويه النسبه إلى التحقق و اللاتحقق- اللهم إلا أن يقال منظوره المناقشه بإبداء شق ثالث بل رابع كما فى قوله و أيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصله حقيقه. ثم لو قيل إن تلك الماهيه الاعتباريه مرتبه ذاتها سنخ عدم الإباء عن العدم أو إن الوجود غير المتناهى فى شده النوريه كيف ينتزع منه الماهيه سلم ذلك لكنهما دليلان آخران و هو يناقش فى هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقه المدعى الشامخ، س قد

٣- لا- يقال هذا منع مقدمه لم تؤخذ فى الدليل فإن من قال بوجود زائد على ماهيه الواجب تعالى لا يبالي بافتقار وجوده إلى ماهيه نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره ألا ترى أنهم فى الاستدلال لم يجعلوا المحذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا و لازما لمماهيته بل تقدم الشئ ء على نفسه لأننا نقول منظوره قدس سره دفع الدور المتوهم و روده بأنكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهيه مفتقره إلى الصفة التى هى الوجود و الصفة بما هى صفة مفتقره إلى موصوفها فيدور، س قد

و أيضا لباحث على أسلوب القوم أن يقول إن المحوج إلى العله هو الإمكان كما هو المشهور فاتصاف الشىء بأمير إذا كان ممكنا و كان ذلك الشىء بحيث يجوز أن يتصف به و أن لا يتصف به لم يكن بد هناك من عله تجعل ذلك الشىء متصفا بهذا الأمر كحال الجسم مع البياض و أما إذا لم يكن اتصاف الشىء بأمير ممكنا بل واجبا أو ممتنعا فلا حاجة هناك إلى عله فإذا نقول اتصاف الواجب بوجوده ضرورى فلا حاجة إلى سبب و منشأ هذه الضروره هو الوجود<sup>(١)</sup> دون الماهيه و ما يقال من أن الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه أن ذاته لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا أن هناك اقتضاء و تأثيرا و لهذا قال بعض أهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له و قد يقال إن الوجوب عندنا عباره عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج إلى عله لأن الحاجه فرع الإمكان فلا يلزم تقدم الشىء على نفسه.

و الذى أفاده بعض المتأخرين فى دفعه أنه لا فرق بين العليه و الاقتضاء إلا فى العبارة فإذا كان مقتضيا لوجوده كان عله لنفسه قال فإن قلت معنى الاقتضاء أنه لا- يمكن أن لا يكون موجودا لا أن يكون هناك تأثير و تأثير قلت عدم الإمكان إما بالنظر إلى الماهيه أو إلى غيرها و على الأول يكون الذات عله إذ لا- معنى للعله إلا- ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى.

أقول لأحد أن يقول لعل عدم الإمكان بالنظر إلى وجوده بأن وجوده يقتضى أن

---

١- هذا بناء على أصاله الوجود و أما على أصاله الماهيه فيقال المنشأ كون الماهيه الوجوبيه ملزومه للوجود فنسبته إليها ضروريه كنسبه الزوجيه إلى الأربعة كما يأتى بعد أسطر و كذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لأن ملزوم الوجود وجود أو محفوف، س قد

يكون له ماهيه متصفه به كما فى اتصاف الجنس بالفصل فإن معنى الحيوان مثلا و إن كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الإنسان فإذا نظرنا إلى معنى الحيوان من حيث هو هو أمكن أن يتصف بالناطق و بالإنسان و أن لا- يتصف و أما إذا نظرنا إلى معنى الإنسان ماهيه و إلى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا(١) و كون الإنسان مقتضيا للحيوان لا معنى له إلا كونه فى ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانيه و كذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا- يوجب أن يكون هناك اثنييه فى الوجود- و تأثير و جعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا- تقدم و تأخر إذ الجنس و الفصل متحدان فى الوجود و بينهما مغايره فى المفهوم- نعم إذا أخذ الحيوان مجردا عن الناطق و غيره و أخذ الناطق مجردا عن الحيوان و فرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود لكن ذلك أمر يخترعه العقل بلا مطابقه للواقع.

و بالجمله ما ذكره(٢) لو تم فإنما يتم على أسلوب أصحاب الاعتبار حيث إنهم ذهبوا إلى اعتباريه الوجود و أن موجوديه الأشياء أنما هى فى ذوات الماهيات- بكون ماهياتها واقعه فى الأعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الأصل فى الموجوديه فى كل ما له ماهيه هو الماهيه دون الوجود فكون الوجود زائدا فى الممكن- أن ماهيته فى ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجوديه إلا- بحسب أمر آخر و كونه عينا فى الواجب أن ذاته بحيث لو حصلت فى الذهن لا-نتزع منه الموجوديه كما صرح به المحقق الدوانى فى قوله- هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه و هو ليس عينا

---

١- لا- يخفى أن وزان ما ذكره من أن ماهيته متصفه بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود أن يقال الحيوان متصف بالإنسانيه وجوبا باقتضاء الإنسانيه اللهم إلا أن يقال التشبيه ليس إلا فى أن الاتصاف تحليلى و فى أن الوجوب بالنظر إلى الفصل الذى كالوجود، س قد

٢- كعدم تفتنهم بأن الوجوب بالنظر إلى الوجود الأصيل و أن سبب الاتصاف هو الوجود الحقيقى و عدم تفتنهم فى أصل الحجج بأنه على فرض الماهيه له و هى اعتباريه لا- يصير الوجود عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا و الماهيه عرضيه تحليليه، س قد

لشىء منها حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات ذاتها من حيثه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظ العقل انتزاع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى.

فظهر من أسلوبهم أن كون الوجود عينا فى الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير أن يكون هناك فرد حقيقى من المسمى بالوجود و الذى ذكروه- أنما يصح فى هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقه الوجود الذى به حقيقه كل شىء- و يتعدد بتعدد الأشياء ذاتا و هويه و يختلف باختلافه معنى و ماهيه.

و أما على ما ذهبنا إليه حسب ما أقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شىء هو الموجود فى الواقع فقولهم إن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب- معناه أن ذات الممكن و هويته ليست بحيث إذا قطع النظر عن موجوده و مقومه يكون

---

١- إنما حمل كلام المحقق الدوانى على ذلك مع تصريحه بأنه تعالى وجود قائم بذاته لتصلبه فى أصله الماهيه و اعتباريه الوجود و الشىء إما ماهيه و إما وجود و إذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب تعالى من الشئين شئيه الماهيه فليس الوجود فى كلامه إلا أنه تعالى بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مذهبه و لو شاء أن لا يخرج لقال بما قال السيد المدقق إن كونه تعالى وجود بحثا كما قال الحكماء- إنه موجود بحث بمعنى أن غيره ألف موجود و باء موجود و هو موجود فقط لا يقال عليه أكثر من موجود و إنه ماهيه بذاتها مستحقه لحمل موجود بلا حيثه تقييده و لا تعليقه بخلاف الماهيه الإمكانيه فإنها بذاتها غير مستحقه لحمل موجود و لا معدوم لا أنه فرد من الوجود إذ لا فرد له و لو فى الذهن و لكن كلاهما بمعزل عن التحقيق. إن قلت لعل المحقق الدوانى قال باعتباريه الوجود حيث لا فرد له فى الممكن فإن موجوديه الممكن عنده بانتسابه إلى حضره الوجود القائم بذاته. قلت إذا كان للعنوان معنون فى الخارج و لو كان واحدا فهو أصيل و لا يعقل اعتباريته بمجرد أن ليس له فرد فى موضع آخر ألا ترى أنه لا يعقل اعتباريه الشمس لأنه ليس لها فرد آخر، س قد



موجودا و واقعا فى الأعيان(١) لأن الهويات المعلوله كما مر فافرات الذوات إلى وجود جاعلها و موجدتها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب تأمل فيه فإنه حقيق بالتصديق.

و يمكن أن يقال فى معنى كلامهم إن الممكن ذو ماهيه و إن الواجب لا- ماهيه له وجه آخر و هو أن كل ما سوى واجب الوجود(٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الأمر

١- هذا إذا أريد بالممكن وجوده و أما إذا أريد ماهيته فمعناه أن فيه حيثه أخرى- لا تأبى عن الوجود و العدم لكنها لا اعتباريتها عارضه، س قد

٢- ممنوع أما أولا- فلأن الواجب على تقدير كونه ذا ماهيه له مرتبه خاصه لا يوجد فى غيرها و هى مرتبه ماهيته الممتازه عن سائر الماهيات لذاتها و تتعين بها مرتبه وجوده- التى هى أعلى المراتب من الحقيقه المشككه فوجوده محصور فى مرتبه و أما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه عله أولى يستلزمه كل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده. و أما ثانيا فلجواز أن يدعى الخصم أن الذى ذكره من خواص الماهيه الإمكانيه لا مطلق الماهيه حتى الماهيه المفروضه للواجب. و أما ثالثا فلأن ما ذكره من أن للأشياء صورا معلومه عند المبادئ أنما تتسلمه فى العلم الحضورى و المعلوم حينئذ وجوداتها لا ماهياتها و أما العلم الحسولى الذى معلومه الماهيه الكليه فالذى ذكره فى أبحاثه السابقه فى كيفية تحقق المعقولات الكليه فى الذهن يقضى أن لا يتحقق علم حصولى فى الموجودات المجرده ذاتا و فعلا فلا تغفل. و يمكن تقريب كون ماهيته إنيته بمعنى الماهيه عنه بوجه آخر و هو أن لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على أى تقدير فأى موجود قدرنا وجوده كيفما قدرنا فهو موجود معه و لو لم نقدر شيئا و هو أيضا تقدير فهو موجود فله الوجود من دون قيد أو شرط إذ لو كان وجوده مقيدا بقيد أو مشروطا بشرط لارتفع على تقدير ارتفاعه- و المفروض ثبوته على أى تقدير هذا خلف فهو مطلق غير محدود فلا ماهيه له إذ لو كانت له ماهيه لامتازت عن غيرها من الماهيات و ارتفعت بالضروره مع ثبوتها و هى ثابتة على أى تقدير هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهيه له، ط مد ظله

لم يكن هو في تلك المرتبه موجودا بوجوده الذى يخصه (١) فيكون بإزائه هناك- ماهيه غير موجوده و صورته معلومه فإن الجسم بما هو جسم ليس له وجود فى مرتبه النفس- و لا النفس من حيث هى نفس موجوده فى عالم العقل و كذا كل مجعول ليس له وجود فى مرتبه وجود جاعله فيمكن أن يتصور له ماهيه فى تلك المرتبه غير موجوده بعد بهذا الوجود الخاص كيف و للأشياء صور معلومه للمبادئ قبل وجودها و ليس هكذا واجب الوجود لأنه كما يوجد فى حد ذاته يوجد فى جميع المقامات الوجوديه لا بمعنى أنه يصير مره كذا و مره كذا بل بمعنى أن لا شىء من نشأت الكون إلا و يصدق بحسبه أن البارى موجود و لا شأن من الشئون الوجوديه الأوله فيه شأن (٢).

### و هاهنا مسلك آخر فى نفي الماهيه عن الواجب

و هو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهيه يقع الماهيه تحت مقوله من المقولات و تكون لا محاله من مقوله الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فى عدد معين مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه لأن مقولات الأعراض قيامها بغيرها فإذا كانت تحت مقوله الجوهر فلا بد أن تتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع فتحتاج إلى المنخصص و أيضا لا شبهه فى حاجه بعض الأنواع الجوهريه إلى المنخصص و المرجح و إذا صح الإمكان على ما تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الإمكان على طبيعه الجنس امتنع على طبيعه كل نوع منه فكان لا- يتصور ممكن من ذلك النوع فإن الحيوانيه مثلا لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التى تحتها فالممتنع على الجنس

١- أى و إن كان موجودا بوجود آخر تطفلا- كما فى أذهاننا و كذا فى الأذهان العاليه فإن للماهيات برزات سابقه و لاحقه، س قد

٢- و لكن له شأن ليس لها فيه شأن كما قيل الحمد لله الذى برهان أن ليس شأن ليس فيه شأنه، س قد

و الواجب عليه إذا كان لذاته لا لعروض شىء يتعدى إلى الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقوله إلى غيرها لزم الإمكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقوله للزم فيه جهه إمكانيه باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا و هو محال فإذا استحال كون الواجب تحت مقوله فلم يجوز أن يكون ذا ماهيه فكان وجودا بحثا و هو المطلوب

## الفصل (٦) فى توحيدہ أى أنه لا شريك له فى وجوب الوجود

### قد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب

لم يتفطن به أحد من قبلى ذكرته فى القسم الأول الذى فى العلم الكلى و ضوابط أحكام الوجود و سنشير هاهنا إلى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك.

و الذى استدلل به فى المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته - فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فإما أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا - عليهما بالحمل العرضى و كل عارض معلول للمعروض فرجع إلى كون كل منهما عله لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد إما أن يكون معلولا لذاتيهما و هو مستحيل لأن الذاتين إن كانتا واحده كان التعيين أيضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعينا و المفروض خلافه هذا خلف و إن كانتا متعدده كان وجوب الوجود أعنى الوجود المتأكد عارضا لهما و قد تبين فيما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا يزيد على ذاته و إما أن يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار إلى الغير فى التعيين و كل مفتقر إلى غيره فى تعينه يكون مفتقرا إليه فى وجوده فيكون ممكنا لا واجبا.

### و يرد عليه

أن معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل أحد عين ذاته فهذا مما لا - يتفوه به رجل عاقل و إن أردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات إذ ذاتها

١- أى بتمام ذاته البسيطة فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما إلى آخره أو ببعض ذاته فيلزم التركيب، س قد

بذاتها غير كافيه فى كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون فى الوجود شيان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قيل قد ثبت أن الذى يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد أن يكون وجوده الخاص (١) و تعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه فلا يمكن اشتراكه و تعدده فيرد عليه الشبهه المشهوره المنسوبه إلى ابن كمنونه بأن العقل لا يأبى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شىء منهما إلى ماهيه و وجود (٢) بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العله و لذلك قيل إن فى كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد فإنهم حيث ذكروا أن وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الأمر الحقيقى القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصه متعينا بذاته و يكون هويه كل منهما و وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحده. أقول هذه الشبهه شديده الورود (٣)(٤) على أسلوب المتأخرين القائلين باعتباريه

١- فإذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهيه المكثره و الشىء بنفسه لا يتثنى فكيف يتكثر وجوده الخاص الذى هو عين تشخصه، س قد

٢- بل و تعين فإن كلام السائل كان فيه فيكون ماهيه كل منهما و وجوده و تعينه واحده بسيطه فيكون تعيناهما البسيطان كوجوديهما و ذاتيهما البسيطتين متخالفين بتمامى الذات-الذاتين لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه مسلم و لكن قوله فلا يمكن اشتراكه ممنوع لم لا يجوز أن يكون هناك تشخصان كذلك، س قد

٣- أقول شبهه ابن كمنونه شديده الورود على طائفتين إحداهما الطائفه الذين أشار إليهم المصنف قده فإنهم حيث قالوا بأصالة الماهيه و الماهيات حيثه ذواتها حيثه الكثره و فطرتها الاختلاف بل هى مثار الكثره و الاختلاف فى الوجود أيضا بوجه و كانت هى حقيقه الواجب تعالى كما فى الموجودات الممكنه كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضا عندهم انتزاعيا صرفا و جاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتهما البسيطتين كماهيات الأجناس القسوى و جاز اختلاف العنوان و المعنون فى الأحكام كالوحده فى العنوان و الاختلاف فى المعنون- لاختلافهما سنخا إذ ليس العنوان مفهوم ذاتيا و المعنون مصداقا بل مبدأ للانتزاع فلا يمكن إلزام التركيب و لا- الاحتياج فى التعيين إلى الغير و لا عرضيه الوجود و الوجوب الحقيقين و لا غير ذلك على مورد الشبهه. و ثانيهما الذين قالوا بعدم السنخيه بين العله و المعلول بل بين وجود و وجود و لو كالسنخيه بين الشىء و الفىء سواء قالوا بالاشتراك اللفظى فى الوجود حذرا من السنخيه أو بالاشتراك المعنوى بل و إن قالوا بأصالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متبائنه بذواتها البسيطه بحيث لا- حيثه اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف بل أقول دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على أولئك بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلك المذهب حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد و به يعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلك السنخيه بين العله و المعلول- فليجوزوا بين علتين و واجبين. و أما على المذهب المنصور من كون الوجود أصيلا و عنوانا لحقيقه بسيطه نوريه مشككه بالتشكيك الخاصى نسبتبه إليها نسبة الذاتى إلى ذى الذاتى و المفهوم و الفرد

الحقيقى لا نسيه المفهوم الانتزاعى إلى منشا الانتزاع فهى سهله الدفع كما حققه قده و هذه كلها ظاهره عند المتدرب بهذه القواعد التى أسسها هذا الحكيم المتأله فى هذا الكتاب و غيره من زيره شكر الله سعيه، س قده

٤- قال سيدنا الأستاذ دام بقاءه إنها ليست بوارده على القائلين بأصالة الماهيه أيضا- و ذلك لأن جل هؤلاء ذهبوا فى الواجب إلى أنه وجود بحت بسيط لا- حيثيه ماهيه هناك يكون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم يكون عين ذاته و قد أقاموا البرهان على توحيد الواجب أيضا على هذا الأساس و عليه تكون شبهه ابن كمونه مندفعه غير وارده أصلا حيث إن أساسها فرض أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود و هم لا يقولون به فى ناحيه الواجب تعالى نعم من يقول باعتباريه الوجود فى الواجب أيضا و إنه ماهيه مجهوله الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهيه حينئذ فلا يسعهم الجواب عن الشبهه بما ذكر بل يجيبون بأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهه شركه أصلا فإنه لا بد أن يكون فى تينك الماهيتين جهه شركه حتى يصح انتزاع مفهوم واحد و هو يستلزم التركب فى ذاته تعالى عنه، اميد

الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعي

و ليس للوجود المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب و لا فى الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا- بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه و أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعى له أفراد حقيقيه نسبته إليها نسبه العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قويه الوجود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهيه بسبب عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصه نسبه المعانى المصدريه الذاتيه إلى الماهيات كالإنسانيه من الإنسان و الحيوانيه من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانيه مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهيه فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هى عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما يارائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ انتزاع الموجوديه المصدريه مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهه الاتفاق بين الشئيين إذا كانت ذاتيه لا بد و أن يكون جهه الامتياز و التعيين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطه و التركيب ينافى الوجود كما علم

### بقى فى المقام شىء آخر

و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق- كما فى التفاوت بالشده و الضعف على ما رأينا فى باب حقيقه الوجود فلاحظ أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطه و لا نسلم فى أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلوليه إذ الحقيقه الوجوديه لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير عله مستلزمه للقصور

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمي و الشئ ء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشئ ء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعه الخطيه و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعه الخطيه- بل بعدم مرتبه من تلك الطبيعه فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شئ ء غير طبيعه الخطيه و أما الخط المتناهي ففيه خط و شئ ء آخر لا يقتضيه الخطيه أعنى النهايه و الحد فإذن كل وجود متناهي الشده لا بد أن يكون له عله محدد غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العله مرتبه من الطبيعه الوجوديه و المعلوليه تنافى وجوب الوجود أى كون الشئ ء موجودا بالضروره الأزليه فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار.

لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا- أن منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفه الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته فبالحقيقه المنتزعه منه الوجود(١) فى الجميع هو ذات البارى و إن كان

١- و لذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشأ انتزاع الموجوديه كما فى كتابه المبدأ و المعاد و بعض كتب المحقق الأجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الإشراقيين بنور الأنوار و عند المشائين بالوجود الحقيقى و عند غيرهم بغير ذلك و حاصل جوابه قدس سره من قبلهم أنه لا- يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه حتى لا تكون فيها جهه وحده و قد مضى ذلك فى السفر الأول و أنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفه الإمكانيه أنما هو بجهه الوحده التى فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثه فاعليه الفاعل داخله فى مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقه وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الأشياء و هو المحكى عنه و المنتزعه منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهه جامعته بينهما فيلزم التركيب لكن الإنصاف أنه لا يصح كلامهم فى الحقيقه كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لأن كونه تعالى وجودا كما سبق و سيأتى مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار و الارتباط الذى جعله جهه الوحده من قبلهم و كذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العينى و الإضافه الإشراقيه التى هى نور السماوات و الأرض و هى بالحقيقه نور الوجود العينى فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم- حيث نفوا أصله الوجود و إن كان المراد بهما الإضافه المقوليه فهى تبع محض للأطراف فى الوحده و الكثره و الماهيات كما علمت أن حيثه ذواتها حيثه الكثره و الاختلاف، س قد



المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فإذا لو تعدد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك- و مبدأ لا-تتراءه و مطابقا للحكم به فإذا البدیهه حاكمه بأن المعنى الواحد المصدرى- لا- يمكن أن يكون حيثه الاتصاف به و مناط الحكم به ذوات متخالفه من حيث تخالفها- من غير جهة جامعه فيها فإذا يلزم على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق فى أمر ذاتى غير خارج عن حقيقه كل منهما و الاتفاق بينهما فى ذاتى يوجب- أن يكون الامتياز و التعدد بجهه أخرى فى الذات أيضا كفصل إن كان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن كان نوعا فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فهذا وجه تصحيح كلام القوم فى براهينهم المذكوره فى كتبهم.

منها قول الشيخ أبى على فى التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا- يوجد وجود الواجب لذاته لغيره و لا- يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو أراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز أن يكون هناك أمران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون فى كل منهما كونه هو و كونه موجودا شيئا واحدا و إن أراد به أن كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم و ذلك لما علمت أن الاشتراك المعنوى لمفهوم الوجود- يستدعى اتحاد جهه الموجوديه و حقيقه الوجود.

و منها لو تعدد الواجب فيما أن يتحد الماهيه(١) فى ذلك المتعدد أو تختلف- و على الأول لا- يكون حملها على كثيرين لذاتها(٢) و إلا لما كانت ماهيتها بواحدة- فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد و على الثانى يكون وجوب الوجود عارضا لهما و كل عارض معلول إما لمعرضه فقط أو بمدخله غيره و القسمان باطلان أما الأول

١- أى ما به الشىء هو هو و هو فيهما وجوب الوجود بالذات، س قده

٢- بل لغيرها إذ قد تقرر أن تكثر المعنى الواحد بالماده و لواحقها فيلزم احتياج الواجب لذاته فى تعيينه إلى غيره، س قده

فلاستيجاب كونه عله لوجود نفسه و أما الثاني فأفحش و لا يرد عليه بناء على تلك المقدمه الشبهه المشهوره.

و منها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا- ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا(١) انتهى و هذا مجمل تفصيله(٢) ما سبق من البيان و هو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهه حسبما حقق المقام لأن مبنى تطرق تلك الشبهه على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه في ذلك من كافة المتأخرين إلا نادرا و الشبهه مما أوردها هو أولا- في المطارحات تصریحا و في التلويحات تلمیحا ثم ذكرها ابن كمونه و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره على اعتباريه الوجود و أنه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الإشراقي قال في بعض كتبه أن البراهين التي ذكرها أنما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهيه و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلى الآن

### الفصل (٧) في تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين و ما يرد عليه

**اعلم أن العلامة الدواني قال في بعض رسائله و في شرحه للهايكل النوريه إنا نمهد مقدمتين**

**إحداهما أن الحقائق الحكميه لا تقتنص من الإطلاقات العرفيه**

بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش و دانستن و مرادفاتهما من

١- في التعيين إن كانوا متحدى الماهيه و في وجوب الوجود إن كانوا مختلفى الماهيه- لعروضه حيث إنه معنى واحد، س قده  
٢- كأنه قدس سره يشير إلى ما بينه في نفى الماهيه عن الواجب تعالى و يمكن أن يكون مبني على أن كثره الأفراد إن كانت باقتضاء من تمام الماهيه أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقق للماهيه فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه كثيرا فلا يتحقق فيها واحد فلا- يتحقق كثير فلا- يتحقق فرد هذا خلف و إن كانت لأمر مفارق كان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلى كثيرين- مختلفين بالعدد كان معلولا، ط مد ظله

النسب و الإضافات ثم النظر الحكمى اقتضى أن حقيقه الصورة المجرده ربما يكون جوهرًا كما فى العلم بالجوهر (١). بل قائما بذاته كما فى علم المجردات بذواتها- بل واجبا بالذات كما فى علم واجب الوجود بذاته و كما أن الفصول الجوهرية يعبر عنها بألفاظ يوهم أنها إضافات عارضه لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الإنسان و كالحساس و المتحرك بالإرادة فى فصل الحيوان و التحقيق أنها ليست من النسب و الإضافات (٢) فى شىء لأن جزء الجوهر لا يكون إلا جوهرًا.

### و ثابتهما أن صدق المشتق على شىء

(٣) لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق به و إن كان العرف يوهمه و ذلك لأن صدق الحداد على زيد و صدق المشمس على ماء

- ١- مبنى على ما نقل عنه فى مباحث الوجود الذهني أن تسميه العلم كيفًا من باب المسامحة- و أن العلم بكل مقوله داخل تحت تلك المقوله حقيقه، ط مد ظله
- ٢- و لا أيضا من الكيفيات و الانفعالات فإن الناطق الحقيقى كظائره هو النطق و النطق درك الكليات و الدرك الذى هو عين المدرك بالذات كيفيه ذات إضافه و قبول النفس له انفعال و كذا الحس بمعنى درك الجزئيات و الكيف و الانفعال لا يصلحان للفصليه للجوهر و كذا الحركة عرض غير قار لا يصلح فصلا للجوهر و إنما لم يتعرض لما ذكر لأن هذه حقائق عرفيه خاصه قبل الرجوع إلى البرهان و كلامه فى المعانى العرفيه العامه و لا- شك أنها إضافات فإن الناطق معناه العرفى و اللغوى ذات ثبت له النطق الظاهرى و المراد بالثبوت هو الثبوت الرابطى بل الرابط على ما مضى و هو الإضافه و اللام أيضا لام الإضافه، س قد
- ٣- إن قلت لا فرق بينها و بين الأولى إلا بالعموم و الخصوص قلت الثانيه مطلقه أى القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت العرف و اللغه أم لا- فإن معرفه الحقائق غير مشروطه بموافقتهما و لا- بمخالفتهما و قد أشار العلامة إلى ذلك بقوله و إن كان العرف يوهمه أى العرف يوهم اعتبار القيام المذكور فى المشتق و لا يقول به كليه باعتقاده فإن المشتق بمعنى المنتسب كثير فى العرف كاللابن و التمار و البقال و غيرها و منه قوله تعالى وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أى ما أنا بمنتسب إلى الظلم و ذكر ابن مالك أن بفعال يغنى عن ياء النسبه و كذا المشتق بمعنى نفس المبدأ كثير و لهذا استدل العلامة على اتحاد العرض و العرضى بأنا إذا رأينا البياض حكمنا بأنه أبيض بمجرد رؤيته من دون أن يتوقف فى ذلك الحكم حتى يتفطن بأنه عرض و العرض موجود ناعتى لا بد له من موضوع حتى يكون الأبيض بمعنى ذات له البياض و يساوى فى هذا الحكم العوام و الخواص، س قد

متسخن ليس إلا- لأجل كون الحديد موضوع صناعه زيد و أن الماء منسوب إلى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال و بعد تمهيدهما نقول يجوز أن يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته هو حقيقه الواجب تعالى و وجود غيره عباره عن انتساب ذلك الغير إليه فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقه و من غيره المنتسب إليه و ذلك المفهوم العام أمر اعتبارى عد من المعقولات الثانيه و جعل أول البديهيات.

فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقه موجوده و هى عين الوجود- و كيف يعقل كون الموجود أعم من تلك الحقيقه و غيرها.

قلت ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم و يوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسيه بهست و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا و وجودا قائما بذاته- كما أن الصور المجرده إذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما و عالما و معلوما و كما لو فرض تجرد الحراره عن النار كانت حاره و حراره و قد صرح بذلك بهمنيار فى كتابه البهجه و السعاده بأنه لو تجردت الصوره المحسوسه عن الحس و كانت قائمه بذاتها كانت حاسه و محسوسه و كذلك ذكروا أنه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود إلا ببيان مثل أن يعلم أن بعض الأشياء قد يكون موجودا و قد يكون معدوما فيعلم أنه ليس عين الوجود إذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات و من الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه.

فإن قلت كيف يتصور هذا المعنى الأعم(١).

قلت يمكن أن يكون المعنى العام أحد الأمرين(٢) من الوجود و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا و معيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار و يمكن أن يكون

١- أى ما هذا المعنى الأعم فلا يلزم التكرار مع قوله فى السؤال الأول و كيف يعقل كون الموجود أعم، س قده

٢- هذا هو العام البدلى لا العام الاستغراقى فضلا عن العام المنطقى نعم مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود عام منطقي، س قده

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشئ بنفسه و من أن يكون (١) من قبيل قيام الأمور المنتزعه العقلية بمعروضاتها كالكليه و الجزئيه و نظائرها و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون إطلاق الوجود مجازا.

فيتلخص من هذا أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود فى نفسه و هو حقيقه خارجيه و الموجود أعم منه و مما ينتسب إليه و إذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو أول الأوائل التصوريه فإطلاقه على تلك الحقيقه القائمه بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر- فلا يكون عين حقيقه الواجب و يندفع الهرج و المرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و يتبلد الطبع.

فإن قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك فى الواقع.

قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه و من البين أن المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا.

قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقه و تفضن المقدمات اللاحقه إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معلولا- لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش و قد تحقق و تقرر أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فإذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

١- ففى الماهيات المنتسبه إلى الوجود و إن كان الوجود الحقيقى غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و هذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبه كما قلنا و على الوجود القائم بذاته لأن الوجود الانتزاعى قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر فى السفر الأول نقلا عن الشيخ أنه يصدق على الوجود الحقيقى البحث الواجبى أنه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام، س قد

و إذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا أنه أمر يعرضه الوجود و بهذا صرح المعلم الثانى و الشيخ بأن إطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغه مجاز.

### فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فأدانا البحث و النظر إلى أنه أمر قائم بذاته هو الواجب و محصله أنا إذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا- أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبه إلى أمر فظهر أن الوجود الذى ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته- كما أنا لو نظرنا إلى مفهوم الحداد و المشمس توهمنا فى بادىء النظر أن الحديد و الشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفتنا أنهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبه إليهما.

فظهر أن توهم العروض باطل و أن ما حسبه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل أمر قائم بذاته و لتلك الأفراد نسبه إليه و ليس هناك شمسان و لا حديدان و أنت خبير بأن كون الوجود عارضا للماهيات (٢) على ما هو المشهور الذى

١- أى من حيث السرايه إلى المعنون و من حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض و مبدأ قابلى أو فاعلى كان مصداقا لهذا المفهوم و كان المبدأ مبدأ لحصه منه لا لمطلقه و لذا ٦٧ قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدأ له و أما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه و عنوان يسرى حكمه إلى المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدأ قابلى و فاعلى هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنا إلى الوجود المشترك فيه أدانا النظر إلى أن مصداقه و ما ينتزع منه واحد إذ لو كان اثنين فإما أن يكون خصوصيه هذا معتبره فى الصدق و تصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك مصداقا له و إما أن يكون خصوصيه ذاك معتبره فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له و إما أن يكون الخصوصيتان ملغيتين فكان المصداق و المنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما و هو واحد، س قد

٢- أى العروض الخارجى للوجود الخارجى و أما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل العروض الأمور المنتزعه العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمه- فلا مضايقه فيه عنده كما مر فى كلامه و لا يضر فيما هو بصدده لكن لا يخفى أن مراد القوم من زياده الوجود على الماهيه ليس إلا الزيادة فى التصور و من العروض إلا هذا العروض التحليلى، س قد

ينساق إليه النظر الأول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من أن ثبوت شىء لشىء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه إذ الكلام فى الوجود المطلق و ليس للماهيه قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود و ما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود- أنما هو فى الذهن لا يجديهم نفعاً لأنه إذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهني- لم يبق لهم مهرب و استثناء الوجود من المقدمه القائله بالفرعيه تحكم على أن مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفا للماهيه و كان أثر الفاعل هو اتصاف الماهيه بالوجود على ما تقرر و اشتهر بينهم لزم أن يكون الصادر عن الفاعل- هو ذلك الأمر النسبى و ظاهر أن النسبه فرع للمنتسبين فلا يصح كونها أول الصوادى إلى غير ذلك من الظلمات التى تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات و على ما ذكرناه لا يتوجه شىء من الشبهات هذا نظرى فى حقيقه ما ذهب إليه الحكماء.

### [وجوه من البحث يرد عليه]

#### إشاره

أقول هذا التحرير و إن بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه أكثر الأنام ممن أتى بعده لكن عندى أن هذا الكلام بطوله و بسطه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل و لا يجدى مع صحه مقدماته نفعاً فى مسأله التوحيد كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى و ذلك لوجوه من البحث يرد عليه-

### الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد

كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشق منه شىء (١)(٢) و كذا الشمس.

١- إن قلت قد كثر فى عرف العرب الاشتقاق الجعلى كاستحجر الطين و استنوق الجمل- قلت أولاً هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين و لا سيما إلى هذا الاسم المتداول فى الألسنه و الأفواه المستعمل فى الواجب و الممكنات طرا و ثانياً أن كلام المصنف قدس سره فى أصل الاشتقاق الجعلى و مأخذه كليه بأن المصدر لا بد أن يكون اسم معنى و له صور يسرى و يتحول فيها لا أن يكون له جمود و تحديد كالحديد و معلوم أنه إذا كان جامداً لم يكن جارياً، س قده

٢- مبنى على ما قال به القدماء إن المصدر مبدأ اشتقاق المشتقات و هو أصل الكلام- لكن قد تحقق عند المتأخرين أن مبدأ الاشتقاق هو الحروف الأصلية الجارية فى أقسام المشتقات و المصدر أحدها و هيئات المشتقات و هى ما عدا الحروف الأصلية داله على نسب مختلفه عارضه للمبدأ و هيئات الأوصاف و منها صيغه المبالغه تدل على نوع قيام المبدأ بموضوعه المفروض له أياً ما كان أعنى نسبه ما للمبدأ إلى الموضوع و النسبه قد تكون للمبدأ بذاته كنسبه الضرب إلى فاعله و قد تكون بضرب من

الاعتبار و الدعوى كنسبه الحديد إلى مزاول عمله و نسبه الشمس إلى الماء المتسخن من جهه وقوع شعاعها عليه و من هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز أو توسع - فإنما هو فى مبدأ الاشتقاق دون هيئه المشتق و يظهر أيضا وجوه المناقشه فى كلامه قده فمنها ما فى قوله كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف و الحديد باعتبار نسبه إلى من يزاول عمله غير الحديد الذى يعده جامدا و كذا الشمس و منها ما فى قوله لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا أقل إذ كفى تحققا أن يقوم المبدأ بما له من النسبه بالموضوع - كقيام الحديد بما له من نسبه المزاوله إلى موضوعه به و هكذا و منها ما فى قوله لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع إذ قد عرفت أن التوسع لو كان فإنما فى المبدأ دون الهيئه فقد أريد بالحديد الذى هو المبدأ مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد و كذا الوجود الذى هو المبدأ مثلا أريد به الأعم من الحقيقه القائمه بنفسها و الحقيقه بما لها من نوع قيام بالممكن من جهه نسبه إليها فمبدأ الاشتقاق هو المبدأ من جهه نسبه و قيامه الادعائى لا نفس النسبه و منها ما فى قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقه من هذا الإطلاق و إنما يصحح به إطلاق الموجود على الواجب و الممكن - فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود و الممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شىء من الإطالقين بغلط، ط مد ظله



## الثانى أن صدق المشتق على شىء و إن لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به

كما مهده لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا أقل (١) و ما ذكره من مثال الحداد و الشمس مما لا تعويل عليه لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع - لجواز (٢) أن يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد و الشمس أو الحديدية و الشمسيه.

- 
- ١- كالموجود الصادق على الوجود و الأبيض على البياض و الحار على الحراره- و بالجمله المعيار فى صدق المشتق الأمر الدائر بين القيام و التحقق و إن لم يلزم واحدا بعينه، س قده
  - ٢- فى بعض النسخ بالواو و ليس بسديد لأنه تعليل لتوسع و المراد بمبدأ الاشتقاق مصحح الاشتقاق و مسوغ الإطلاق بدليل قوله لا- أن النسبه إذ معلوم أن النسبه ليست مبدأ اشتقاق مصطلح و إلا- لم يرد هذان البحثان و نحوهما على المحقق المراد بمثل التحدد و الحديدية و الشمس و الشمسيه كون الشىء حديدا و صيروره الشىء شمساً ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدأ كما أن المراد من قوله كيف و صورته الحديد أن يكون من قبيل قيام المبدأ، س قده

لأن النسبه إليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء أن للحديد نحواً من الحصول في الصانع له كان المواظبه على استعمال الحديد و التشغل به صير الرجل ذا حصه من الحديد كيف و صورته الحديد قائمه بذهنه(١) و الحديد و إن كان ممتنع القيام بغيره- في الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن و كذا يجوز أن يكون إطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع و بتخيل أن فيه حصه من الشمس(٢) كما صورناه و بالجملة لا تقتنص الحقائق(٣) من هذه الإطلاقات كما أفاده فكيف يعول عليها

### الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلى

(٤) بلا شك لأحد في ذلك كذلك مبدأ

١- أى بنحو الغلبه بحيث كأنها ملكت باله و ملأت خياله لكون الحديد موضوع صناعته- مع المواظبه و المزاوله عملاً و خطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصه من الحديد و ليس المراد أن مجرد قيام صورته الحديد بالذهن مصحح إطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم أن يكون كل من تصور الحديد حدادا، س قد

٢- فإن صورته الشمس قائمه بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسى، س قد

٣- أى لا تقتنص الحقائق من الإطلاقات المحكمه المبينه فكيف من هذه المتشابهات المحتمله للانتساب و للتحقق ادعاء و للقيام كما ذكره المصنف قد أفول قال العلامه لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدأ في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضى و فى موضع آخر ذكره هاهنا من باب الأصول الموضوعه و لما قال إن العرف يوهمه ترقى عن ذلك و قال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثله و غيرها فلو أرخينا العنان و اعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان، س قد

٤- أقول مراد المحقق الدوانى أيضا ليس إلا- جعل المفهوم هو المبدأ و المشتق منه بل اللفظ مبدأ للفظ إذ معلوم أن حقيقه الوجود ليست من سنخ المفهوم و لا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلى نعم هى مبدأ الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع و أنها ما منها الحكايه بمفهوم الوجود و الموجود و هذا كما يطلق الفصول الاشتقايه على الفصول الحقيقه التى هى مبادئ الفصول المنطقيه و أما قول المحقق- يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنونه مبدأ الاشتقاق- أو باعتبار العنوان من حيث التحقق و من حيث كونه آله اللحاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقه- كما فى موضوع القضيه المحصوره لا كموضوع الطبيعى و العنوان و المعنونه بما هما كذلك- ليس بينهما غايه الخلاف بل وجه الشىء هو الشىء بوجه و إلا- لما سرى الحكم منه إليه- و الحاصل أن للوجود مفهومه و حقيقه و الأول عنوان و وجه و الثانيه معنونه و ذو الوجه و الأول يصح بعض الأحكام كمبدييه الاشتقاق و الثانيه تصح بعضها كالقيام بذاته و إلى هذا أشار قد فى كتابه المبدأ و المعاد بقوله ٧١ و كون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدأ، س قد

الاشتقاق سواء كان جزءه أو عينه يجب أن يكون مفهوما كلياً فإن جزء المفهوم الكلى أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصاً جزئياً فقولُه يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته غير صحيح (١).

#### الرابع أن أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرهما

و لا- شك أن حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء ولكنه و لا لغيرهم بوجه من الوجوه (٢) مع أن عامه الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه في سائر اللغات هست و أمثاله و يعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقة المقدسه و لا- معنى الانتساب إليها و ما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

١- يمكن أن يكون مراده بالمبدأ الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدأ للاشتقاق و هو بهذا الوجه مفهوم كلى و أما كون واجب الوجود مصداقاً حقيقياً للموجود مع كونه واحداً شخصياً فهو ككون الحقيقة العينيه المشككه مصداقاً حقيقياً للموجود و ليست بكليه و لا جزئيه عند المصنف قده، ط مد ظله

٢- أقول بل معرفه الواجب تعالى فطريه فإن ذاته في غايه الإشراق و الإناره و لا حجاب له إلا فرط الظهور كما مر و يأتي في الأسفار السابقه و اللاحقه كيف و كل أحد يعلم ذاته بالحضور و إن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضم و اعتراف بالمبدأ العلى العظيم كل بحسبه و العلم الحضورى بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه و عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ أ فِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا سيما تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد إله زيد فالحاصل أن المعرفه الفطريه و العلم به بوجه يكفى في ذلك- و هذا أيضا إن قلنا بأن واضح الألفاظ هو الخلق و أما إذا قلنا بأنه الحق و لا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا إشكال، س قده

فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف و مفهوم الموجود و الوجود أجلى البديهيات و أعرف من كل متصور كما أطبقوا عليه و على ما ذكره يلزم أن يكون من أغمض النظريات فإن ذاته تعالى غير معلوم لأحد و كذا الانتساب إلى المجهول مجهول البته.

### الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا

لا أنه يكون هناك مشتق واحد له مبداء (١) مره اشتق من هذا و مره اشتق من ذلك (٢) و هذا مما لم يسمع من أحد من أهل اللغة و لا- من غيرهم فكون الموجود إذا أطلق على ذات البارى كان معناه الوجود و إذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه صحه (٣) سيما و قد اعترف بأنه مشترك معنوى و ليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تاره

١- يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبداء هو المعنى الأعم الشامل للواجب و الممكن جميعا، ط مد ظله  
٢- أى مره اشتق الموجود من الوجود و مره اشتق هو بعينه من الانتساب إليه- إن قلت المحقق لم يجعل المبدأ إلا- الوجود و كيف يجعل الانتساب مبدأ للموجود و هو لا يصلح إلا لكونه مبدأ للفظ المنتسب و ليس الكلام فيه قلت مقصوده أنه كما أن لفظ المشتق- لا بد أن يكون مناسباً للفظ المبداء كذلك معناه و ماهيته لا بد أن يكون متحققاً فى معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبداء و معناه من معناه فكما أن لفظ المنتسب إلى الوجود لا يمكن أن يكون مأخوذاً من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذى هو مفهوم الموجود الذى بمعناه لا يمكن أن يكون مأخوذاً من مفهوم الوجود إذ لا يتحقق هو فيه و لا حظ له منه و الوجود طبيعه و الانتساب إليه طبيعه أخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و إن اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنى الانتساب أو نقول مراد المصنف قدس سره من المبداء هو المصحح لا المصدر كما فى بعض الأبحاث السابقه، س قده

٣- و ذلك لأن الحداد الذى بمعنى المنتسب إلى الحديد دائماً بهذا المعنى و لم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فإذن لا- يوجد له نظير و المحقق و إن تعرض لذلك و صححه بأن للموجود معنى واحداً عاماً و هو مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود و قد عمم القيام كما مر إلا- أن المصنف قدس سره لم يعبأ به لأن الموضوع له بالوضع النوعى للمشتق ذات ثبت له المبدأ- و مبدأ الآثار الذى ذكره ليس فيه منه عين و لا أثر نعم هو معنى عرفى خاص و أما ما قام به الوجود- فهو و إن كان من أفراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق فى الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و قيام الوجود الانتزاعى المصدرى فرع قيام الوجود الحقيقى بالموجود أو عينته- و إذ لا حظ له بشىء من الوجهين فلا قيام عقلى للانتزاعى أيضاً لفقدان المصحح فى المحكى عنه- الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام العقلى يصح فى الموجود الذى هو عين الوجود الحقيقى كما قال الشيخ لكن لا يكون حينئذ عاماً و إلى ما ذكرنا أشار قده بقوله و ليس هذا نظير الأسود إلى آخره. إن قلت المحقق مهد أولاً- أن الحقائق لا تقتنص من العرف فلا يبالى بأن يكون معنى الموجود مطلقاً مبدأ الآثار لا المعنى العرفى الذى هو ذات ثبت له الوجود. قلت أولاً- إن المحقق نفسه أراد موافقه العرف حيث تشبث بالأمثله العرفيه من الحداد- و الشمس و نحوهما و ثانياً إنه ليس مقصود المصنف قده أنه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ عرفاً فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لأنه

موجب البرهان و قد مر فى أوائل السفر الأول فى الرد على شيخ الإشراق أن الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا و كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره- أنما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدأ مطلقا عقلا و إن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقه فطريه و من قبل الحق و لا- يلزم الحكيم أن يخالفها إلا- أن يكذبها البرهان، س قدہ

على السواد المجرد و تاره على الشىء الأسود إذ معناه فى الجميع واحد و هو ما ثبت له السواد و إن كان مصداقه فى أحد الموضوعين نفس السواد و فى الآخر مع شىء آخر - فملاك الأسوديه تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به - و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك.

### السادس أنه بأى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

بعد ما أنكر أن للوجود حقيقه فى الخارج عند الحكماء (١) و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانيه

١- هذا حق متين قطعى الورود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا و لا ينفى تأصل الطبيعه مجرد انتفاء بعض أفرادها لأن انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و تحققها بتحقيق فرد ما و لا معنى لتأصلها فى موضع دون موضع فبمجرد أن لا أفراد متكثره لطبيعه الوجود فى الماهيات لا يمكن القول باعتباريه الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته و الحال أنهم متصلبون فى هذا القول هذا كله واضح و ما ذكر بعض المتأخرين فى عدم المنافاه بين اعتباريه الوجود و كونه معقولا - ثانويا و بين تحقق الأفراد له من أن الوجودات الخاصه بالإمكانيه و إن كانت أفراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا - ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات و الوجود الواجبي و إن كان كون نفسه لا كون الماهيه لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما أوضحناه فى موضع آخر و هو سهل الدفع على طريقه المصنف قده، س قده

التي لا- مصداق لها في الخارج فمن أين حصل له أن حقيقه الواجب تعالى فرد للوجود- فإن رأى ذلك لأنهم أطلقوا عليه لفظ الموجود و لم يجز أن يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب و الإمكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه أن يكون إطلاق اللفظ كاسبا للعلم و اليقين و هو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفيه و العجب أنه بالغ في إثبات شىء ليس فيه كثير اهتمام و هو إطلاق المشتق و إرادته المبدإ و أهمل فيما هو المهم هاهنا و هو أن البارى محض حقيقه الوجود أو الموجود إذ لا- طريق يؤدي إلى إثبات التوحيد إلا- بأن يثبت بالبرهان أن مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقه بسيطه و هو لإنكاره أن يكون للوجود حقيقه في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل و الإيراد الذى أورده على نفسه و أجاب عنه بقوله فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقه موجوده إلى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في أثناء المخاصمه و إنما يصح ما ذكره من الجواب لو كان أصل الإشكال عليه أن ذاته تعالى إذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره و أما إذا قرر الإشكال بأن حقيقته تعالى كيف يكون موجودا في الخارج عندك مع أن الوجود من المعقولات الثانيه لم يجز ذلك الجواب و الذى يمكن أن يقال حينئذ هو أن كون الوجود اعتباريا لا ينافى إطلاق الموجود عليه تعالى فيكون البارى عين الموجود لا- عين الوجود و هو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له أن ذاته تعالى عين مفهوم الوجود و قد علمت ما فيه أيضا- فإن الحق أن ذاته عين حقيقه الموجود لأنه الوجود البحت بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق.

### السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه

إلى قوله و الحراره على تقدير تجردها كذلك صريح في أن للوجود معنى مشتركا

يجوز قيام بعض أفرادہ بنفسه و بعضها بغيره (١) و هذا أنما يتصور و يصح إذا كان له حقيقه مشتركه بين القسمين غير الأمر الانتزاعى المصدرى كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدرى - أمراً قائماً بذاته

### الثامن أن قوله إن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد

غير مبين (٢) مما ذكره إذ بعد تسليم أن الموجود أعم من قسمين من حقيقه قائمه بذاته و من أشياء منسوبه إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقه واحده إذ ليس كون تلك الحقيقه وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدرى فرداً بالحقيقه و ليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده و لا - له مصداق فى الخارج عنده و غايه ما له أن يقول - إن الحقيقه الواجبيه لما كان بذاتها موجوده متحصله فى الخارج من غير فاعل يفعلها - أو قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا أحد أن يتوهم أن يكون هناك حقيقتان بالصفه المذكوره.

### التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات

إلى آخره على تقدير صحته لا - يوجب أن يكون موجوديه الممكنات عبارته عن الانتساب إلى الوجود لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق إما بكونها عين خصوصيات طبيعه الوجود المتفاوته بالشده و الضعف و التقدم و التأخر أو بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على أن أكثر المفاسد التى ترد على اتصاف الماهيات بالوجود إنما يرد بناء على أن الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

١- حيث قال إذا فرض الوجود مجرداً فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد - و الحاصل أن فى كلامه تهافتاً حيث يقول مره بهذا و مره بأنه لا عروض و لا قيام للوجود بغيره لا مجرد أنه لا يصلح إلا على أصله الوجود لأنه البحث السادس الذى مر ذكره، س قد

٢- كما مر من قبل أن فى كلامهم مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد و أن إطلاق الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس إلا بضرب من الاصطلاح، س قد



الفرق (١) بين نحوى العروض و العارض فإن عارض الشئ بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجودا غير وجود العارض و أما عارض الماهيه فلا يستدعى إلا وجود الماهيه (٢) و إن كان متحدا وجودها بوجود عارضها- و الوجود على تقدير حصوله فى الخارج لا- يلزم أن يكون عارضا للماهيه إذ هو نفس وجود الماهيه و موجوديتها و على تقدير عروضه كان عارضا لنفس الماهيه الموجوده بهذا الوجود لا- عارضا لوجودها و بالجمله نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه و أزلنا الشكوك عنها و هذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب و المكدرات.

### العاشر أنه لا معنى لكون موجوديه الممكنات بالانتساب إلى حقيقه الوجود الشخصى

لأن النسبه وجودها و تحققها فرع وجود المنسوب و المنسوب إليه و العجب أنه نفى كون أثر الفاعل اتصاف الماهيه بالوجود محتجا عليه بأن الاتصاف نسبه و النسبه فرع المتسبين و حكم هاهنا بأن موجوديه الأشياء عباره عن انتسابها إلى تلك الحقيقه- و هل هذا إلا التناقض.

١- التريد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقه أو لا عن علم بها بل عن خلط و اشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف و العروض كما فى مواضع استعمالهما فى الأسفار و أما على التفرقه بينهما بأن نسبه العروض إلى الاتصاف نسبه المصحح إلى المتصحح أو بأن الاتصاف فى الخارج كون الوجود الرابط للصفه فى الخارج و العروض فى الخارج كون الوجود النفسى و إن كان رابطيا للعارض فى الخارج كما هو رأى المصنف قدس سره فى الإمكان و غيره من العدميات و النسب كما مر فى السفر الأول أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا يقال فى معنى المعقول الثانى باصطلاح الحكيم هو ما كان عروضه لمعروضه فى العقل سواء كان اتصافه به فى العقل كالكليه أو فى الخارج كالإمكان و الشئيه فأمر التريد واضح، س قد

٢- كون هذا فردا خفيا لا- يستدعى أن يكون الفرد الجلى كون وجود الماهيه غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهيه لأن المراد أن عارض الماهيه لا يستدعى إلا شئيه لماهيه سواء لم يعتبر معها الوجود و كان مقدمه على عارضها بالتجوهر أو اعتبر معها الوجود و لكن بعين وجود العارض كما هو شأن كل عارض غير متأخر فى الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلى إن لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها بأن يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع، س قد

## [وجه ذكر هذا الكلام]

و اعلم أنا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضوع بالجرح و التوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و التحسين زعما منه و منهم (١) أن فيه إثباتا للتوحيد الخاصى الذى أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون و لم يدروا أن ذهابهم إلى اعتباريه الوجود- فرع باب التعطيل و سد طريق الوصول و التحصيل لأن طريقته مشاهده سريان

١- فإنه باعتقادهم وحده الوجود و كثره الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و الحال أنه كما أشار قدس سره و أنا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصى فإنهم لما قالوا بأصاله الماهيه قالوا بالثانى للوجود فدار التحقق منشعبه عندهم بشعبتين إحداهما الوجود و الأخرى الماهيه. و أما حزب التأله الحقيقى و فئه الحكمة النضيجه الحقه المرموز بقوله- ههست آئين دو بيتى ز هوس قبله عشق يكى آمد و بس فحيث قالوا بأصاله الوجود و إنه حقيقه ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصى الذى يؤكد الوحده الحقه فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهى شده و المنسوب هو الوجود الخاص- و النسبه التى هى الإضافه الإشراقية هى الوجود المنبسط الذى فى كل بحسبه فلم يكن على قولهم فى الدار غير الوجود ديار و حقيقه الوجود حيثه ذاتها الوحده و التشخص للسنخيه الذاتيه بخلاف الماهيات التى هى مثار الكثره و الاختلاف فالتوحيد الخاصى بل الأخصى وحده الوجود- و وحده الموجود فى عين كثره الوجود و كثره الموجود كثره تؤكد الوحده الحقه. لا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد لعامريه دار و لها منزل على كل ماء و على كل دمنه آثار فظهر معنى قوله قده موجوديه كل موجود باتحاده مع حد أى لما كانت الماهيات كَسِرَابٍ بَقِيْعَةٍ و إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ كانت فانيه فى معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعنى الوجودات العينيه هى الموجودات الحقيقيه و ليست موجوديه كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فإن الموجودات الإمكانيه حينئذ هى الماهيات و الماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقه لحمل الموجوديه عليها و مع ذلك لما كانت أصيله كانت أسناخا آخر فى دار الوجود فلا تظن أنه إذا كانت موجوديتها بخلوها و عريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله و النور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصر فى الوجود حتى يلزم من عوده إليه أن يكون الحمد و الملك له، س قده

نور الوجود فى جميع الموجودات و العلم بأن موجوديه كل موجود باتحاده مع حد- و تلبسه بمرتبته من الوجود لا أن موجوديتها بخلوها و عريها عنه و إلا فلم يكن بين الموجود و المعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذى سلكتناه بحمد الله و الكل ميسر لما خلق له.

### تعقيب آخر فيه تريب

ثم إن العجب أن هذا المحقق الجليل زاد فى البيان و قال و يمكن الاستدلال على التوحيد بأنه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه أعنى معروض الاثنيني بدون العارض (١) إما واجبا أو ممكنا و الأول باطل لافتقار هذا المعروض إلى كل واحد من الآحاد و الافتقار ينافى الوجوب و كذلك الثانى لأن الممكن لا بد له من عله فاعليه تامه فتلك العله إما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشىء فاعلا لنفسه و مقدا عليه و إما واحد منهما و هو باطل لافتقار المجموع إلى الواحد الآخر (٢) و ليس التريد فى العله التامه حتى يختار أنه عينه بناء على المشهور من أن العله التامه لا يجب تقدمها على المعلول (٣) فلا مانع من أن يكون عينه كما فى المجموع الواجب و المعلول الأول (٤) انتهى.

أقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فإنك قد علمت أن

١- فإن من قال مجموع الشئيين أو الأشياء موجود على حده قال بوجود المجموع بمعنى نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حيث المجموع أى من حيث الهيئه الاجتماعيه فإن الهيئه اعتباريه- فكذا المجموع محيئا بهذه الهيئه و من القائلين بأن المجموع بمعنى معروض الاجتماع موجود على حده وفاقا لهؤلاء المتأخرين المحقق اللاهيجى ره تلميذ المصنف قده حتى ٧٨ قال فى حاشيته على الحاشيه الخفريه إنه كما أن تتميم دلائل إثبات الواجب تعالى موقوف على أن جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك تتميم بعضها موقوف على أن مجموع الموجودات موجود على حده، س قده

٢- ولأنه يلزم الترجيح من غير مرجح، س قده

٣- بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الآحاد بالأسر و بين المجموع من حيث المجموع و تحقيقه فى الشوارق للمحقق اللاهيجى ره، س قده

٤- و أما الفاعل التام هاهنا فهو واحد منهما أعنى الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول- و إذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجه فى باب الفاعل إلى الغير، س قده

لا موجوديه فى مركب ليس له جزء صورى و لا جهه وحده إلا موجوديه واحد واحد من آحاده و أما احتجاجة عليه بأن انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء واحد من آحاده- و الآحاد هاهنا بالأسر موجوده فقد علمت أنه مغالطه فككنا عقدتها ثم استدل أيضا هاهنا عليه بأنه تقرر فى موضعه أنه يمكن أن يصدر عن الواجب شىء و عن المعلول الأول شىء آخر و عن مجموعهما شىء ثالث حتى يكون فى المرتبه الثانيه شيئا فى درجه واحده و هكذا كما قرروه فى صدور الكثير عن الواحد الحقيقى- بدون الاستعانه بالاعتبارات التى يشتمل عليها المعلول الأول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شىء لم يجز أن يصدر عن مجموع الواجب و معلوله شىء ثالث.

أقول إن هذه الطريقه فى صدور الكثير عن الواحد مما أفاده الشيخ المقتول فى أكثر كتبه و تبعه المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و فى رساله له فى هذا الباب لكنها غير صحيحه عندنا كما بيناه و المتبع هو البرهان و أما كيفيه صدور الكثيره عن الواحد الحقيقى فلها طريق عندنا غير هذه الطريقه و غير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنيه كما سيأتى بيانه من ذى قبل إن شاء الله.

و اعلم أن من سخائف البيان أيضا فى هذه المسأله قول بعض المتفلسفين أنه لو تعدد الواجب بالذات فإما أن يكون بينهما تلازم فى الوجود أو لا و على الأول يلزم معلوليتهما أو معلوليه أحدهما كما هو شأن التلازم و على الثانى يلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر فيلزم إمكان عدم الواجب و هذا البيان بالسفسطه أشبه (١) منه بالفلسفه- و إلى المغالطه أقرب منه إلى البرهان فإن مبناه على الاشتباه بين الإمكان الذاتى

١- نعم إن كان من متفلسف فكما قال قده و أما إن كان من فيلسوف متأله فلى فيه تأويل- و هو أنه لعل مراده أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكما لا يمكن عدمه بالنظر إلى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر إلى ما عدا ذاته فإذا سئل فى أية مرتبه كانت و بالنظر إلى أى موجود كان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود و الإثبات لا العدم و السلب لأنه بسيط الحقيقه فهو كل الوجود و كله الوجود و هذا الذى ذكرناه بعينه ما ذكره قده فى بيان قولهم ماهيته إنيته أن له تعالى فى كل مراتب الوجود و مع كل الشئون له شأننا و ليس له فى مرتبه من المراتب الوجوديه ماهيه معلومه، س قده

و الإمكان بالقياس إلى الغير و من هذا القبيل قولهم التكثر إما أنه يجب بالنظر إلى طباع الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر إليه فيجوز (١) ارتفاعه و فيه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو أنه يمتنع بالنسبة إليه و هو الحق المطلوب إذ فيه أيضا تدليس بين الإمكان الذاتى و الإمكان الغيرى.

## تعقيب آخر

## إشارة

اعلم أن السيد الصدر الشيرازى قرر هذه المسألة على وجه آخر فقال ما حاصله أن الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كألف موجود أو بقاء موجود- و قد يكون (٢) موجوداً بحثاً لا- أنه شىء موجود كسماء موجوده أو إنسان موجود مثلاً- و الواجب بالذات هو الموجود البحث و الممكن هو الشىء الموجود بمعنى أنه قابل- لأن يحلله الذهن إلى ماهية و موجود محمول عليه و كذا مفهوم الواجب بالذات لأنه ليس بقابل لهذا التحليل و لو قبل القسمة و كان ألفاً واجباً مثلاً يحكم العقل بأن مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الألف و لا جزءه لم يكن الألف فى حد ذاته واجباً لما تقرر أن كل عرضى معلول و من ثم ذهب الحكماء إلى أن كل ماهية معلولة و إلى أن الواجب لذاته لا ماهية له و إلى أن وجوده مجرد عن الماهية و ليس وجود الممكنات مجرداً عنها.

ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات و إلا فالتعين الذى به الامتياز إن كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً و الآخر شيئاً آخر واجباً- لزم كون الواجب ذا ماهية و ذلك باطل كما مر و إن كان التعين بغير الذات فتخصص أحد التعيينين بأحدهما لا بد له من عله مخصصه و لا يجوز أن يكون تلك العله ماهية الواجب لأنه برىء منها و لا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص عله لتعيينه و لا الوجود

١- و لو بدل هذا بقولنا فيكون كل من الوحده و الكثره فيه معللاً لكان برهاناً وثيقاً محكماً، س قد

٢- هذا السيد حيث يقول باعتباريه الوجود و أن كل ما هو فى الخارج ماهية و كل ما هو فى الذهن ماهية يؤول كلام القوم أنه تعالى وجود بحث إلى أنه موجود بحث لأنه لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو تعالى وجوداً فهو ليس وجوداً و لا ماهية بل هو موجود بحث و لا- يخفى أنه بحث لفظى إذ لا- ثالث إلا فى اللفظ فإن الموجود من حيث التحقق إما وجود حقيقى و إما ماهية، س قد

أو الوجوب و نظائرهما من الأمور المشتركة بينهما لأن المشترك لا يكون عله التخصص ولا- أمر آخر وإلا- لزم أن يكون شخص الواجب معلولا- ولا- يرد على هذا المسلك الشبه المشهوره كما لا- يخفى انتهى كلامه ملخصا و لعمري إنه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقيقه الموجود بما هو موجود- و ذلك بأن يدعن بأن للوجود حقيقه هي عين أفراده و له فى كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه ماهيه أخرى أو لم يكن كما أن للبياض حقيقه خارجيه هي بذاتها أبيض و غيره بانضمامه أبيض و قد علمت كيفيه اتصاف الماهيه بالوجود على وجه

١- هذا المنهج عكس المنهج الحق إذ مناط وجوديه كل ماهيه على المنهج الحق اتحادها- مع نحو من الوجود الحقيقى كاتحاد اللاتحاصل مع المتحصل فهى مفهوم منتزع من ذلك الوجود الخاص و على هذا المنهج مناط الموجوديه اتحاد الماهيه مع مفهوم الموجود فكما أنه على المنهج الحق الماهيه لا- يحاذيها شىء فى الواقع سوى ما يحاذى مفهوم الوجود من أنحاء الموجودات العينيه لأنها سراب محض و مبهم صرف و فإن بحث فى المبنى فيه الذى هو الوجود الخاص فلذا يتحد ذلك المفهوم أعنى الماهيه بالوجود الخاص فعلى هذا هذا المنهج بعكس ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهيه و يكون ذلك القيام مناط موجوديتها- فلذا تتحد الماهيه بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا فى شقاق لكن منظوره قدس سره من القرب أمران- أحدهما أن السيد أيضا نفى الاثنييه و العروض و الاتصاف بين الماهيه و الوجود كما مر فى أوائل السفر الأول. و ثانيهما أن منظور السيد من نفى الوجود نفى فرد خارجى أو ذهنى قائم بالماهيه فإن وجود الشىء نفس كونه و ما به يشار إليه إشاره عقليه أو حسيه فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس الماهيه متحدا بها إذ ما يقوم به و ينضم إليه كون نفس ذلك القائم و وجوده فموجوديه الماهيات الإمكانيه نفس ذواتها و لكن بعد الانتساب إلى الجاعل إذ الكل متفقون على أن الماهيه من حيث هي ليست إلا هي و موجوديه الماهيه الواجبيه نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهيه وجوبيه- فليست متساويه النسبه إلى الوجود و العدم كالماهيه الإمكانيه قبل الانتساب و لكن هذا يستدعى أن تكون الماهيه المحكى عنها بمفهوم الموجود المتحد به شئيه الوجود إذ شئيه الماهيه و لو بعد الصدور عن الجاعل و الانتساب إليه لا تكون مستحقه لحمل موجود بل تكون متساويه النسبه إلى مفهوم الموجود و المعدوم و السيد لا يقول به، س

يصفو عن كل شبهه و شك فإذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقه الموجود بما هو موجود لا أنه عين هذا المفهوم الكلى الذهني.

### و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامه الدوانى

### منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحث

إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتبارى فهو ظاهر البطلان و كيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانيه و إن كان فردا من أفراده ورد عليه أن موجوديته بذاته أو لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته و لا- شك أنه فرد من هذا المفهوم فيلزم أن يكون(١) موجودا مرتين مره بذاته و مره بكونه فردا من هذا المفهوم و إن كانت موجوديته لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم لم يكن فى ذاته موجودا فلا فرق بينه و بين الممكنات.

### و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه

فلا- فرق بينه و بين غيره من هذه الحثيه بل لا- يبقى لنفى التحليل إلى الوجود و الماهيه معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه و ذلك هو التحليل فإن قال المراد من نفى التحليل أنه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص و الماهيه و هاهنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق قلنا إن الإنسان الموجود ينحل إلى الإنسان الذى هو ذاته و الموجود المطلق الذى يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك ينحل ما زعمتم أنه ذات البارى إلى ما سميتومه الموجود البحث

١- كما مر فى كلام هذا المحقق أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتبارى- و إطلاقه على الوجود الحقيقى القائم بذاته إما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعه الوجود وجود و فردها أيضا وجود فلزم لشيء واحد وجودان و أيضا أحد الوجودين ذاته المفروضه أنه موجود بذاته و الآخر مصداق لصدقه طبيعه الوجود لأن مصحح كون شيء من طبيعه صدق هذه الطبيعه عليه فإن مناط كون الشيء بيضا مثلا و معياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه- و لا يخفى أن هذا و ما بعده يرد على نفسه أيضا لأن الوجود القائم بذاته وجود حقيقى و فرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا أيضا ضرب من التحليل و لو حمل العارض على المحمول بالضميمه- تطرق فى الموضوعين و ظاهر أن المراد به الخارج المحمول و سيزيفه قدس سره بآتم وجه، س قد

و الموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا- فرق بين الصورتين في ذلك فإن كان تحليل الإنسان إلى الوجود الخاص العارض و ماهيته بناء على أن العارض حصه من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فإن العارض له أيضا حصه منه

### و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهيه له أصلا

إن أراد أنه لا- ذات له فهو ظاهر البطالان و إن أراد أن له ذاتا لكن لا تسمى ماهيه بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فإن من يقول إن حقيقته و ماهيته هو الوجود القائم بذاته إنما يريد به المعنى الذى يريد به من الذات فلا يبقى المباحثه إلا فى اللفظ و أنت إذا تأملت أدنى تأمل علمت أن ما ذكره(١) من أن ذاته موجود خاص كلام- خال عن التحصيل لأن ذاته أمر خارج عن إدراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضى فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحثيه و أما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص- هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته و غيره إنما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه.

### أقول يمكن دفع هذه الإيرادات على أسلوبنا

### أما عن الأول

فنختار فى الترييد الذى ذكره أن ذاته تعالى عين الوجود الخاص و كونه فردا للموجود المطلق- لا يستلزم أن يكون موجودا بالوجودين و لا أن يكون قابلا للتحليل إلى أمرين- و ذلك لأن موجوديته ليس إلا بذاته لا بعروض حصه من هذا المفهوم كما أن كون هذا الإنسان إنسانا(٢) لا يقتضى أن يكون فيه انسانيتان خاصه و عامه لأن الإنسان

١- يعنى أن ما ذكرنا أنه يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض و الإلزام و إلا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه أن يقول إن ذاته وجود و حيث يقول إنه يحمل عليه مفهوم الموجود و يتحد به و معلوم أنه مفهوم اعتبارى بديهى كيف يمكنه أن يقول إن ذاته فى مقام ذاته موجود فهو عرضى له و لا يخفى أن هذا يرد على نفسه أيضا كما مر أن إطلاق الوجود عليه تعالى بمجرد النسبه لقوله بأصالة الماهيه إذ الشئيه إما وجود و إما ماهيه و شئيه الوجود عنده اعتباريه فبقى شئيه الماهيه فقد أقر بما أنكر و كر على ما فر، س قده

٢- إذ الجزئى هو نفس الطبيعه النوعيه محفوفه بالعوارض المشخصه فالجزئيه و الكليه شيان اثنان و أما نفس الطبيعه المعروضه تاره للكليه و تاره للجزئيه فهى واحده و الوجود أيضا واحد لأن الكلى الطبيعى ليس منعزل الوجود عن وجوده أفراده فليس له وجود و لفرد و وجود آخر و أما فيما نحن فيه فليس الوجود العام أو الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمه بل خارج محمول كالشئيه بالنسبه إلى الأشياء الخاصه، س قده



الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق و معنى تحليل الشىء (١) إلى أمرين و مفاده هو أن يحصل منه أمران اعتبار كل منهما و حيثته غير اعتبار الآخر و حيثته كتحليل الإنسان الموجود إلى حيثه الإنسانيه و حيثه الموجوديه لا كتحليل وجوده إلى وجوده و مطلق الوجود فإن كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا- بعروض شىء آخر و كذا الموجود البحت إذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم أن يكون هناك شيئا متغايران بل ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير.

### و أما عن الثانى

فنفوق الفرق بين الواجب و الممكن أن الواجب لا- تركب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا فى الموضوع إما فى الخارج أو فى الذهن بخلاف الممكن و ليس معنى قولنا لا تركب فيه أنه ليس يصدق عليه مفهومات و معان كثيره كيف و هو منبع جميع الصفات الكماليه بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل إلى أمرين و الممكن قابل له معناه أن ذاته تعالى لا توجد له حيثه لا تكون تلك حيثه بعينها حيثه واجب الوجود بخلاف الممكن فإن الإنسان مثلا حيثه كونه إنسانا غير حيثه كونه واجبا و موجودا- لأن الإنسان من حيث هو إنسان ليس شيئا آخر إذ قد يتصور إنسان غير موجود و يتصور موجود غير إنسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب- و كونه واجبا على الإطلاق لأن مرجعهما إلى واحد حقيقى.

### و عن الثالث

أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له غير الهويه الشخصيه- التى عبر عنها تاره بالوجود الصرف و تاره بالموجود البحت أو الوجود أو الشخص

١- مجىء حديث التحليل فى البين ليس تعرضا لجواب الاعتراض الثانى هنا فإنه يجىء بل هو التصدى لأن ليس هنا وجودان و لو بتحليل العقل كالتحليل فى الممكن إلى حيثه ما لا يأتى عن الوجود و العدم و حيثه ما يأتى عن العدم، س قده

أو الواجب البحث ماهيه كليه فإن الماهيه للشئ ء هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكليه و الاشتراك و حقيقه الوجود هي عين الهويه الشخصيه لا- يمكن تصورها و لا- يمكن العلم بها إلا- بنحو الشهود الحضورى- فهذا معنى قولهم لا ماهيه له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنوى.

و ظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط أن يتفطن قائله بأن المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتيه حتى تكون نسبتته (٢) إلى ذلك الفرد كنسبه الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهويه و أمثالها ليست لها أفراد ذاتيه كما للأجناس

١- و بعبارة أخرى الماهيه هي الكلى الطبيعى أعنى الطبيعه المبهمه التي تعرضها الكليه فى موطن و التشخص فى موطن آخر و هي أمر لا- يأبى عن الوجود و العدم و بعبارة ثالثة الماهيه كل محدود بحد جامع مانع و هذه المانع المأخوذه فيها عبارة عن محدوديتها فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهيه بخلاف المفهوم الحاكى عن غير محدود كمفهوم الوجود و كذا العلم و القدره و الحياه و سائر الصفات العليا و الأسماء الحسنى الحاكيه كلها عن الوجود غير المحدود لأن مرجع الكل إلى الوجود فليس كل مفهوم ماهيه مصطلحه- فلم يكن الواجب ذا ماهيه باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق عليه الماهيه بمعنى ما به الشئ ء هو هو و بلغه الفرس الماهيه پاسخ پرسش از گوهر شئ ء، س قد

٢- و قد مر مرارا أن نسبه مفهوم الوجود إلى الفرد نسبه الذاتى إلى الذات و هاهنا قد نفاها و يمكن أن تكون الكاف للتمثيل و أما إن كانت للتشبيه فالتوفيق بأن الإثبات و النفى كليهما صحيحان كل من وجه أما الإثبات فباعتبار أن هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقه و الفرد- كالذاتى لا كالعرضى الحاكى عن الضميمة و أما النفى فباعتبار ما سبق فى السفر الأول أن حقيقه الوجود لا- تحصل فى الذهن و إلا- يلزم الانقلاب و ليس لها ماهيه محفوظه فى نشأتى الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد و الذاتى محفوظ فى النشئات فلهذا نفى عينه الفرد أيضا أى الفرد بهذا النحو أعنى الذاتى لا العرضى و من هنا قد يصرح المصنف قدس سره بأن الوجود معقول ثان مع القول بأصالته و أن له معنونا محيطا بسيطا و ذلك لعدم وجدان جهه الشرکه بين هذا العنوان و معنونه، س قد

و الأنواع و إنما هي عنوانات ذهنيه و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها في الذهن - حتى يعرضها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجيه بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات - بل بواسطه قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و يقال للقسم الثاني إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصه مشتركه في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكايه عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائده (١) و بذلك يتوسل إلى نفى تعدد الواجب بالذات فهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في أن معنى كونه تعالى موجودا بحثا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافي ذلك.

و لهذا قد تصدى ولده الذي هو سر أبيه المقدس و هو غياث أعظم السادات و العلماء - المنصور المؤيد من عالم الملكوت لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال أما الأول فجوابه أنا نختار أنه عين مفهوم الموجود و كيف لا يكون عينه و هو محمول عليه و الحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم - و لا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم ماهيه شئ منها و أما قوله هذا المفهوم أمر

١- هي الماهيات الإمكانية لأنها عوارض الوجودات، س قد

٢- كيف لا يلزم و قد أنكرتم قيام الفرد الخارجى أو الذهني من الوجود بالماهيه حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد و ملاكه في حمل الموجود على الماهيه فيكون الحمل أوليا ذاتيا - و ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم و يمكن أن يقال مرادهما أن الواجب أو الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الموجود و هو ملاك الحمل إلا أن الواجب تعالى ذاته بذاته و لذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم و الماهيه الممكنه و إن كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثيه تقييده انضماميه أو اعتباريه إذ لا فرد للوجود عندهما إلا أنها منشأ الانتزاع بحيثيه تعليليه مكتسبه من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسمه و لكن هذا المفهوم و إن كان عرضيا إلا - أنه يحكى عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمه فيه كما على المذهب المنصور فكان حيثيه منشأ الانتزاع للواجب و الممكن عينيه هذا المفهوم المنتزع هذا غايه ما يمكن أن يقال من قبلهما. و لكن أنت تعلم أن تلك حيثيه هي الوجود إذ الوجود باعتبار وجهه إلى الجاعل هو الإيجاد و ينوره اتحاد عدد حروفهما و هو تسعه عشر فلو كانت الماهيه نفسها مجعوله و منشأ لانتزاع مفهوم الموجود لكانت منشأ له و لو قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل و إذ ليس كذلك عقلا - و اتفاقا فما به التفاوت هو الأصل في التحقق و في المجعوليه و في المنشئيه للانتزاع - و قد هربا عن تسميته بالوجود و لا كلام لنا في التسميه،

س قد

اعتبارى فظاهر الفساد فإن كون الموجود موجودا ضرورى أ لا- ترى أن القوم ذهبوا إلى أن موضوع العلم الإلهى هو الموجود المطلق ثم حكموا أن وجود موضوعه غنى عن الإثبات لأنه بين الثبوت فظهر أن الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج- فإن مفهوم الموجود موجود فى الخارج بأفراده و هو بحسب هذا النحو من الوجود- يجوز أن يكون عين الواجب و قوله ورد عليه أن موجوديته بذاته إلى آخره غير مسلم و تحقيقه على ما قرره أى السيد المذكور فى حواشى التجريد يقتضى تمهيد مقدمه هى أن العوارض المحموله على الشىء مواطاه عين ذلك الشىء و متحد معه فى الخارج و مغاير له زائد عليه فى الذهن فإن سئل عن ذلك الشىء من حيث هو فى الخارج- هل هو عين العارض أو غيره فالجواب أنه عينه و إن سئل عنه من حيث إنه فى الذهن- فالجواب أنه غيره فالالاتحاد بينهما فى الوجود الخارجى و التغاير فى الوجود الذهنى- و لا خفاء فى أن النسبه بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين و إنما يتصور حيث هما متغايران و لا- فى أن ما لا يكون له وجهه التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهنى لا يكون له نسبه إلى العارض المذكور و إذا تمهد هذا فنقول إذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى لم يكن له مع مفهوم الموجود وجهه التغاير فلا يكون بينه و بين مفهوم الموجود نسبه حتى يستقيم أن يقال مقتضى هذه النسبه ذاته أو شىء آخر بخلاف الممكن- و بهذا يظهر الفرق بينه و بين الممكن و يندفع إيراد الثانى و يسقط الترديدات البعيده- التى يمجها الطبيعه السليمه و الحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهنى- يتكثر بحسبه و ذلك فى الواجب لذاته ممتنع و الجواب عن الثالث أن الماهيه و هى جواب ما هو عباره عن الذات المجرده عن العوارض فى اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تميز أحدهما عن الآخر عنده و حينئذ يجد الذات فى نفسها عاريه عن

العوارض المحموله و فى نفس الأمر مخلوطه متحده بها فيطلب سببا فى ذلك- و يستند لا محاله إلى أمر ما هو إما الذات و إما غيرها و لما لم يجز استناد مفهوم الموجود إلى الذات لأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد فحكّموا بأن كل ذى ماهيه معلول انتهى.

أقول فيما ذكره وجوه من الخلط و الغلط- الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطه- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل (١) و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محموله على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى (٢) هو الموجود المطلق

١- ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح فى فن المغالطه فإن سوء اعتبار الحمل الذى هو أحد المغالطات الثلاث عشره أن يؤخذ مع موضوع القضية ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و القيود كأن يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركه و الزمان و غير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطه مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بأن يكون مختلف الدلاله فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود و غيره من حيث الاشتراك و التشابه و المجاز المرسل و الاستعاره و نحوهما و يسمى الجميع بالاشتراك اللفظى، س قد

٢- قد ذكرنا فى المعلقات على السفر الأول أن الموضوع حقيقه الوجود المطلق و هو حقيقه الوجود اللا بشرط و المراد بالإطلاق و اللابشرطيه السعه الوجوديه و الإحاطه الحقيقه لا- المفهوميه و إن أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق فى الفرد و العنوان من حيث السرايه إلى المعنون كما فى الطبائع الموضوعه فى المحصوره فالمغالطه فى قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعيه لهذا العلم أعنى قولنا من حيث العنوانيه و كونه سارى الحكم إلى الحقيقه النوريه- و يمكن أن يكون الغلط فى الأول و الثانى من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن هذا المفهوم عرضى لتلك الحقيقه النوريه كما مر غير مره، س قد

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر من غير تخصيص بطبيعته خاصه أو بكميه فإن الإنسان كما يصدق عليه أنه موجود جسمانى طبيعى كذا يصدق عليه أنه موجود مطلق لا بقيد الإطلاق و لا بقيد التخصص أيضا فالبحث عن الشئ بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر فى الفلسفه الأولى و الذى هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد إلا فى الذهن.

الثالث أن الذى تصوره و صورته فى الفرق بين الواجب لذاته و الممكن لذاته مما لا- تعويل عليه فإن كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله و لا له وجود ذهنى مبنى على أنه عين الوجود البحث لا أن كونه(١) كذلك يبنى على كونه غير متعقل.

و أيضا يكفى فى كون الشئ قابلا- للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل فإذن الفرق بين الواجب و الممكن فى كون الموجود المطلق عين أحدهما و زائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق فى الفرق بينهما أن يقال إن الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين حيثيه كونه موجودا- و حيثيه كونه أمرا آخر يخالف الموجوديه بخلاف الواجب فإن جميع حيثياته هى بعينها حيثيه الموجود البحث إذ لا جهه نقص فيه و كل ممكن يوجد فيه جهه نقص أو جهات نقائص هى غير جهه الوجود و الوجوب مثلا- الفلك ليس محض الوجود إذ حيثيه كونه ناقص الوجود مفتقرا إلى مكان أو حيز محتاجا إلى سبب و محرك و كذا حيثيه حمل كثير من السلوب و الأعدام فيه التى يازاء الكمالات و الملكات ليست بعينها حيثيه كونه موجودا و أما الواجب فهو محض حقيقه الوجود الخاص الذى يحمل عليه هذا العنوان و كثير من العنوانات الكماليه التى مصداقها كلها حيثيه الوجود الخاص و موجوديته بنفس هويته العينيه لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

١- فهذه المغالطه من باب إيهام الانعكاس و فى قوله قدس سره و أيضا يكفى فى كون الشئ قابلا للتحاميل إبداء الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أيضا من حيث أخذ المغالطه المعقوله بالفعل للعقل مع موضوع الحكم و ليس منه، س قد

سواء حمل عليه الموجود المطلق أم لا لكن يلزم أن يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم و صدقه على ذاته لا يوجب أن يوجد فيه حيثتان متغايرتان- فإن كونه هذا الموجود و كونه موجودا مطلقا شىء واحد لا فرق إلا بالتعين و الإبهام- كما أن كون زيد هذا الموجود و كونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه و الذى يوجب ذلك فيه كونه موجودا و كونه قابلا- للعدم و النقص و الشر و كذا كونه بالفعل إنسانا و كونه بالقوه كاتباً أو عالماً يوجب التكثر في ذاته و الحكماء إنما حكموا بكون كل ذى ماهيه معلولا لأن حيثيه الماهيه و الإمكان يخالف حيثيه الفعلية و الوجود فبالحيثيه الأولى يستدعى عله و يفتقر إليها و بالحيثيه الثانيه قد يستغنى عنها كما في الواجب لذاته جل ذكره.

### تذييل و تسجيل

و بالجملة فالقول بأن ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح- إذا أريد به حقيقه الوجود فإن للوجود حقيقه و هو بنفسه موجود و غيره به موجود- كما أن لليباض حقيقه و هو بنفسه أبيض و غيره به أبيض و أما إذا أريد بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم و الحكايه دون المحكى عنه بهما فلا شك في بطلانه.

فإن قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقه الوجود و الوجود بديهى التصور(1) و ذات البارى مجهول الكنه.

قلت قد مر سابقا أن شده الظهور و تأكد الوجود هناك مع قصور قوه الإدراك- و ضعف الوجود هاهنا صاراً منشأين لاحتجابه تعالى عنا و إلا- فذاته تعالى فى غايه الإشراق و الإناره فإن رجعت و قلت إن كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقه الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشىء و على الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر و الأول ظاهر الفساد و الثانى يقتضى أن يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقه

١- أى مفهومه بديهى و حقيقته عين الظهور و الإظهار فإن البداهه من المعقولات الثانيه المنطقيه و مر سابقا فى أوائل السفر الأول فى مبحث نفى الماهيه عن الواجب تعالى، س قد

بالوجود كما إذا سمي إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهذه التسميه فى الأحكام- و إن هذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قد مر أن كل ذى ماهيه معلول و على الثانى و هو أن يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعى أن يكون موجودا- و لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم.

أقول منشأ هذا الإشكال الذهول عن حقيقه الوجود و آحاده و أعداده و عن معنى عرضيه المفهوم العام الانتزاعى للهويات الوجوديه فإن كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه أن للمعروض موجوديه و للعارض موجوديه أخرى كالماشى بالقياس إلى الحيوان و الضاحك بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم عنوان و حكايه للوجودات العينيه و نسبه إليها نسبه الإنسانيه إلى الإنسان و الحيوانيه إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانيه صح أن يقال إنها عين الإنسان لأنها مرآه لملاحظته و حكايه عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبي و الإنسان ماهيه جوهرية.

و بالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شىء يكون المعنى المصدرى حكايه عنه بل كالسواد(١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأسوديه و قد يراد ما يكون به الشىء أسود أعنى الكيفيه المخصوصه فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الأسوديه و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسوديه مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هذا فلنا فى الجواب أن نختار فى الترديد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقه الذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

---

١- إنما مثل للحقيقه البسيطة النوريه بالسواد و لم يمثل بالنور العرضى أو البياض مثلا- مع أنهما أنسب للإشاره إلى تلاشى التعينات و محو نقوش الأغيار فى تلك الحقيقه و قوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين و: عليكم بالسواد الأعظم يشيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمه و فى الظلمات عين الحياه إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره، س قد



لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقه الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهى حكاية عنه فإن للوجود حقيقه عندنا فى كل موجود كما أن للسواد حقيقه فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والأعدام و فى بعضها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوتة فى السواديه بعضها أقوى و أشد و بعضها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجوديه كمالا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقه الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه و مصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقه لا شىء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهه فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا- يغنيه عن السبب لأنه إنما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصه من الوجود و ليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم يحمل- و الذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصه بل هذا الأمر الذهنى الذى يصدق على الآليات و الخصوصيات الوجوديه

### الفصل (٨) فى أن واجب الوجود لا شريك له فى الإلهيه و أن إله العالم واحد

البراهين الماضيه(١) دلت على أن واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى

١- اعلم أن هاهنا مقامات ثلاثه مقام توحيد الوجوب و مقام توحيد الوجود الحقيقى و مقام توحيد الألوهيه و العليه أما توحيد الوجوب فالبراهين الماضيه دلت عليه و أما توحيد الوجود الحقيقى و هو التوحيد الخاصى فسيجىء فى فصل معقود فى أن واجب الوجود كل الوجودات بنحو أعلى من المحقق الدوانى بزعمه و أما توحيد الإله و الخالق فقد ذكره هاهنا إذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على قاعده خلق الأعمال على رأى المعتزله حيث قالوا بالقدره المستقله للعباد و كما إذا قيل إن الواجب تعالى خلق العقل الأول و فوض الأمر إليه فهو بالاستقلال يكون عله لما بعده و لكن ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم عن ذلك إذ لا- مؤثر فى الوجود إلا الله عندهم و المبادئ المفارقة و المقارنه من العقول و النفوس و الطبائع و سائط جوده و وسائل سببه و لا يعطى الوجود إلا ما هو برىء و عرى مما بالقوه، س قده

وجوب الوجود و الآن نريد أن نبين أن إله العالم واحد لا شريك له فى الإلهية إذ مجرد وحده الواجب بالذات لا يوجب فى أول النظر كون الإله واحداً.

فبقول لما تبين أن واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته و وجوداتها متعلقه به و به صار واجبا و موجودا فبوجوب استناد كل الموجودات (١) و ارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفاده من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثه عنه و نسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما (٢)

١- و الحاصل أن الشئ ما لم يوجد لم يوجد و الموجود حدوثا و بقاء منه تعالى- و الإيجاد تبع الوجود، س قدده  
٢- بل لو كان معه من الشرائط أضعاف ذلك و بالحقيقه لا نسبه له تعالى إلى الأشياء- و إنما الأشياء منتسبات إليه و بين نور الحق و نور الشمس فروق كثيره غير القيام بالذات و عدم القيام بالذات منها أن نور الشمس انبسط على السطوح و المبصرات و نور الوجود وسع كل شئ من المحسوسات الخمسه و المتخيلات و الموهومات و المعقولات و ما وراء المحسوس و المعقول- و منها أن نور الشمس انبسط على ظواهر المستتيرات دون أعماقها و نور الوجود الذى هو ظله الممدود نفذ فى بواطن المستتيرات بحيث أفناها فى نفسه و منها أن نور الشمس لا شعور له و أنوار شمس الحقيقه كلها عقلاء شاعرون أحياء ناطقون فإن من أنواره الأنوار القاهره فى الطبقة الطويله و الطبقة المتكافئه العرضيه و الأنوار الأسفهبديه العلويه و السفليه بل الوجود بشراشره عين الحياه و العلم و غيرهما من الكمالات و من أنواره نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه بديهى التصور و مظهر للغير الذى هو حقائق الأشياء ماهياتها و هلياتها و لمياتها و لكونه نورا قال ع: العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و عرف شيخ الإشراق العلم بكون الشئ نورا لنفسه و كونه نورا لغيره و منها أن نور الشمس له أفول و له ثان فى الوجود و نور شمس الحقيقه ليس له أفول و لا ثان لكونه واحدا بالوحده الحقه، س قدده

بذاته إلى الأجسام المستضيئه منه المظلمه بحسب ذواتها فإنه بذاته مضى ء و بسببه يضى ء كل شى ء و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن النور الثانى من الشمس و أسندته إليها و كذا الثالث و الرابع و هكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوته فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه فى الكتاب الإلهى سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس و هو الاستدلال بوحده العالم على وحده الإله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع أجزائه سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أسطقسات موافقه لما فى هذا العالم بالنوع أولا- بأن يقال لو فرض عالم آخر- لكان شكله الطبيعى هو الكره و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطه بالأخرى لزم الخلاء بينهما و الخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه إما على الاحتمال الأول و هو أن يكونا متماثلين فى الأجزاء و يكون كل منهما كالأخر فى السماء و الأرض و غيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس- من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيره و سماواته غير متخالفه فى الطبيعه- و الأشياء المتفقه فى الطبيعه متفقه فى الأحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك إليها فالأسطقسات فى العوالم الكثيره متفقه (١) فى المواضع مختلفه فوق واحده فهى ساكنه بالقسر و الذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعه متأحده ثم افترقت بعد ذلك فهى إذن متبائنه (٢) أبدا و ليست بمتبائنه أبدا و هذا خلف.

- 
- ١- متفقه حال و فى المواضع متعلق بمختلفه أى حال كونها متفقه فى الطبيعه- مختلفه فى الأمكنه، س قده
  - ٢- أى متفارقة على وضع التعدد و ليست بمتبائنه أبدا أى لا بد أن لا تصير متفارقة بعد ما كانت متصله بالطبع إذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه و فى العالم الذى دخلت فيه و كذا يلزم الخرق و الالتيام فى أفلاكهما و كذا يلزم حركه الثقال إلى المحيط و الكل باطل، س قده

و أيضا الذى بالقسر من الضروره أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه(١) بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيه فهى مجتمعه و غير مجتمعه أبدا انتهى كلامه.

فإن قيل إن الأرضين مثلا و إن كانت كثيره بالعدد إلا أنها مشتركه فى الأرضيه- و أمكنتها أيضا مشتركه فى كونها وسط الكل فالأرض المطلقه تقتضى الوسط المطلق- و الأرض المعينه تقتضى الوسط المعين من العالم المعين.

فيقال فى دفعه إن الأجسام الكثيره بالعدد المتحده بالنوع و الحقيقه و إن لم يشك أن أمكنتها كثيره بالعدد لكن يجب أن يكون كثره أمكنتها على نحو لو اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنه مكانا واحدا مع أن ذلك

---

١- الأول كان باعتبار بدوها و فاتحتها و الثانى باعتبار عودها و خاتمتها بل هذا غير مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه فى كلام المعلم فنقول معنى الكلام إن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكى شمسين مثلا بالقسر و لا قسر فى الفلكيات فضلا عن دوامه و كذا وجود كرتى نار مثلا فى عالمين فلو كان التعدد و الانفصال فى تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر فى محله فلا بد أن يزول و تعود هى إلى الاتصال فهى مجتمعه لذلك و غير مجتمعه لاستلزامه الحركه المستقيمه فى الأفلاك و المحذورات الثلاثه المذكوره فى الأسطقسات و أما تعدد أفراد نوع واحد فى عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم و النوع لا وجود له إلا فى ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم. ثم إن هذا أى عدم قبول الأفلاك القسر و الفك هو الدليل على انحصار نوعها فى شخصها و كذا الفلكيات. إن قلت لم لا يجوز التعدد الأفرادى لكل نوع هناك بلا فك و قسر بأن يكون مفطورا على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد. قلت لا يمكن ذلك لأن الأجزاء المفروضه فى كل واحد متشابهه و متشابهه أيضا لكل- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على الانفصال كانت الأجزاء المفروضه فى كل واحد أيضا منفصله بل يلزم الكثره بلا وحده و قد بين نظير ذلك فى إبطال مذهب ذييمقراطيس، س قده

محال بالضرورة إذ اختلاف الأمكنه ضرورى (١) و أما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه (٢) فى طبيعه تلك الأجسام لوحدها فرضا إذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف و أما الوجه الذى يختص بالاحتمال الثانى فما أشار إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله بقوله يمكن أن يكون (٣) جسم مخالفا لهذه الأجسام فى الحركات والكيفيات أما الحركات فهى بالقسمه العقلية الضرورية إما مستقيمه وإما مستديره والمستقيمه إما من المركز إلى المحيط أو من المحيط إلى المركز وإما ماره على المركز بالاستقامه و هى الأخذه من الطرفين (٤) أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يجوز أن يكون إلا من نهايات إلى نهايات متضاده بالطبع لا بالإضافة و بيان ذلك فى كتاب أرسطاطاليس خاصه فى مقاله الخامس من الكتاب الموسوم بالسمع الطبيعى - و تفاسير المفسرين فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعىه فى جميع الأجسام إما من المركز أو إليه بالدليل العقلى و أما الكيفيات المحسوسه فلا يمكن أن يكون فوق

- ١- و ذاتى و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و أيضا لو اتصلت تلك الأمكنه لزم جواز الحركه الأينية على المكان فيلزم أن يكون للمكان مكان و أيضا لا يعقل صيروره الوسط طرفا، س قده
- ٢- أى له الإمكان الذاتى و إن لم يكن له الإمكان الوقوعى إذ ياباه طباع الخارج و أوضاع الكون التى فرضها الخصم للزوم الخرق و الالتيام و الخلاء و غير ذلك، س قده
- ٣- استدل بعدم حركه أخرى و كفيهه أخرى على عدم عالم جسمانى آخر مخالف بالطبع - إن قلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادئ الآثار و أما اتحادها فلا يدل على اتحادها نوعا - كالحراره اللازمه للنار و الغضب و الحركه و الشمس و هى متبائنه نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجليل من النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالحراره اللازمه للنار مبادئه للحراره اللازمه لغيرها - إن قلت ما تقول فى الزوجيه اللازمه للأربعه و الثمانيه و غيرهما و هى أنواع متباينه و الزوجيه واحده أو متماثله قلت الزوجيه لانزم الماهيه و كل لانزم الماهيه اعتبارى على ما حقق فى موضعه فليس لها فى تلك الأعداد ما يحاذيها و الأمور الانتزاعيه فى التماثل و التباين تابعه للأشياء المنتزعه هى عنها و أيضا قد مر أن المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور المتخالفه بما هى متخالفه، س قده
- ٤- قسم المستقيمه أولا قسمه ثلاثيه ثم عدل و قسمها قسمه ثنائيه دائره بين النفى و الإثبات، س قده

تسعه عشر(١) و قد بينه الفيلسوف فى مقاله الثانيه من كتاب النفس و شرح المفسرون- كئامسطيوس و الإسكندر و لو لا مخافه التطويل لبسط القول فيه لكنى أخوض فى طرف يسير منه فأقول الطبيعه ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله- لم تدخله فى النوع الثانى(٢) و المرتبه الثانيه مثال ذلك أن ذات النوع الأخس و هو الجسميه ما لم تعطها الطبيعه جميع خصائص الكيفيات الجسميه الموجوده فى الأجسام بما هى أجسام لم تخط به إلى النوع الثانى الأشرف بالإضافه و هو النبات و ما لم تحصل جميع خصائص النباتيه كالفوه الغاذه و الناميه و المولده فى النوع الأخس- لم تجاوز به إلى النوع الثانى كمرتبه الحيوانيه و مرتبه الحيوانيه مشتمله على الحس و الحركه مع سائر القوى النباتيه و الجسميه فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول- جميع الحواس المدركه لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعه بالنوع الحيوانى إلى النوع النطقى و لكن الطبيعه قد حصلت فى المواليد جوهرنا ناطقا فمن الضروره أوفت جميع القوى الحسيه بكمالها فاتبعته إفاده القوه النطقيه- فإذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركه للمحسوسات فإذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التى أدركها كل حيوان فإذن لا محسوس(٣) ما خلا ما

١- تسع منها الطعوم البسيطه التسعه المشهوره و أربع منها الكيفيات الفعليه و الانفعاليه و ثلاث منها المسموعات و المبصرات و المشمومات و ثلاث منها المحسوسات بالعرض- فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئيه عالم العناصر كما إلى العقل الفعال مفوض كدخدائيه هذا العالم عندهم و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ما يعلم جنود ربك إلا هو، س قد

٢- إذ لو أدخلته فيه بدون التوفيه لزم الطفره فى الحركه الكيفيه عند الشيخ و فى الحركه الجوهريه عند المصنف قده و الضروره قضت بطلانها فيهما كما فى الحركه الأينيه و هذا هو قاعده إمكان الأخس التى موضع استعمالها السلسله الصعوديه و قد قال المصنف قدس سره فى موضع آخر قد وضعناها يازاء قاعده إمكان الأشرف التى موضع استعمالها السلسله النزوليه فتفتن، س قده

٣- إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق و الحاس و المحسوس متضايغان و المتضايغان متكافئان، س قده

يدرکه الناطق فاذا ن لا- کیفیات ما خلاسته عشر المحسوسه بالذات و الثلاثه المحسوسه بالعرض (١) كالحرکه و السكون و الشكل فاذا ن لا جسم یکیف بکیفیه ما خلا هذه المعدوده- فاذا ن لا عالم مخالف لهذا العالم بکیفیات محسوسه فاذا ن إن فرضت عوالم متعدده فهی متفقہ بالطبع کثیره بالعدد انتهى کلامه.

فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي أي له وحده طبيعیه لا أنها تألیفیه و ذلك (٢) لتحقق التلازم بین أجزائه الأولیه فإن بین الأجسام العظام التي

١- المحسوسات بالعرض کثیره کالکرم و الإضافة و غیرهما کما فی سفر النفس و قد خصها الشيخ لكونها أكثر تناولا و أصح وجودا بالنسبه إلى البعض کالإضافة و العدد و أما الجسم التعلیمی فمعدود من ناحیه الجسم المکیف و أما الأطراف فمنطویه فی الشكل ثم إن ذکر الحرکه و السكون بعد ذکر الحرکه و أقسامها تفصیلا و السكون عدمها عن موضع قابل إما باعتبار تعداد کیفیات من غیر نظر إلى النفی و الإثبات و إما باعتبار کونهما کیفیتین هاهنا و هناك كان باعتبار ذاتهما و إما من باب ذکر العام الأجزائی أو العددی بعد الخاص إذ العام منه منطقی و منه استغراقی و منه أجزائی و منه عددی، س قدہ

٢- أراد قدس سره أن یثبت تشخص العالم علی نهج یوافق کل مشرب قد علم کُلُّ أناسٍ مَشْرَبُهُمْ\* و إلا فأنت تعلم أن هاهنا أنهاجا أوثق و أشرف و مشارب أعذب و ألطف علی مذاقه قدہ تدل علی أزید من الارتباط و الالتصاق فإن أجزاء العالم فی مقام وجودها و الوجود ما به الامتیاز فیہ عین ما به الاشتراک و حیثیه ذاته الوحده و التشخص تتأحد تأحدا حقیقیا و تشخص تشخصا عینیا و أيضا جمیع فصول أنواع العالم بالنسبه إلى الفصل الأخير للنوع الأخير الإنسانی مأخوذه لا بشرط الأجناس و جمیع الصور بالنسبه إلى الصوره الأ-خیره الإنسانیه الكامله العقلیه الفعلیه مواد مأخوذه بشرط لا- فالکل مبهمات فی صراط الإنسان الكامل و شئیئه الشیء بالصوره و لا- سیما صورہ الصور التي هی مواد بهذا الاعتبار و المبهم لا- وجود له إلا بالمعین فالکل موجوده بهذا الواحد الذی هو الفصل الأخير و الصوره الأخیره و هو موجود و واحد بوجود الله الواحد القهار. نرسد کار عالمی بنظام گر نه پای تو در میان باشد و أيضا کل الأنواع الجوهریه التي فی السلسله العرضیه القدریه باعتبار انطوائها فی أنوار أربابها و انطواء أربابها فی نور رب النوع الإنسانی حیث إن نسبه الأرباب إلى الأرباب- نسبه الأصنام إلى الأصنام ثابتة غیر متغیره واحده غیر متکثره و بهذا النظر تغیرات العالم الکبیر فی أدواره و أکواره کتفاوت الإنسان بحسب الأمزجه فی الإنسان الواحد الصغیر- ما عِنْدَکُمْ یَنْفَعُکُمْ وَ ما عِنْدَ اللّٰهِ باقی قرنہا بر قرنہا رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار إلى غیر ذلك من المناهج البارقه الشارقه و المشارع العذبه السابغه، س قدہ

فيه تلازما و كذا بين تلك الأجسام و أعراضها بل بين أكثر المحال و أعراضها فإن استحاله الخلاء و امتناع خلو الأجسام المستقيمه الحركات عما يحدد جهات حركاتها- يدل على التلازم بين الأرض و السماء و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما.

و قد علمت أن اللزوم و التلازم (١) يوجب الانتهاء إلى عله واحده فالمؤثر فى عالمنا هذا لا- يكون إلا- واحدا فكل جسم و جسمانى ينتهى فى وجوده إلى ذلك المبدأ الواحد الذى دل انتظام أحوال السماوات و الأرض و ما بينهما على وجوده- و العقول و النفوس التى أثبتها الحكماء إما علل متوسطه لهذه الأجسام أو صور مدبره لها متصرفه فيها و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرات لهذا العالم غير معلومه الوجود بل غير موجوده (٢) كما سيلوح وجهه فكل جسم و جسمانى و نفس و عقل- منته إلى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى- لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و لعل مرجع ضمير التثنيه مجموع السماويات حتى عقولها و نفوسها و مجموع الأرضيات حتى ملكوتها و أربابها و لا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأسا و وجه الدلالة أن المراد أنه لو تعدد الإله تعالى عن ذلك لزم أن يكون العالم الجسمانى و ما ينوط به متعددا و اللازم باطل كما مر

- 
- ١- لأن التلازم و إن لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه باطل هاهنا قطعاً إذ لا عليه لجسم بالنسبه إلى جسم آخر لأن تأثيره بمشاركه الوضع و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم، س قده
  - ٢- فإن العقل لا محاله فعال فيقتضى ظلالة لا محاله فى العالم و الملك و النفس لا جرم مدبره فى الجسم فتستلزم أجساما آخر و قد بين امتناعها فقد أضرب قدس سره عن الأول لثلا يصير الحججه إقناعيه، س قده



فالملزوم مثله كما وضح من قوله إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

## الفصل (٩) فى أنه تعالى بسيط الحقيقه من كل جهه

### إشاره

ليس مؤتلفه الذات من أجزاء وجوديه عينيه أو ذهنيه كالماده و الصوره الخارجيتين أو الذهنيتين و لا من أجزاء حديه حمليه و لا من الأجزاء المقداريه(١).

### [الطريق الأول]

و ذلك لأن كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إليه و إلى جزئه و قايى بينهما فى نسبه الوجود وجد نسبه الوجود إلى جزئه أقدم(٢) من نسبه إلى الكل تقداً بالطبع و إن كان معه بالزمان أو ما يجرى مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً إلى جزئه متحققاً بتحقيقه و إن لم يكن أثراً صادراً عنه و كل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكناً لذاته هذا محال و هذا البيان يجرى فيما سوى الأجزاء المقداريه لأن تلك الأجزاء ليست فى الحقيقه متقدمه(٣) بل

١- اعلم أن وجه الضبط لقسمه الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال الأجزاء إما موجوده بوجود واحد فى العين و إما موجوده بوجودات متعدده و على الأول إما أن تعتبر فى الذهن لا- بشرط فهى الأجزاء الحمله و إما أن تعتبر بشرط لا- فهى الأجزاء الوجوديه الذهنيه كالماده و الصوره الذهنيتين و على الثانى إما أن تكون متبائنه فى الوضع فهى الأجزاء المقداريه و إما أن ليس كذلك فهى الأجزاء الخارجيه كالماده و الصوره الخارجيتين، س قده

٢- أقول الكلام فى مطلق الأجزاء و الجنس و الفصل للشىء أجزاء شئئيه لا وجوده- و ملاك التقدم هاهنا للشىء الماهيه لا الوجود و التقدم بالتجوهر لا- بالطبع و الجواب أن المراد بالوجود هاهنا ما يشمل التقرر أو المراد فرض نسبه الوجود و المراد بالتقدم بالطبع- المرادف للتقدم بالذات و هو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الأخص و التقدم بالعليه- و التقدم بالتجوهر فاستعمل الكلى فى هذا الفرد، س قده

٣- بل متأخره لأن العقل و الوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شىء غير شىء كلياً أو جزئياً أقول نعم فعليه الأجزاء هكذا و لكن المراد بالجزئيه و الكليه كون المقدار مصححاً لقبول التجزئه إذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطه أو المجرى فالمصحح لذوات الأجزاء مقدمه على المصحح لذات الكل و هذا نظير ما مر فى الرد على غياث العلماء أنه يكفى فى كون الشىء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل على أن الأجزاء المقداريه ليست بهذه المشابهة لأن نفي الأجزاء الحمله مستلزم لنفيها إذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له جزء حملى إن كان له جزء مقدارى كان له ماده و صوره فكان له جنس و فصل هذا خلف، س قده

نسبه الجزئيه إليها بالمسامحه و التشبيه فلا- بد فى نفى تلك الأ-جزاء عنه تعالى من بيان آخر و القوم طولوا الكلام فى مجرد الواجب عنها و عن التجسم و احتاجوا فى البيان إلى برهان تنهى الأبعاد(١).

و لنا فى بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمه قد أشرنا إليها مرارا من أن كل متصل بذاته أو بغيره قار كالمكانيات أو غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود- متشابك الوجود بالعدم و الحضور بالغيبه و الواجب جل ذكره قوى الوجود و غايته فى الشده بلا- شوب نقص و قصور و أيضا قد تقرر أن الأجزاء المقداريه متحده الحقيقه(٢) هى و الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقدارى كما يقوله المشبهه فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقه

١- و ذلك لأنه قد ثبت أنه لا يجوز العليه و المعلوليه فى أفراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمى أو طبيعى و كان عله لجسم تعليمى أو طبيعى لم يكن أحدهما بالعليه أو المعلوليه أولى من الآخر لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا- يكون عله لا-آخر و ما فرض عله يكون معلولا- لا-آخر فيكون الأجسام غير متناهيه و ثبت تنهى الأبعاد و بالجملة إذا كان الجسم بذاته عله و كانت تلك الذات فى المعلول و إذا كان بذاته معلولا و كانت تلك الذات فى العله لزم عدم تنهى الأجسام كما قلنا، س قد

٢- المراد بالحقيقه ما هو أعم من الماهيه النوعيه و الوجود الخارجى فمغايره جزئه المقدارى على تقدير إمكانه لكليه لمغايره الوجود الإمكانى الوجود الواجبى و على تقدير الوجوب لا يلزم أن يكون موجودا بالقوه لأنه جزء مقدارى و الأجزاء المقداريه موجوده بالقوه و إلا- لا-تنتفى المقدار و لازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوه و هو واجب الوجود و هو خلف و لو كان المراد بالحقيقه الماهيه النوعيه كما أنه المراد فى باب الحكم المتصل لم يتم البيان و هو ظاهر و الأولى الاعتماد فى نفى الأ-جزاء المقداريه على برهان نفى مطلق الحد عنه تعالى من جهه كونه واجب الوجود بالذات و قد تقدمت الإشاره إليه، ط مد ظله

و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه و كلا- شقى التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين و المعطلين علوا كبيرا.

### طريق آخر

### إشارة

(١) لو تركيب ذات الواجب من أجزاء فلا- يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الأجزاء و لا شىء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الأقسام الثلاثة بأسرها مستحيله.

### أما بطلان الأول

و هو أن يكون الأجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض أن هناك شيئا واحدا وحده حقيقه ذا أجزاء إذ كل ما لا وحده له لا وجود له كما بينا مرارا فإذن كل حقيقه وحدانيه فرضت أنها ذات أجزاء- فلا بد أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتي و تعلق طبيعي و ارتباط لزومي إذ لا- يتصور تأليف حقيقه نوعيه أو شخصيه من أمور متفصله الذوات مستغنيه الحقائق و الهويات بعضها عن بعض فلو تركيب حقيقه الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما و قد مر أن التلازم بين الواجبين محال بأى نحو من أنحاء التلازم فإذن قد رجع الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حده.

### و أما بطلان الثانى

فلأن ذلك الجزء الذى هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر و عن غيره و الجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن و بتوسطه (٢) إلى

١- هذا و ما يتلوه لنفى مطلق الأجزاء دون الأجزاء المقداريه، ط مد ظله

٢- يعنى فى الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود و إلا- فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطه. إن قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر فى القوام إلى قوام الممكن الذى هو جزؤه- لا فى الوجود لفرض وجوب وجوده و قوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر- لأنه عله وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر فى الوجود بتوسط الممكن- و الكلام مطلق يشمل الأجزاء العقلية و يرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الآخر. قلت لما كان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقه عنده قدس سره و بالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده و وجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف، س قد

واجب آخر و الافتقار إلى الغير و إن كان إلى واجب آخر و كذا التأخر عنه ينافي الوجوب بالذات

### و أما بطلان الثالث

فهو أوضح إذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفه و جميع الممكنات ممكن لا محاله لو فرض موجودا و في الشقين الأخيرين يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم في الوجود- و يحكم بأنه وجد فوجد الممكن و إذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل و الجزء هاهنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته إنه محضه فلا- ماهيه له و كل ما لا ماهيه له لا جزء له ذهنا و لا خارجا و لنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقلية و ما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجيه- إذ كل بسيط في العقل (٣) بسيط في الخارج دون العكس و إنما نقيت عنه الأجزاء

١- إن قلت هذا سنه كل نوع مجموع من أجزاء فإن الإنسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شىء منهما إنسانا و البيت حاصل من سقف و جدران ليس شىء منهما بيتا و هكذا- قلت أما في التركيب من الأجزاء المحموله كما في الإنسان فليس كذلك لأن الحيوان و الناطق- يحمل عليهما الإنسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا و ماهيتان مناسبتان له ماهيه و أما في التركيب من الأجزاء الخارجيه فالسقف و الجدار و إن لم يسميا باسم البيت- لكن البيت شىء هو من سنخهما فإن ماده البيت مادتهما و صورته صورتتهما و لا- تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أما فيما نحن فيه فمعلوم أنه لا سنخيه بين حيثيه الإباء عن العدم و حيثيه عدم الإباء عن الوجود و العدم، س قد

٢- و السؤال هنا أيضا بأن افتقار الكل إلى الجزء في القوام و افتقار الممكن إلى الواجب تعالى في الوجود كالسؤال السابق و الجواب الجواب، س قد

٣- أما أولا- فلأن البسيط في العقل لو كان مركبا في الخارج من ماده و الصورة لكان مركبا في العقل من الجنس المأخوذ من ماده و الفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف و أما الثاني فلأنه لا يلزم أن يكون كل بسيط في الخارج بسيطا في العقل لمكان الأعراض المركبه في العقل من الجنس و الفصل بل من ماده و الصورة الذهنيتين أعنى الجنس و الفصل بشرط لا- أو ماده و الصورة التبعيتين للماده و الصورة اللتين في الموضوعات و هما بيانان للكليه الموروثه- منهم من أخذ الجنس مطلقا من ماده و الفصل مطلقا من الصورة فإنها تستقيم في الأعراض بهما و في المفارقات بالأول منهما، س قد

العقلية إذ لو كان له جنس و فصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لا- في مفهومه و معناه بل في أن يوجد (١) و يحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضاً أو ماهيه غير الوجود فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا- إذ الفصل ما به يوجد الجنس و هذا أنما يتصور إذا لم يكن حقيقه الجنس حقيقه الوجود- و على الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قد مر أنه نفس الوجود و حقيقته بلا- شوب- و أيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقوله الجوهر و كان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالى و قد برهن على إمكانها و قد مر أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

تلخيص عرشى لو كان للواجب أجزاء حديه عقلية فلا يخلو إما أن يكون

١- أى فى عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفيه و الشخصيه الماديه فى عالم أرباب الأنواع أو فى عالم عقلنا إذ الاعتبار فى التماميه و النقصيه بالعقل لا بالحس و أما الوجود فى هذا العالم فيحتاج إلى المصنفات و المشخصات و لا يتم بالفصول فقط. و إذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم إن النوع ماهيه تامه محصله و الجنس ماهيه ناقصه مبهمه إذ لم يقل أحد بوجود رب الجنس و لم يمكن الإشارة العقلية إلى الجنس متحصلا- لكونه بعض الماهيه لا- ماهيه تامه و يشار إليه فى العقل إشاره إبهاميه كالأمر المردد بين المعينات و الفانى فى المحصلات إذ وجود الجنس و جودات كجودات الأنواع الطبيعيه و الأنواع العقلية و ما يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول أنما هو مأخوذ بشرط لا ماده عقلية- لا جنس بما هو جنس و لفناء وجوده فى الفصول يحمل على الكثره المختلفه الحقائق مواطاه- بخلاف النوع إذ له وجود فى العقل إذ الوجود أنما هو للماهيه التامه و هى الماهيه النوعيه، س قد

جميعها أو بعض منها حقيقه الوجود أو ليس كذلك و على التقادير يمتنع الحمل (١) و ذلك خرق الفرض

### الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى

#### إشاره

الفصل (١٠) فى أن الواجب الوجود لا فصل (٢) لحقيقته المقدسه على أنه مقسم نوعى أو مقسم صنفى أو شخصى

#### [الطريق الأول]

فإن شيئاً من هذه الأمور لا ينافى كون المقسم بسيطاً غير ذى جزء كالجنس البسيط أو النوع البسيط (٣) و ذلك لما علمت أن الواجب غير ذى ماهيه و كل ما له فصل مقسم

١- لأن الحمل يقتضى وحده وجوديه و كثره مفهومييه فعلى تقدير كون الأجزاء حقيقه الوجود كان هنا وحده صرفه لأن مقام شئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق الهو هو و أيضاً المحمول لا بد أن يكون مفهوماً و حقيقه الوجود ليست بمفهوم و على تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثره صرفه إذ ليس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوى مقام شئيه الماهيه فلا يصدق الهو هو أيضاً و على تقدير الاختلاط كان هنا وحده محضه فى البعض و كثره صرفه فى البعض إذ لا شئيه ماهيه للبعض و هى مناط الاختلاف و لا- شئيه وجود للبعض و هى مناط الوحده. إن قلت شأن الأجزاء الحملية فى كل مورد أن يكون غير الوجود و مع ذلك تحمل فليكن هاهنا كذلك. قلت نعم و لكن لها وجود عرضى فلها مقام ذات و مقام وجود و فيما نحن فيه الماهيه عين الإنيه و قد فرغنا عن إثباته بل نقول من رأس على كل واحد من التقادير الثلاثه فى الجنس و الفصل فالنوع الذى هو الواجب تعالى إما وجود فقط و إما ماهيه فقط و على أى تقدير لا يحمل كل واحد من الأجزاء على الآخر و لا على النوع و لا النوع على كل واحد هذا خلف و إما وجود و ماهيه فيكون زوجاً تركيبياً فيكون ممكناً هذا خلف، س قده

٢- إطلاق الفصل و المقسم على المصنف و المشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوى عطف على الفصل و كلمه أو بمعنى الواو و الأول أولى هذا و بالحقيقه سلب كونه نوعاً مركباً أو جنساً بسيطاً أو نوعاً بسيطاً سلب أقسام الماهيه عنه من الماهيه المتحصله النوعيه المركبه كالإنسان و النوعيه البسيطه كالهولى فإن جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها- و الماهيه الجنسيه المبهمه البسيطه كالجنس العالى، س قده

٣- ذكره استيفاء للأقسام المحتمله و إلا فلا مصداق للنوع البسيط فى الماهيات و هو الذى لا جنس فوقه و لا نوع تحته، ط مد

أو خاصه مصنف أو مشخص فهو لا محاله ماهيه كليه فما لا ماهيه له لا يكون جنسا و لا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.

## طريق آخر

(١) قد أشرنا سابقا في مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخله هذه الأمور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخله في أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل (٢) فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصي - لكان شىء منهما مقرا للمعنى و التجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود و أكده فيتعاظم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصلات أنواعه - أو كالنوع بالقياس إلى تشخصات أعداده و هويات أفراده و أنواعه و لم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة إلى أنواع و أعداد طبيعي جنسي (٣) و الموجودات أفراده و أنواعه و لم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة إلى أنواع و أعداد فلا- يخلو إما أن يتكثر سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته فإن تكثر بمقتضى ذاته فيلزم أن لا يوجد في الكون نوع واحد و لا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الأمر المقتضى للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته و هذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا واحد و إذ لا واحد فلا كثير - لأن الواحد مبدأ الكثير فإذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فإذا كثراه بنفسه فقد

١- الفرق بينه و بين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفى الماهيه- و الفصول المقسمه و الأمور المشخصه أنما تجرى في الماهيات و في هذا الطريق من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا إبهام فيه حتى يرفعه فصل منوع أو عرض مشخص، ط مد ظله

٢- هذا بتمامه صفه لكلمه موجودا في الموضوعين و أفراد ضمير إليه أمره سهل- و إنما قلنا ذلك لأن النوع في كونه مشارا إليه بالعقل غير محتاج إلى المصنف و المشخص و يمكن أن يكون المراد بالعقل المدارك الجزئيه الباطنه المشيره إلى أفراد النوع إشاره وهميه أو خياليه و الأول أقرب معنى، س قد

٣- أى الطبيعه من حيث التحقق في الأفراد و أما نفس الطبيعه كما هو موضوع القضييه الطبيعه فلا يذهب إليه جاهل فضلا عن عاقل، س قد

أبطلنا نفسه و إن تكثر لا- بذاته بل بغيره ففيه قوه قبول الوجود و هى غير حيثيه الوجود و الوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزءين أحدهما يجرى مجرى المادة- و الآخر يجرى مجرى الصوره و هو ممتنع

### الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارك له فى أى مفهوم كان

لأن المشاركه بين شيئين فى أى معنى كان يرجع إلى وحده ما و قد علمت أن الوحده على أنحاء شتى و إن منها حقيقيه (١) و منها غير حقيقيه و الحقيقيه قد تكون عين الذات الواحده و هى الوحده الحقه الواجبيه و قد تكون زائده على الذات كوحده الماهيات الممكنه و غير الحقيقيه ما يكون معروضها أموراً متكرره فى الواقع و هى بحسب الشركه فى أمر ما و قد مر تفصيلها فى مباحث الوحده و الكثره من السفر الأول- إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشىء من أنحاء الوحده غير الحقيقيه فلا شريك له فى شىء من المعانى و المفهومات بالحقيقه فلا مجانس له إذ لا جنس له و لا مماثل له إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائده عنه فلا مساوى له إذ لا يوصف بكم و لا مطابق له إذ لا يوصف بوضع و لا- محاذى له إذ لا- يوصف بأين و لا مناسب له و إن وصف بالصفات الإضافيه- و ذلك لأن جميع صفاته الإضافيه ترجع إلى إضافه واحده هى القيوميه كما ستعلم- و إذ لا مؤثر و لا موجد سواه كما سيظهر فى توحيد الأفعال فلا مشارك له فى صفه

١- الواحد بالوحده الحقيقيه ما لا- يستدعى واسطه فى العروض فى باب الاتصاف بالوحده و بعبارة أخرى ما يكون وصف الوحده له من قبيل الوصف بحال الشىء لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشىء و الواحد بالوحده غير الحقيقيه بخلاف ذلك فزيد و عمرو واحد فى الإنسانيه- و الفرس و البقر واحد فى الحيوانيه فالإنسانيه و الحيوانيه كل منهما واحده حقيقيه إذ لا واسطه فى العروض له و الوحده وصف نفسه و أما زيد و عمرو فى الأول و الفرس و البقر فى الثانى فواحد غير حقيقى إذ الوحده لهما باعتبار متعلقهما أعنى جهه الوحده و هى الواحد الحقيقى ثم الواحد الحقيقى إما واحد بالوحده الحقه و هى هنا ما لا يكون ذاتا و وحده بل وحده قائمه بذاتها لا بالماهييه- و إما ليس كذلك و هو بخلافه، س قده



القيوميه و إذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى و إذ هو بذاته واجب و ما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفه و إذ لا مناسب له فالمناسبات التى أثبتها بعض المتصوفه فى حقه تعالى كلها أوهام مضله و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١) إن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبه النفس

١- و الإنصاف أن مقصودهم من ذكر الأمثله الجبهه المقربه لا الجهات المبعده ففى مثال النفس و البدن تعالى عن المثل لا عن المثل بل لله المثل الأعلى المقصود أنه كما أن البدن حى بحياه النفس و أنها أصل قوامه و لبه و روحه و مع ذلك هى لا داخله فى البدن و لا- خارجه عنه كذلك العالم حى بحياه الله و قائم بقيوميته و معيه قيوميته روح الأرواح و ممسك رباط الأشباح و ليس هو تعالى فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج بل لما كان الأمر كما قيل- و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد كانت الأمثال العليا مجالى نوره و ظهور توحيده و توحيد ظهوره فبهذا النظر عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ و وجه الشىء بما هو وجه الشىء فإن فى ذى الوجه فدل على ذاته بذاته و تنزهه عن مجانسه مخلوقاته فأما جهه حاجه النفس إلى البدن و انفعالها منه و حدوثها بحدوثه و غير ذلك فمن الجهات المبعده التى ليست مقصوده و لذا تابوا و استدركوا بعد ما أتوا بالمثال فابتهلوا و ندبوا بقوله-<sup>٢</sup> اى برون از وهم و قال و قيل من خاك بر فرق من و تمثيل من لكن الأصل التمثيلات المقربه للتأسى بالأنبياء و الاقتداء بكتاب الله تعالى أ ما تسمع قوله تعالى فى كتابه المجيد مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ الْآيَةِ و غير ذلك و السبب اللمى فى إيرادها- أنه لا يمكن للعقل و لا سيما المتعلق منه فهم المعانى مجردة عن الصور لأجل التعلق بالمتخيله بمقتضى تطابق العوالم فإذا قال العقل إنه تعالى نور و أراد أنه نور حى قائم بذاته كذا و كذا كما مر وقع فى الخيال صورته شعاع فى غايه التلاؤ و الظهور و إذا قال إنه محيط وقع فيه صورته الانبساط الكمى و إذا قال إنه قاهر فوق كل نور وقع فيه الفوقيه الوضعيه أو صورته قهر نور الشمس لأنوار الكواكب فى النهار و هكذا غايته أن العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات و يرجم شيطان المتخيله و يقول إنها من دعا باتك و صفاته تعالى أجل من هذه و يحكم بما حكم به البرهان- و إذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر و الفكر فما ظنك بأهل الخيال فإن تمثيلات خيالهم كأضغاث الأحلام و تمثيلات العقل و أهل الشهود كالرؤيا الصادقه الآئله بتحليل الصور إلى المعانى و الحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات و لم يؤت بها أصلا و اقتصر على المعانى الصرفه وقعت الخصومه فى البين و طفقاً يتشاجران و لم يذعن الوهم و الخيال للعقل كمن أحضر مائده و أطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم إلى الطعام و لعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقه أحد وجوه ١٠٩ قول المولوى<sup>٣</sup> آن خيالآتى كه دام اوليا است عكس مه رويان

بستان خداست ، س قد

إلى البدن هيهات نسبة النفس إلى البدن نسبة الصانع إلى الدكان و آلاته(١) لا نسبة العله إلى معلولها و كل ما لا يفعل إلا بالإله فلا يمكن أن يوجد الإله و لو كانت النفس خالقه بدنها لم تكن نفسا فليست نسبة المبدع إلى مبدعه نسبة النفسية- لتعالیه عن الحاجة في شىء .

و أيضا النفس الناطقه من حيث إنها نفس مجردة بالقوه ماديه بالفعل كسائر القوى و هى جسمانيه الحدوث و إن كانت روحانيه البقاء و هى أيضا جسمانيه التأثير و إن كانت روحانيه التأثير و ذلك لأن الإيجاد متقوم بالوجود و المستغنى عن الماده فى الإيجاد لا- بد و أن يكون مستغنيا عنها فى الوجود أيضا و لو لم يكن النفس جسمانيه التأثير لكانت عقلا محضا هذا خلف و إله العالم جل اسمه مقدس بالكليه عن الحاجة و الحدوث.

و أيضا النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعى و بينهما تركيب اتحادى- و كل ما يتركب منه و من غيره شىء فيبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و انفعاله عنه و المنفعل عن الشىء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمه تكمله و تحصله و الواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاضم عن أن يتممه شىء فثبت أن لا مناسب له تعالى مع أن النسبه أبعد أو صاف الشىء عن ذاته فهو برىء الذات عن الأشياء ذاتا و صفه و نسبه مع أنه لا يخلو عنه ذره من الذرات و لا يعزب عنه شىء فى الأرض و السماوات

---

١- لا يخفى أنه قدس سره وقع فيهما هرب فإن تلك النسبه هذه النسبه من جهه و ليست هى من جهات أخرى و قد صرح مرارا فى هذا الكتاب و لا سيما فى سفر النفس منه أنه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه و ليست آلاتها ذوات منفصله، س قد

## الفصل (١٢) فى أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها

هذا من الغوامض الإلهيه التى يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمه لكن البرهان (١) قائم على أن كل بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالى بسيط الحقيقه واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود. (٢).

١- ملخص البرهان أن كل هويه صح أن يسلب عنها شىء فهى متحصله من إيجاب و سلب و كل ما كان كذلك فهى مركبه من إيجاب هو ثبوت نفسها لها و سلب هو نفي غيرها عنها- ينتج أن كل هويه يسلب عنها شىء فهى مركبه و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقه فإنها لا يسلب عنها شىء و إن شئت فقل بسيط الحقيقه كل الأشياء و مما يجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعنى حمل الأشياء على بسيط الحقيقه ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زيد إنسان و زيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بكتلتا حيثى إيجابه و سلبه اللتين تركبت ذاته منهما و لو حمل شىء من الأشياء على بسيط الحقيقه بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا و قد فرض بسيط الحقيقه هذا خلف فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجوديه فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل كمال أو إنه مهيمن على كل كمال و من هذا الحمل حمل المشوب على الصرف و حمل المحدود على المطلق، ط مد ظله

٢- إشاره إلى أن قولنا بسيط الحقيقه كل الموجودات من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليه فهو كل الوجود لبساطته و إن كله الذى لا بعض له هو الوجود لا يشوبه ماهيه و لا عدم فالكاف فى قوله كما أن كله الوجود للتعليل كما فى قوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ثُمَّ إِنَّ مَفَادِ قَوْلِهِ بِسِطِ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ هُوَ الْكَثْرَةُ فِي الْوَحْدَةِ بِمَعْنَى أَنَّ مَرْتَبَةَ مِنَ الْوُجُودِ بِوَحْدَتِهَا وَ بَسَاطَتِهَا جَامِعَةٌ لِكُلِّ الْوُجُودَاتِ وَ يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا بِفَرْدِهَا مِنَ الْكَمَالِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى الْجَمِيعِ وَ لَيْسَ مَفَادُهُ الْوَحْدَةَ فِي الْكَثْرَةِ كَمَا يَتَوَهَّمُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ حَيْثُ إِذَا سَمِعُوا ذَلِكَ الْقَوْلَ طَلَعُوا وَ طَفِقُوا يَقْدَحُونَ فِيهِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْحَجْرُ وَ الْمَدْرُ وَ غَيْرَهُمَا كُلِّهَا وَاجِبِ الْوُجُودِ وَ وَقَعُوا فِي إِيهَامِ الْانْعِكَاسِ أَى كُلِّ الْأَشْيَاءِ بِسِطِ الْحَقِيقَةِ وَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ هَذَا فِي الْعِلْمِ الْحَضُورَى الْعِنَائَى الَّذِى هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ وَ أَمَا الْوَحْدَةُ فِي الْكَثْرَةِ فَهِيَ مَقَامُ فَيْضِهِ الْمَقْدَسِ الشَّامِلِ وَ رَحْمَتِهِ الَّتِى وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ فِي كُلِّ بِحَسَبِهِ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ مَسْأَلَةَ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ كَتَبَ الْعَرَفَاءُ مَشْحُونَةً بِهَا وَ أَنَّ الْكَثْرَةَ فِي الْوَحْدَةِ الَّتِى هِيَ مَفَادُ قَوْلِهِ إِنَّ الْبَسِيطَ كُلَّ الْوُجُودَاتِ مِنْ خَصَائِصِهِ بِاعْتِقَادِهِ وَ لَمْ يَسْبِقْهُ أَحَدٌ إِلَّا أَرَسْطَاطَالِيسَ بِقَوْلِ مَجْمَلِ بَلْ قَالَ فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْأَسْفَارِ إِنَّهُ لَمْ أَجِدْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِنْ لَهُ عِلْمٌ بِذَلِكَ وَ إِنَّ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ إِذْ قَدْ صَارَ مِنْ اصْطِلَاحَاتِ الْعَرَفَاءِ مَقَامَ شَهُودِ الْمَفْصَلِ فِي الْمَجْمَلِ وَ مَقَامَ شَهُودِ الْمَجْمَلِ فِي الْمَفْصَلِ إِلَّا أَنْ يَظُنَّ أَنَّ هَذَا الْفَيْضَ الْمَقْدَسَ وَ الْوُجُودَ الْمُنْبَسِطَ إِذَا لَوْحَظَ سَاقِطَ الْإِضَافَةِ مِنَ الْمَاهِيَاتِ وَ أَنَّ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ فِي ذَلِكَ الْوُجُودِ عَيْنٌ مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ فَهُوَ مِنْ مَقَامِ شَهُودِ الْمَفْصَلِ فِي الْمَجْمَلِ وَ إِذَا لَوْحَظَ ظَاهِرًا فِي الْمَظَاهِرِ وَ الْمَجَالِي فَهُوَ عَكْسُهُ وَ إِنِّى لَا- أَظُنُّ بِهِمْ ذَلِكَ غَايَتَهُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُمْ هَذَا مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ مُحْكَمَاتٌ غَيْرُ ذَلِكَ وَ لَعَلَّ ١١١ قَوْلُ الشَّيْخِ الْعَطَّارِ فِي مَنْطِقِ الطَّيْرِ- هُمْ زَجْمَلُهُ بِبِشْ هُمْ بِبِشْ مِنْ هُمْ جَمَلُهُ مِنْ هُمْ دِيدُهُ وَ خُوشِ مِنْ هُمْ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ. ١١١ وَ قَالَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ فِي التَّقْدِيسَاتِ وَ هُوَ كُلُّ الْوُجُودِ وَ كُلُّ الْوُجُودِ وَ كُلُّ الْبِهَاءِ وَ الْكَمَالِ وَ كُلُّ الْبِهَاءِ وَ الْكَمَالِ وَ مَا سِوَاهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لِمَعَاتِ نَوْرِهِ وَ رَشْحَاتِ وَجُودِهِ وَ زَلَالِ ذَاتِهِ وَ إِذْ كُلُّ هُوِيَةٍ مِنْ نَوْرِ هُوِيَتِهِ فَهُوَ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ- وَ لَا هُوَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا- هُوَ انْتَهَى. وَ لَعَلَّهُ يَعْتَقِدُ أَنَّ مَرَادَ السَّيِّدِ قَدَهُ مِنْ قَوْلِهِ هُوَ كُلُّ الْوُجُودِ أَنَّهُ مَنْشَأُ انْتِرَاعِ الْمَوْجُودِيَّةِ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ

سواء كانت موجوديه نفسه أو موجوديه غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق أهل التأله حتى أطلقوه عليه تعالى تسميه و حينئذ  
فأين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه المسأله و تفصيلها و سد ثغورها بأتم وجه حق المصنف قدس سره ككثير من نظائره، س  
قده

أما بيان الكبرى فهو أن الهويه البسيطة الإلهيه لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصله القوام من كون شىء و لا كون شىء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار(١)

١- إن قلت اللاكون نفى و سلب ليس شىء يحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الإثبات و السلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض- بل إن سألت الحق فلا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين أحدهما الوجود و الحقيه و الآخر هو العدم و البطلان إذ الوجود و الوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و أما لحاظ الماهيه فيرجع إلى اعتبار العدم و أيضا سبب هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر إلى ذهنك شيئه الوجود و لا تنحصر فيها الشيئه أ ما تسمع قولهم الشىء إما واجب الوجود و إما ممكن الوجود و إما ممتنع الوجود و شيئه الامتناع الشيئه العدميه بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم أ ما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبى و إحدى شيئته شيئه الماهيه و هى و إن لم يكن شيئه العدم لكن لم تكن شيئه الوجود أيضا و هى موضوع اللائين و البرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات و البحر الأجاج فحصر التركيب فى التركيب من شيئتي الوجود نظر أمى عامى فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثه نحو وجوده و ماهيته و فقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالته المترقيه و أما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهيه له ففى البسيط الحقيقى لا- تركيب و لو فى العقل و لو من الوجدان و الفقدان. إن قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات. قلت الصفات السلبيه للشىء بالنسبه إلى ذات المعروض عرضيات و أما بالنسبه إلى الذات التى هى مجموع الذات المعروضه و العارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبه إلى ذاته النوعيه عرضيات و أما بالنسبه إلى هويته داخلات و زيد مجموع الطبيعه النوعيه و العرضيات من صفاته الثبوتيه و السلبيه، س قد

العقل و تحليله من حيثين مختلفتين (١) و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شىء آخر كأن يكون ألفاً دون ب- فحيثه كونه ألفاً ليست بعينها حيثه ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و اللازم باطل لاستحاله كون الوجود و العدم أمراً واحداً فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية أو أنه لا فرس

١- و ليعلم أن الكلام إنما هو فى المصداق و الواقعيه الخارجيه لا- المفهوم الذهني و إن كان كلامه يوهم وقوع البحث فى المفهوم و بيان أن مرتبه الوجود الواجبي لا- قوام لها إلا بالحقيقه الصرفه الوجوديه بخلاف سائر المراتب دونها فإن ما به يتقوم مرتبتها الوجوديه ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات و الأعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن أن يقال فى سائر المراتب بأنها متحصله القوام من الوجود و العدم مع أن كل مصداق للموجوديه ليس إلا هي فإن هذا خلط بين الواقعيه المطلقه و المراتب المحدوده و لسيدنا الأستاذ دام مجده مسلوك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجة أعنى كونه تعالى واجداً لكمال كل ذى كمال- و لا- يسلب عنه شىء منها من جهه النظر إلى وجوب الوجود بالذات فإن لالزم كون الوجوب بالذات أن يمتنع ارتفاع الوجود على أى تقدير فلا يكون محدوداً و إلا ارتفع عما وراء الحد- فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود و لا يسلب عن وجود، اميد

فحيثيه أنه ليس بفرس لا- يخلو إما أن يكون عين حيثيه كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أن متى عقلنا ماهيه الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود(١) و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لا- بقوه و إمكان لشيء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاه أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت في ذهنك صورته و صورته ذلك المحمول السلبي مواطاه أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا(٢) سواء كانت المغايره بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجى من ماده

١- هذه العبارة وقعت فى أواخر مبحث العله و المعلول من السفر الأول هكذا و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإننا كثيرا ما نتعقل إلى آخره و لعله عذر لجواز تعقل السلب و لكن ما وقع هاهنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى أن يقال السالبه لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثيه حتى يردد فيها بأنها عين حيثيه الإيجاب أو غيرها فحاصل الجواب أن هذا السلب سلب من الموضوع الموجود و السالبه عند وجود الموضوع تساوق المعدوله و الموجبه السالبه المحمول على التحقيق و لذلك خص الكلام بالإيجاب فى قوله فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول و قبل هذا القول و بعده ردد بين السلب و العدول أو إيجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت فى التأديه، س قد هـ

٢- هذا واضح و لكن وقع فى ذلك الموضوع من الأسفار و فى الشواهد بدل هذا فما به الشىء هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو و لزوم هذا غير واضح إذ الكلام فى أن الإنسان مثلا ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان ١١٣ لكنه قدس سره بين ذلك فى كتابه المسمى بأسرار الآيات- فإنه قال و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شىء آخر فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يضر حقيقه الشىء فى نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت أبعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينه طبيعه السلب فيكون الشىء غير نفسه و هو محال انتهى. و الحاصل أن وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو و كان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص و الحد و بالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب و هو فيما نحن فيه محال و إذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشىء غير نفسه لأن الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصه أو فرد واحد إذ المفروض أن وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصه مسلوبا عنه كان المصداق للنقص و العدم هو الشق الأول، س قد هـ

و صوره أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس و فصل أو ماهيه و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورته زيد في عقلك هي بعينها صورته ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحثا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورته زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شىء آخر إلا- أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهه و قوه بجهه أخرى و هذا التركيب بالحقيقه منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثه نقصانه غير حيثه وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقه يجب أن يكون تمام كل شىء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقه فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و أطف و لا يسلب عنه شىء إلا النقائص و الإمكانيات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شىء و تمام الشىء أحق بذلك الشىء من نفسه فهو أحق من كل حقيقه بأن يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقه بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلك و كن من الشاكرين فإن قلت أليس للواجب تعالى صفات سلبيه ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب و وجود و سلب النقصان كمال وجود و يعلم أن هذه الماهيات الممكنه ليس لشىء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعى بالمطلق ما لا يكون (١) معه قيد عدمى- و بالمقيد ما يقابله.

١- هذا كالتعريف الذى سينقله من العرفاء و قصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى أن يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا- يصدق عليه ماهيته فليجز أن يقال إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها بأن الماهيه هي المحدوده بالحد الجامع المانع و هذان الجمع و المنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها و ضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهيه وجود آخر لم يصدق تلك الماهيه عليه، س قد



و توضيح ذلك أنك إذا حددت نوعا محصلا كماهيه الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليك أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولك الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شىء و لم يبق شىء من معاني ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذكر فى هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط فى ماهيه الإنسان و حده- أن لا يكون شىء آخر غير ما ذكر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن فى الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهيه مع هذه المعانى المذكوره فى ماهيه الإنسان معانى أخرى كالفرسية و الفلكيه و غير ذلك لم يكن ذلك النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا (١) نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافيه كالحيوان مثلا أو الجسم النامى مثلا و إن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافى و معناه و لهذا إذا أضيف إلى الجسم النامى الحساس يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى و كذا يحمل على الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجوديه و تحصلت كما تمت ماهيته الحديه فإذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامى و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوه حافظه للتركيب و كلامنا فى الوجود الناقص إذا تم لا فى المعانى المطلقه إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شىء آخر فرض

---

١- أى قولنا إنك إذا حددت نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذى هو ماهيه ناقصه و لا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام و النقص فى ماهيه الجنس إنما هو بحسب التحصل لفناء تحصله فى تحصالات فصوله المقسمه، س قد

أنه أتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطالحوا في إطلاق الوجود المطلق - و الوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عباره عما لا يكون محصورا في أمر معين محدودا بحد خاص و الوجود المقيد بخلافه كالإنسان و الفلك و النفس و العقل و ذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط و ذلك (٢) لأنه فاعل كل وجود مقيد و كماله و مبدأ كل فضيله أولى بتلك الفضيله من ذى المبدأ (٣) فمبدأ كل الأشياء و فياضها يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع و أعلى فكما أن السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفه السواديه - التي مراتبها دون مرتبه ذلك الشديد على وجه أبسط و كذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقه مقاديرتها لا من حيث تعيناتها العدميه من النهايات و الأطراف فالخط الواحد الذى هو عشره أذرع مثلا يشمل الذراع من الخط و الذراعين منه و تسعه أذرع منه على وجه الجمعيه الاتصاليه و إن لم يشتمل على

١- إذ ما اشتهر بينهم تخصيص المطلق و المقيد بالمفاهيم الذهنيه مطلقا و أما فى عرف العرفاء فكاد أن يكون موضوعا بالوضع التخصيصى أو التخصصى للأمر العينى و ذلك مثل الكليه بمعنى السعه و الإحاطه كما فى عرف الحكماء الإشراقين بل الهويين و اللابشرط و غيره المستعمل فى الوجود الحقيقى فقول العرفاء إنه الوجود المطلق مثل قول الحكماء الوجود البسيط كل الوجودات، س قد

٢- بنى بيانه على عليه المطلق للمقيد و العله واجده لكمال معلوله كما يقال معطى الشىء لا يكون فاقد له و هو و إن كان بيانا تاما فى نفسه لكن الذى أشرنا إليه فى التعليق السابق أشرف مسلكا و أعم نفعا و يتبين به كونه واحدا بالوحده الحقه و مسائل شريفه أخرى، ط مد ظله

٣- إشاره إلى سببك آخر بتغيير المدعى و الدليل أما المدعى فلأننا لا نجعل العنوان هاهنا - البسيط كل الوجودات بل نجعل أن مبدأ الوجودات فاعل و غايه كل الوجودات و هاهنا أيضا من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليه و أما الدليل فهو هاهنا أن معطى الخير و الكمال لا يكون فاقد له و أن غايه الشىء كماله و كمال الشىء هو الشىء مع أمر زائد إذ لو كانت غايه الشىء و كماله فاقد له لم يكن وصول الشىء إليها من قبيل الاستكمالات بل من قبيل التكونات و التفاسدات، س قد

أطرافها العدميه التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي و تلك الأطراف العدميه ليست داخله في الحقيقه الخطيه التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطأ(١) من هذه الخطوط المحدوده- و إنما هي داخله في ماهيه هذه المحدودات الناقصه لا من جهه حقيقتها الخطيه- بل من جهه ما لحقتها من النقائص و القصورات و كذا الحال في السواد الشديد- و اشتماله على السوادات التي هي دونه و في الحراره الشديده و اشتمالها على الحرارات الضعيفه فهكذا حال أصل الوجود و قياس إحاطه الوجود الجمعي الواجبي الذي لا أتم منه بالوجودات المقيده المحدوده بحدود يدخل فيها أعدام و نقائص خارجه عن حقيقه الوجود المطلق داخله في الوجود المقيد و إليه الإشاره في الكتاب الإلهي- أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَ الرِّتْقَ إِشَارَهُ إِلَى وَحْدِهِ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الْوَاحِدِ الْبَسِيطِ وَ الْفَتْقَ تَفْصِيلُهَا سَمَاءً وَ أَرْضًا وَ عَقْلًا وَ نَفْسًا وَ فَلَكَ وَ مَلَكًا وَ قَوْلُهُ تَعَالَى(٢) وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ وَ هَلِ الْمَاءُ الْحَقِيقِيُّ إِلَّا رَحْمَتُهُ الَّتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ- و فيض جوده المار على كل موجود و كما أن الوجود حقيقه واحده ساريه في جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقه التي هي العلم و القدره و الإراده و الحياه ساريه في الكل سريان الوجود(٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حيه عالمه ناطقه بالتسييح شاهده لوجود ربها عارفه بخالقها و مبدعها كما مر تحقيقه في أوائل السفر الأول و إليه

١- إذ لم يفته شىء من سنخ الخط بل فاتته القوابل و النقاط مثلا و هي مباينه بالنوع له- أما القوابل فلكونها جواهر و الخط عرض و أما النقطه فلكونها حدا مشتركا بين الخطوط- و الحدود المشتركه مباينه بالنوع لذوى الحدود كما ثبت في محله، س قد

٢- هذا في الوحده في الكثره أظهر منه في عكسه و كلمه حيه صفه موضحة لا مخصصه- إشاره إلى أن كل شىء له حياه و شعور، س قد

٣- أى سرايه لا تتصف بصفات المسرى فيه بل تفنيه و بهذا المعنى أطلق السير أيضا في قوله- جمالك في كل الحقائق سائر و ليس له إلا جلالك سائر أى الافرط نور جمالك، س قد

الإشارة بقوله (١) وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ لَأَنَّ هَذَا الْفَقْهَ وَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ لَا يُمْكِنُ حَصُولُهُ إِلَّا لِلْمَجْرَدِينَ عَنِ غَوَاشِيِ الْجَسْمِيَّةِ وَ الْوَضْعِ وَ الْمَكَانِ

## الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والإطلاق وفيه فصول

### الفصل (١) في الإشارة إلى أقسام الصفات

الصفه إما إيجابيه ثبوتيه و إما سلبيه تقديسيه- و قد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ فَصْفَهُ الْجَلَالُ مَا جَلَّتْ ذَاتُهُ عَنِ مِثَالِهِ الْغَيْرِ وَ صَفَهُ الْإِكْرَامُ مَا تَكْرَمَتْ ذَاتُهُ بِهَا وَ تَجَمَّلَتْ- وَ الْأُولَى سَلُوبٌ عَنِ النَّقَائِصِ وَ الْأَعْدَامِ وَ جَمِيعُهَا يَرْجِعُ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِمْكَانِ عَنْهُ تَعَالَى وَ الثَّانِيهِ تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقِيهِ كَالْعِلْمِ (٢) وَ الْحَيَاةِ وَ إِضَافِيهِ كَالْخَالْقِيهِ

١- أى يسبح بتسبيحه و يحمد بحمده أى كلها كاشفه لأسمائه و صفاته و شارحه لجماله و جلاله و الحمد أيضا إظهار كمال المحمود و كل وجود خير و حسن و جمال و جلال و لما كان كل وجود و خير منسوباً أولاً إلى الله تعالى و ثانياً إلى تعينه و ماهيته كما قال ع: ما رأيت شيئاً إلا- و رأيت الله قبله لأن نسبته إلى الفاعل بالوجود و إلى القابل بالإمكان كانت وجودات العالم بشرائها ألسنه ناطقه بأن له الحمد و له الملك لا بمحض دلالة الأثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون و لما لم يكن الأثر شيئاً على حياله بل ما هو فيه بما هو وجود لم هو و بهويه الهو المطلق هويه كل هو و كان قد ينقضى فى نظر السالك دول المظاهر للأسماء و يظهر دوله الأسماء و تبدل الأرض غير الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار- كان الحمد و التسبيح المبنيان للفاعل أيضا به تعالى أنت كما أثبت على نفسك و لذا جمع تعالى بين التسبيحين أو الحمدتين أعنى التسبيح و حمد الأشياء فى قوله يسبح و التسبيح- و حمد نفسه فى قوله بحمده و قوله قدس سره و هو العلم بالعلم إشاره إلى قراءه يفقهون بياء الغيبه لا بقاء الخطاب، س قدّه

٢- التمثيل بمثالين إشاره إلى انقسام الحقيقه إلى الحقيقه المحضه و الحقيقه ذات الإضافه فإن الصفه مطلقاً سواء كانت فى الواجب تعالى أو فى الممكن أربعه أقسام لأن الصفه إما سلبيه و إما ثبوتيه و يندرج فى السلبيه ما ليس فى لفظه حرف سلب كالعمى و الأميه الموضوعين لعدم البصر و عدم الكتابه و التعلم للعلم و فى الحق الأول كالقدوسيه و الثبوتيه إما إضافيه و هى ما كانت محض النسبه كالعالميه و القادريه و إما حقيقه و هى إما حقيقه محضه إن لم تكن نسبه و لا ملزومه للنسبه كالحياه و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته و إما حقيقه ذات إضافه إن لم تكن نسبه و لكن تكون ملزومه للنسبه كالعلم بالغير و القدره عليه فعلم زيد بالشمس مثلاً صورته فى ذهنه و ليست إضافه بل كيفيه و لكن تلزمها النسبه إلى الشمس الخارجيه و تلك النسبه هى العالميه. إذا عرفت هذا فنقول الصفات السلبيه ليست عين ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف عدماً إن قلت هى محذور فى كون مصداقها عين الذات فإن الثبوتيه الحقيقه أيضا مصداقها عين الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له و ظاهر أن الموجود لا- يكون مصداقاً و فرداً ذاتياً للسلب و العدم نعم يصلح لأن يكون منتزعا منه و فرداً عرضياً لهما بخلاف المفهوم الثبوتى فإن الموجود فرد ذاتى له و الكلى الطبيعى و ما يجرى مجراه موجود عين فردته الذاتى إن قلت سلوب البارى تعالى عندكم من باب سلب السلب فيكون إثباتاً قلت السلب مطلقاً أينما تحقق و أى شىء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شىء و

كونه إثباتا و ثبوتا إنما هو شأن فردة العرضى لا بما هو طبيعه سلب و عدم و الصفات الإضافيه أيضا أعنى المضافات الحقيقيه لا المشهوريه زائده على ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف نسبه محضه و السؤال و الجواب جاريان هنا أيضا إن قلت السلب و الإضافه كيف يكونان صفتين لشيء و هما نفي محض و اعتبارى قلت العقل لا يعتبر فى صفه الشيء كونها أمرا عينيا بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف نفس الأمر فإن الكليه صفه للإنسان و الفرس و غيرهما و هى من المعقولات الثانيه و لذا كان العرضى إما محمولا- بالضميمه و إما خارجا محمولا مطلقا و كلاهما صفه الشيء فالتى من صفات الواجب تعالى عين ذاته هى الصفات الثبوتيه الحقيقيه بكتلتا شعبيتها، س قد

و الرأزقته و التقدفم و العلهه و جمفع الحققفةات ترجع إلى وحب الوجود- أعنى الوجود المتأكد و جمفع الإضاففةات ترجع إلى إضاففه واحده(١) هف إضاففه

١- أى نفس مفهوفها الإضاففى المندرج تحته جمفع إضاففاته تعالى ففإن للوجود الحق قفومفه حقه حققفه بالنسبه إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمه الواسعه و للوجود المطلق قفومفه حققفه ظلفه بالنسبه إلى الوجودات المقفده و هنا قفومفه إضاففه منطوفه ففها المفاهفم الإضاففه التى حكفموا بزفادتها على الذات. إن قلت هل فمكن أن فكون معنى كلامه قده أن حقائق الصفات الإضاففه و ما فنتزع هف عنها ترجع إلى إضاففه إشراقفه هف القفومفه الحققفه الظلفه التى ذكرتفمها بمعنى أنها شئونها و فنونها و انطواؤها ففها فكون كانطواء الأسماء و الصفات التى فى مرتبه الواحدفه فى الأحفده و كل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعفن من التعفنات الكمالفه كما هو طرفقه العرفاء. قلت لا فناسب هذا المعنى قوله قدس سره ففما بعد بأسطر المتأخره عنه و عما أضعف بها إليه لأن القفومفه الحققفه و لو كانت تلك الإضاففه الإشراقفه لفست متأخره عما أضعف إليه- كفف و هف من صقع أول الأوائل مقدمه على الكل بتقدمه بل هف كالمعنى الحرففى لا فمكن الحكم عليها بالعفنفه أو الزفاده ثم إن القفومفه التى من الإضاففات من التقفوم الوجودى و لو جعلت مبالغه القفام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضاففات كما لا فخفى، س قده

القيوميه (١) هكذا حقق المقام و إلا فيؤدى إلى انثلام الوحده و تطرق الكثره إلى ذاته الأحديه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بيان تفصيلي واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدره و الإراده و غيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته فهي و إن تغايرت مفهوماتها- لكنها في حقه تعالى موجوده بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحده من صفاته إذا حققت- تكون الصفه الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحده فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذا في سائر صفاته.

و قال أبو طالب المكي مشيته تعالى قدرته و ما يدركه بصفه يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك و سيأتى زياده توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزله بعض الأقدام و كما أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده لا تزيد على ذاته تعالى و إن تغايرت مفهوماتها و إلا- لكانت ألفاظها مترادفه فكذا صفاته الإضافيه و إن كانت زائده على ذاته متغايره بحسب المفهوم لكن كلها إضافه واحده متأخره عن الذات- و لا- يخل بوحدانيتها كونها زائده عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافيه المتأخره عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحديه أى يكون ذاته تعالى في

---

١- و هي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثه وجوديه فإن الخلق و الرزق و الحياه و البدء و العود و العزه و الهدايه إلى غير ذلك حيثيات وجوديه في موضوعاتها من الوجودات الإمكانيه و هي جميعا قائمه به تعالى مفاضه من عنده، ط مد ظله

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدره و الحياه من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقه أو اعتبارا و حيثه لأن حيثه الذات بعينه حيثه هذه الصفات- كما قال أبو نصر الفارابي وجود كله و جوب كله علم كله قدره كله حياه كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر منه قدره ليلزم التركيب في ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدره ليلزم التكثر في صفاته الحقيقيه فكذا صفاته الإضافيه لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائده على ذاته فمبدئيه بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا في العفو و المغفره و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثر حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مبادئها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه و مما يجب أن نعلمه و نحققه أنه لا- يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفه توجب أخلاف حيثيات فيه بل له إضافه واحده هي المبدئيه تصحح جميع الإضافات كالرازقيه و المصوريه و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان- فإنه يدخل تحته سلب الجسميه و العرضيه و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديه- عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه عنه و إن كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه و هو كلام في غايه الجوده إلا- أن في قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر محل بحث(١) كما مرت الإشاره إليه من أن سلوب الوجودات(٢) بما هي وجودات

- 
- ١- اعتراض على إطلاق قوله و إن كانت السلوب لا- تتكثر إلى آخره و إلا- فالسلوب التي عدها سلوب الأعدام لا- سلوب الوجودات و هي لا تتكثر و لا تكثر، ط مد ظله
  - ٢- أقول عباره الشيخ لا- تأبى عن ذلك لأنه من باب رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى و أن ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النقص و لو سلم أنه من باب السلب الكلى فالمراد أن لا شىء من السلب الكلى فالمراد أن لا شىء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم و إن كان تكثر ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثر و لو في سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره و الجواب عن هذا أنه من باب الاستلزام، س قده



مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه و الذى من السلوب لا يوجب تكثر الحيشه فى الموصوف به هو سلب السلب كسلب الإمكان عن واجب الوجود و يندرج تحته سلب الجوهرية و العرضية و الجسميه و الكيفيه و الكمييه و غيرها و أما سلب الوجود الأكمل عن الموجود الأناقص كسلب مرتبه العقل عن النفس مثلا- و سلب مرتبه الواجب عن العقل فذلك لا- محاله يوجب تكثرا و كذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجه- كسلب الفرسية عن البقر.

قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجماديه عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه إن غرضه من ذلك أن السلوب قد يحتاج إلى حيثيات ذاتيه مختلفه كسلب الجماديه عن الإنسان فإنه من حيث كونه ناميا و سلب الشجرية عنه فإنه من حيث كونه حساسا متحركا بالإراداه و سلب الفرسية عنه فإنه من حيث كونه ناطقا و تلك حيثيات ذاتيه متعدده و لا كذلك الحال فى واجب الوجود فإن جميع السلوب مستنده إلى ذاته الأحديه مره واحده لأن ذاته مقتضيه لسلب الإمكان- المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى.

أقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فإن حيثيه الناطقيه فى الإنسان تكفى لأن تكون مصححه لسلب الجماديه و الشجرية و الفرسية كما أن العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبه من غير حاجه إلى حيثيات ذاتيه مختلفه فيه فعلم أن القاعده الكليه فى تصحيح سلوب النقائص عن شىء هو كماله الوجودى و فى تصحيح سلوب الكمالات عن شىء هو نقصاناته و جهاته العدميه فكلما يسلب عنه شىء وجودى بما هو وجودى فهو لا محاله مركب خارجى أو ذهنى كالإنسان يسلب عنه الملكيه و العقل يسلب عنه الواجبيه فهو لا- محاله مركب الذات من هاتين الحثيتين إحداهما وجوديه و الأخرى عدميه و أما الإنسان إذا سلب عنه الجماديه و الشجرية و غير ذلك فلا يحتاج فى ذلك إلى حيثيه أخرى غير حيثيه ذاته النفسية النطقية فعليك بالتثبت فى هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله و لا يزعجك عما ذكرنا سابقا أن البسيط الذات هو كل الموجودات

## الفصل (٢) فى قسمه أخرى رباعيه للصفات الثبوتيه حتى يعلم أن أيتها لأتفه للذات الواجبيه

### الصفات إما محسوسه و إما معقوله

و كل منهما إما عين الموصوف أو غيره فهذه أربعه الأول كالمتمصل للجسم (١) و الثانى كالأسود له و الثالث كالعالم للعقل (٢) و الرابع كالعالم للإنسان البشرى فنقول صفات البارى ء ليست من قبيل المحسوسات- إذ هو أجل من أن يناله حس فما أضل الجسمه و المشبهه و لا- من قبيل الصفات الزائده- لانه كانت كما يقوله الأشاعره أو مفارقه كما يقوله الكراميه تعالى عن أوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون عاريه فى مرتبه ذاته بذاته عما هو صفه الكمال كالعلم و القدره و الحياه و غيرها فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله و تمامه و يؤدى إلى الدور المستحيل (٣) فيلزم أن (٤)

١- أى للصوره الجسميه حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لأنها الجسم فى بادية النظر- و أما المتمصل للجسم المركب فمعلوم أنه جزء لا عين، س قد

٢- على ما ذهب إليه تبعاً للشيخ الإشراقى من أن العقول وجودات محضه لا- ماهيه لها- أو المراد كالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زياده العلم على ماهيه العقل إذ الماهيه من حيث هى لأى شى ء كانت ليست إلا هى لا عالمه و لا جاهله، س قد

٣- إن قلت جهه التوقف متخالفه لأن الصفات متوقفه فى وجودها على الذات و الذات متوقفه فى كمالها على الصفات و هل هذا إلا- كتوقف كل من العرض و الموضوع على الآخر بوجه غير دائر- لأن توقف العرض فى وجوده و توقف الموضوع فى تشخصه قلت كونه تعالى فاعلا ذا حياه و شعور و قدره مفروغ عنه فصدور الحياه و العلم و القدره و الإراده و غيرها موقوف على هذه- إن قلت هذا تقدم الشى ء على نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحياه- و الإراده مثلا و توقف صدورهما على العلم و قس عليه ثم إنه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل- إذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها و يكتفى بنفس المعروض و هو واضح، س قد

٤- لكون ذاته معطيه و مستطيعه و لأن الذات أكمل من الصفات لكونها عله للصفات و الصفات أكمل من الذات لكونها كمالا و حليه للذات فالذات أكمل من الذات بقياس المساواه فإن قلت لا عليه و لا تأثير بينهما على طريقه المصنف قدس سره كما سيأتى قلت نعبر بالأصل و التبع أو نحوهما، س قد

يكون ذاته أكمل من ذاته و على قاعده الإشراق يلزم أن يكون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته و الكل مستحيل و لأن الفطره حاكمه بأن ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف و أكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته- و على الجملة ليس فى ذاته لكونه مبدأ سلسله الخيرات الوجوديه و الإضافات النوريه شىء بالقوه أصلا و لا فى ذاته جهه إمكانيه بل كله وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فعل بلا قوه و وجوب بلا إمكان و خير بلا شر لأنه غير متناهى الشده الوجوديه- أبى ذاته عن القصور و الانفعال فصفاته الجماليه كلها عين ذاته أى وجودها بعينه وجود الواجب فهى كلها واجبه الوجود من غير لزوم تعدد الواجب و إليه الإشاره بقول الشيخ أبى نصر الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات- و فى العلم علم بالذات و فى القدره قدره بالذات و فى الإراده إرادته بالذات حتى تكون(١) هذه الأمور فى غيره لا بالذات أقول و هكذا فى كل صفه كماله(٢) للموجود بما هو موجود.

### تنوير عرشى

و هذا يرشدك إلى أن حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط جمعى و إلى أنه قد يكون لحقيقه واحده أنحاء من الوجود بعضها مادى و بعضها مجرد بعضها ممكن و بعضها واجب كأصل الوجود فإنه حقيقه واحده بعضها جوهر

١- حاصل كلام المعلم أنه كما يقول الإلهيون فى دليل إثبات الواجب تعالى إن الوجود إن كان واجبا فهو و إلا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعمم هذا البيان فى توابع الوجود- فنقول العلم إن كان واجبا فهو و إن كان متعلقا بالغير فذلك الغير أيضا علم لأن معطى الكمال لا يكون فاقد له ثم ننقل الكلام إلى ذلك العلم و هكذا حتى يصل إلى علم قائم بذاته و كذا فى القدره و الإراده و غيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم و تقدر، س قد

٢- المراد بالصفه الكماله ما لا- يرجع إلى عدم أو عدمى كالماهيه و الموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود و الصفه المنتزعه من الوجود كذلك يجب أن تكون عينه غير زائده عليه و إن خالفته مفهومها و لو لم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطله لأصالة الوجود و بطلان غيره و قد فرضت صفه كماله هذا خلف و إذ كان الواجب تعالى وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفه المذكوره فكانت عينه و الصفات الواجبيه أيا ما كانت هى الصفات المنتزعه عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته و تثبت لغيره به فافهم ذلك، ط مد ظله

و بعضها عرض منها واجب و منها ممكن و ذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها- بحسب المعنى و المفهوم بين الواجب و الممكن و هى فى الواجب عين ذاته فتكون واجبه لأن وجوده عين العلم و القدره و الإراده و غيرها و العلم فى علم العقل بذاته عقل- و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفيه نفسانيه غير القدره و الإراده اللتين هما أيضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان و مغايرتان للعلم فهى هاهنا مختلفه فى الوجود لكل منها أثر خاص و هى كلها هناك شىء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناك بعينه أثر القدره و الإراده و الحياه فكما أن المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره و مراده و حى بحياته و مجعوله بجعله بالذات- من غير اختلاف جهات إلا- بحسب الأسماء و مفهوماتها هكذا يجب أن يحقق الأمر فى عينيه الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتباريه الوجود- فجعلوا معنى عينيه الصفات فى البارى تعالى أن مفهوماتها مفهوم واحد و أنه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره و هذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود و درجاته المتفاوته (١) و نزيدك إيضاحا لهذا المرام

### الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب أن يكون نفس ذاته

١- فى قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينيه كل من الصفات مع الأخرى و مع الذات بحسب المفهوم و الحمل بينها أوليا لعدم أصاله الوجود عندهم و أما فى قولهم بالنيابه و أنه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود و إن حقيقه كل صفه هى الوجود فتكون مقوله بالتشكيك كالوجود و تكون مثلا الصوره القائمه من المعلوم بالنفس صفه و علم النفس و العقل و الواجب تعالى بذواتهم أيضا صفه فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود و توابعه مع وحدتها و بساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفه و علما بالحقيقه و لم يتفوهوا بالنيابه و يمكن جعل إضافه السر إلى الوجود بيانيه حتى تكون إشاره إلى قولهم الأول و يكون قوله و درجاته المتفاوته إشاره إلى قولهم الثانى، س قد

الفصل (٣) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب (١) أن يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء (٢) فيفتقر إلى ما يقوم به فكلمة قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به و كلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا فى نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب أو للممكن ممكنة فى أنفسها- و كيف يكون الصفة و صاحبها واجبى الوجود و قد تبين نفي تعدد الواجب فى الوجود- و أما أنه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقرره فى ذاته لأنه لو تقرر فى ذاته صفة ممكنة ففاعلها و مرجحها لا- بد أن يكون ذاته إذ لا- واجب سواه و لا- ينفعل أيضا عن مجعولاته و هو بين (٣) و حيثئذ يلزم أن يكون الذات الأحديه فاعله و منفعله و هو محال لأن كل ذات فعلت و قبلت فيكون فعلها بجهه و قبولها بأخرى لوجوه- الأول أن الفعل للفاعل قد يكون (٤) فى غيره و القبول للقابل لا- يكون فى غيره فجهه الفعل غير جهه القبول و قد ثبت بساطته تعالى.

الثانى أنهما لو كانتا جهه واحده لكان كلما فعل بنفسه (٥) قبل و كلما قبل بنفسه فعل و الوجود يكذبه.

١- ما أقاموه من الدليل عليه أنما ينتج على تقدير تمامه أن ليس له صفة هى غير ذاته و هذا غير كون صفاته عين ذاته و لعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال، ط مد ظله

٢- أى صفة مغايره لشيء أو صفة لشيء غير و لو لا تقدير الغيريه لكان قوله فيفتقر إلى ما يقوم به فى محل المنع و هو ظاهر، ط مد ظله

٣- لأن شر الحاجات هو الحاجه إلى المعلول و أيضا المعلول ينفعل عن الذات باعتبار الصفة كالعلم و المشيه و القدره و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور، س قده

٤- كلمه قد للتحقيق كما فى قوله تعالى قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ أو لما كان فى الإيجاب الجزئى كفايه فى إثبات المطلوب مع أنه لو أورد الكليه لكان مصادره و دلالة المفاهيم ضعيفه أورد سور الجزئيه التى هى نقيض للكليه الأخرى و هذا أولى فلا يراد أنه يفهم منه أن فعل الفاعل قد يكون فى نفسه و هو التزام لمطلوب الخصم، س قده

٥- كلمه بنفسه فى الموضوعين متعلقه بفعل الذى يليها و إلا- فهى خاليه عن الفائده- لأن ما فعل بأمر زائد على ذاته أيضا قبل بذلك الأمر الزائد و بالعكس لأن المفروض أن الفعل و القبول جهه واحده و قوله و الوجود يكذبه لأن الهيولى الأولى قابله لا غير و الصوره النوعيه فاعله لا غير. إن قلت الصوره النوعيه أو العقل لا محاله لهما عوارض و صفات يقبلانها فهما فعلا و قبلا لا أنهما فعلا- لا- غير. قلت ليس المراد لزوم التساوى بحسب التحقيق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوى بحسب الصدق بالنسبه إلى الأمر الواحد الذى فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد و الوجود يكذبه لأن الواجب تعالى لا يقبل مجعولاته الماديه مثلا- و العقل و الصوره لا يقبلان معاليلهما فالأولى أن يقرأ الفعلان بالبناء للمفعول و كلمه بنفسه حيثئذ أيضا ألصق بما بعدها، س قده

الثالث أن الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول و يجعله واجب الحصول و يوجد و أن توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل و القابل لا يقتضى المعلول و لا يجعله واجب الحصول و ليس له إلا الصحة و التهيؤ و الاستحقاق لوجود المقبول- فنسبه الفاعل إلى مفعوله بالوجوب و نسبه القابل إلى مقبولة بالإمكان و الوجوب مبطل للقوه و لا يبطل الشىء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت أن الواجب تعالى لو اتصف بصفه متقرره فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته و هاتان الحيتان إما أن تكونا لازمتين له أو مقومتين له أو الواحده منهما مقومه و الأخرى زائده(١) و على التقادير يلزم تركيب الذات فى الواحد الحقيقى أما على الشقين الأخيرين فواضح.

و أما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول إنهما لا يصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضا فإما أن يتسلسل الأمر لا إلى نهايه أو ينتهى إلى جهتين مقومتين

---

١- لا يخفى أن هاهنا احتمالا آخر و هو أن تكون إحداهما عينا للذات و الأخرى لازمه لها و استلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه إذ كل الشقوق مستلزمه للمحاذير لكن يمكن أن يقال هذا الشق كان بطلانه أوضح إذ نقل الكلام إلى صدور الجبهه اللازمه فأما أن تستند إلى الجبهه العينيه أعنى الذات فهو باطل لتعاند الفعل و القبول فلا يستند جهتهما إلى ذات بسيطه و إحدى الجهتين إلى الأخرى و إن كانت جبهه قبول الصفات هى الجبهه اللازمه- و جبهه صدورها الذات البسيطه كجبهه صدور الجبهه اللازمه لزم صدور الكثير عن الواحد- و إما أن تستند إلى جبهه أخرى لازمه و هلم جرا فيلزم التسلسل و إما أن ينتهى إلى جبهه مقومه- فيلزم التركيب فى الذات مع محذور آخر و هو الخلف إذ عاد ما فرضناه عينا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحثيه،  
س قد

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكره في عينيه صفاته تعالى الحقيقيه و فيه بحث من وجوه الأول أنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف و البرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى فلقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته (٢) و لوازم الذات لا تستدعى جعلاً مستقلاً بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً فإن كانت الذات مجعوله - كانت لوازمها مجعوله بذلك الجعل و إن كانت غير مجعوله كانت لوازمها غير مجعوله بالاجعل الثابت للذات و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبه الوجود بوجود الذات.

و الثانى أن الدليل منقوض بالصفات الإضافيه (٣) له تعالى كالمبدئيه و السببيه و غيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه بتلك الصفات

١- القبول بمعنى الانفعال التجددى هو أن يطرأ على الشىء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخلية المادة و القبول بمعنى مطلق الاتصاف هو أن يتصف شىء بشىء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار قابله للحراره بالمعنى الثانى و الماء قابله لها بالمعنى الأول و المادة الناريه لا مدخلية لها فى قبول الحراره فلو فرضت الصوره النوعيه الناريه مجردة عن المادة لكانت متصفه بالحراره أيضاً و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف و حيثيه اتصافها بلوازمها عين حيثيه مصدريتها و منشئتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعنايه، س قد

٢- هذا كلام آخر مع القوم و ليس نتيجة لما قبله إذ فيما قبل منع جهه القبول وراء جهه الفعل و هاهنا منع جهه الفعل أيضاً بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه الذات إلا أنه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبوله لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجددى و ذلك لكونها لوازم فلقائل أن يقول اللازم لا يستدعى جعلاً مستقلاً، س قد

٣- أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافيه و أنها انتزاعيه و لهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقص إذ من مقدمات الدليل أن كل ما هو صفه لشىء فيفتقر إلى ما يقوم به و هذا لا يجرى فى الإضافات إذ لا قيام للأمر الانتزاعى بشىء و ليس أمراً ينضم إلى الموصوف، س قد

أو عدم كونها زائده على الذات و كلا القولين باطل و يرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة مفسد- أحدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقيه له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فإن علمه تعالى بعينه قدره باعتبار و إرادته باعتبار و قدره بحسبها إمكان صدور الفعل(١) و الإرادة تقتضى وجوبه فعلمه تعالى من حيث إنه قدره يصح منه الصدور و اللاصدور و من حيث إنه إرادته يجب عنه الصدور فلو كان جهه هذا الإمكان غير جهه الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيات مختلفه مع أن حيثيه ذاته بعينها حيثيه جميع صفاته الحقيقيه الكماليه و كذا حيثيه كل صفه كماليه له هى بعينها حيثيه سائر الصفات الكماليه و سيأتى تحقيق هذا المقام.

و ثانيها المنع بأننا لا نسلم أن نسبه القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص- المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام و هو غير مناف للوجوب- و ربما يجاب عنه بأننا نعلم بديهه أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول- و يجوز أن لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثيه القابليه بل من حيثيه أخرى و لك أن تدفعه بمنع الكليه فإن ما ذكر غير جار فى اتصاف الماهيات بلوازمها إذ لا- يمكن أن يقال إن الأربعة يجوز أن يكون زوجا و يجوز أن لا يكون زوجا بل هى واجبه الزوجيه.

و ثالثها أن التنافى بين الوجوب و الإمكان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب وجود المعلول فى حد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول فى القابل فالإمكان

---

١- فيه أن هذا معنى قدره الحيوان و أما قدره الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب العلم و المشيه و قد حقق قدس سره فى كتبه ذلك و قد كذب المحقق الخفرى فى ادعائه التلازم بين معنى القدره أعنى صحه الصدور و الإمكان المذكور و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لعل هذا الاعتراض و نظائره مما قبله و بعده غير الأول من غيره نقلا بلا استناد إلى قائله- و لم يزيفه اتكالا- على ما حققه فى موضعه كما قال و سيأتى تحقيق هذا المقام و يرشدك إلى ما ذكرنا تصديره البحث الأول بقوله إنا نقول و تصديره تحقيقاته اللاحقه أعنى قوله لا يخفى عليك- أن هذا الكلام و إن دفع إلى آخره بقوله أقول إشعارا بأن ما وقع فى البين من مجادلات المتأخرين، س قد



إمكان وجود لغيره و الوجوب وجوب وجود لنفسه فلا- تنافى بينهما(١) و أيضا الفاعل يوجب وجود المعلول و القابل لا يسلب هذا الوجوب و الإيجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم.

و قد يجاب عن الأول(٢) بأن المعلول فى نفسه كما أنه لإمكانه محتاج إلى عله- و موجب فكذلك(٣) وجوده فى غيره أيضا لإمكانه محتاج إلى العله و الموجب و لا- شك أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده فى القابل أيضا هو الفاعل فكما أن الفاعل يوجب وجود الشئ فى نفسه فكذلك يوجب وجوده فى غيره و أيضا نحو وجود الشئ الواحد لا- يختلف فالذى نحو وجوده إنه صفة لغيره فوجوده فى نفسه عبارته عن وجوده لغيره أ لا- ترى أن وجود الإعراض فى أنفسها هى وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول فى نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

و عن الثانى بأن التنافى بين الإيجاب و اللإيجاب و الضروره و اللاضروره فى ذات واحد من جهه واحده بين لا يخفى على المتأمل فمنعه مستندا بأن الفاعل يوجب المعلول و القابل لا- يسلب هذا الوجوب مكابره فإن القابل و إن لم يسلب الإيجاب الناشئ من الفاعل لكنه متصف بسلب الإيجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن أن يكون شئ واحد قابلا و فاعلا من جهه واحده و لا يذهب عليك أن هذا ليس بحثا على السند

١- هذا بناؤه على أن مفهوم الوجود النفسى غير الوجود الرباطى فهذا طبيعه و ذاك طبيعه أخرى و أين إحداهما من الأخرى فموضوع الوجوب مغائر لموضوع الإمكان و ما سيأتى أن وجود الشئ فى نفسه فى الموجود الناعتى عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا و هويه- و التنافى من الأحكام الخارجيه، س قد

٢- قوله عن الأول أى عن قوله إذ الإيجاد إيجاب إلخ و قوله عن الثانى أى عن قوله و أيضا الفاعل يوجب إلخ، اد

٣- لما قال المانع رفع التنافى بسبب أن موضوع الوجوب و الإيجاب هو الوجود النفسى وحده للمعلول و موضوع الإمكان هو الوجود الرباطى له وحده أراد المجيب إثبات التنافى بكون كل منهما موضوعا لكليهما فإن الرباطى أيضا موضوع الوجوب الناشئ من الفاعل- لحاجته إلى الفاعل أيضا و النفسى أيضا موضوع الإمكان فإن الوجود النفسى للمقبول عين الوجود الرباطى،

الأخص (١) بل هو بيان للمقدمه الممنوعه على وجه يدفع عنها السند.

أقول لا يخفى عليك أن هذا الكلام وإن دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدى نفعا لأصل المقصود من عينيه الصفات له لأن الدليل المذكور- وإن أثبت تعدد جهتي الفعل و القبول بمعنى الإمكان و القوه الاستعداديه و أما جهتا الفعل و القبول بمعنى مطلق الموصوفيه بأمر زائد على ذات الموصوف فلم يقيم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثره و لأجل هذا قال الشيخ أبو على فى التعليقات- إن كانت الصفات عارضه لذاته تعالى فوجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا- له و لا- يصح أن يكون واجب الوجود قابلا- لشيء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و إما أن يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا- كما هو فاعل- اللهم إلا أن يكون الصفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موضوعه لتلك الصفات لأنها موجوده فيه بل لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن الأبيض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجبهه استمر هذا المعنى فيه و هو أن لا- كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم و فى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابله فاعله فإن البسيط عنه و فيه شىء واحد انتهى كلامه ملخصا.

فقد علم أن حيثيه القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنييه فى الذات و لا- فى الجهات الثابته للذات إلا إذا كان القبول بمعنى الانفعال و التأثر و ليس من شرط قيام شىء بشىء تأثره عنه بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فإن قيل لا نسلم وجود لازم للماهيه البسيطة بل الماهيات التى هى علل للوازمها أنما هى مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجبهه و قابليتها بجبهه أخرى فلا يلزم أن

١- أى الأخص فى التحقق من المنع حتى يقال إنه خارج عن دأب المناظره فإن إسناد المانع منعه تفضل فتخريب السند الأخص لا يرفع أصل المنع من البين و لعله كان مسندا بسند آخر فالواجب على المستدل إثبات نفس المقدمه الممنوعه فأثبتها على وجه يدفع عند السند بالتبعيه، س قد

يكون هناك شىء واحد قابلا و فاعلا بوجه واحد.

قلنا أولا إن فى كل مركب يتحقق أمر بسيط و لكل واحد من البسائط شىء من اللوازم و لا أقل من كونه واحدا أو ممكنا عاما أو مفهوما و ثانيا إن الحقيقه المركبه أيضا لها وحده مخصوصه حتى العشره فى عشريتها و الخمسه فى خمسيته و لها لازم- و اللازم الذى يلزمها من هذه الحثيه ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع و إلا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل له أيضا أحد أجزاءه فإن السطح وحده فى المثلث لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين و لا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع و كذا الموجب المقتضى- فكان الشىء الواحد باعتبار واحد قابلا و فاعلا و لذلك ترى الشيخ و أتراه تبعاً للمعلم الأول و المشائين لم يبالوا فى إثبات الصور العلميه الزائده على ذاته لذاته و لم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا و قابلا بهذا المعنى كما سيجىء ذكره و تحقيق الأمر فى ذلك.

ذكر و تحصيل قال بعض أعلام المتأخرين فى هذا المقام إيجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات و إمكان حصول المقبول فى القابل مقدم على قبوله- فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشىء و قابلا له- لكان قبل الفعل و القبول جهتان جهه بها يوجهه و يقتضيه و جهه بها يستحقه و يمكن حصوله فيه.

أقول العمده هنا إثبات تكثر الجهه لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل و القبول أو حين الفعل و القبول فإن الكلام فى تعدد جهه يحصل منها الإيجاب و جهه يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما كالكلام فى تعدد جهتى الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال و إلا فلا و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوى بوجه عديده أخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها و تركنا نقلها لأن شيئا منها لا يسمن و لا يغنى

## الفصل (٤) فى تحقيق القول بعينه الصفات الكماله للذات الأحديه

**فأقول الوجه عندى أن يستدل على هذا المطلب العظيم بوجه أخرى سديه**

**الأول أن هذه الصفات الكماله كالعلم و القدره**

الأول (١) أن هذه الصفات الكماله (٢) كالعلم و القدره و غيرهما لو كانت زائده على وجود ذاته لم يكن ذاته فى مرتبه وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكماله فيكون ذاته بنفس ذاته عاريه عن معانى هذه النعوت فلم يكن مثلا فى حد ذاته بذاته عالما بالأشياء قادرا على ما يشاء و التالى باطل لأن ذاته مبدأ كل الخيرات و الكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

١- أقول هذا الدليل مصادره لأن عدم كون الذات مصداقا للصفات الكماله فى مرتبه ذاته و عريها عنها بنفسها و نحو ذلك من التعبيرات عين مطلوب الخصم لأنه يقول ليست هى فى حد ذاته و إن لم تسلب أيضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته و من يقول بالزياده لا- يتحاشى عن الاعتراف بهذا التالى بل التالى عين المقدم كما لا يخفى فتوجيه كلامه أن ما هو المحذور اللازم الذى هو مراده قدس سره مطوى و هو أنه يلزم على هذه التقادير أن يكون الذات ماهيه و هو باطل فى الواقع بيان اللزوم أن الذات العاريه عن هذه الكمالات و عن مقابلاتها لا محاله ماهيه إذ الشئيه إما ماهيه أو وجود و الوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عينها كما حققه بقى أن يكون ماهيه فالقياس برهانى، س قد

٢- يتنى البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب تعالى كالعلم و القدره و الحياه و أنها صفات كماله و أن معطى الشىء لا يكون فاقد له و هى مقدمات ثلاث أولها مبينه فيما سيأتى و الثانيه بديهيه و الثالثه مبينه فى مباحث العلل و المعلول، ط مد ظله

٣- أقول قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضمنا إليه فيأضافه هذا صار محل المنع لأن الاستكمال بالصفات و الانفعال عنها أنما يلزم لو لم تكن هى لوازم ذاته و أما إذا كانت لوازم- و معلوم أن وجودها من نفس الملزوم و هو مصدرها و منشؤها فلم يستكمل بها لأنها دائما واجبه له بنفس ذاته و لم يستفدها من غيره و الأولى أن يقال لو كانت زائده على الذات كانت مرتبه الذات خاليه عنها و معلوم أنها خاليه عن مقابلاتها أيضا و إلا لكانت مرتبه الذات عين السلوب لهذه الكمالات و الخلو إن كان موضوعه الماهيه التعمليه كان إمكانا ذاتيا لكن لا ماهيه للواجب تعالى فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع و عين الأعيان و الخلو و الإمكان- الذى فى الموضوع الواقعى إمكان استعدادى و حامله ماده و الماده لا بد لها من صوره و المركب منهما جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ فى دليلهم و ليس مجرد الاتصاف فلا غبار عليه عندى، س قد

منفعلا من غيره و إنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل و الانفعال و هو محال فكذا المقدم و أما لوازم الماهيات فهي ليست أمورا كماله حتى يلزم من لزومها للماهيه- أن يستفيد الماهيه منها كمالا فيلزم الإفاده و الاستفاده الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحد بل هي أمور اعتباريه(١) من توابع الماهيه.

### الثاني أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته

الثاني أن تلك الصفات لو كانت زائده على ذاته(٢) يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهه أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف من ذاته- إذ لو كفت جهه ذاته في أن يكون موجبا لإفاضه العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما في أصل الوجود و كذا في سائر الصفات الكماله للوجود و التالي محال لأن جهه النقص و الخسه تخالف جهه الكمال و الشرف فكذا المقدم و لا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه و إلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه- و هذا أشد استحاله من الأول.

### الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهه العقل حاكمه بأن

ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الأولى بذاتها و تجمل الثانيه بصفاتهما و ما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته و إن كان ذلك الغير صفاته و واجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء و الشرف و الجمال لأن ذاته مبدأ سلسله الوجودات و واهب كل الخيرات و الكمالات و الواهب المفيض لا محاله أكرم و أمجد من الموهوب- المفاض عليه فلو لم يكن كماله و مجده و بهاؤه بنفس حقيقته المقدسه بل مع اللواحق

- ١- حتى عند القائلين بأصاله الماهيه و ذلك لأن الأصله عندهم أنما تكون للماهيه في ظرف التحقق الخارجى و إلا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهيه عندهم أيضا اعتباريه فكذلك لوازمها، أد
- ٢- ملخصه أنه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء إذ معطى الكمال ليس فاقد له و لا من ذات هي عين الصفات العليا لأنه الخلف فيلزم أن لا يفيض و استدعى جهه أشرف مما عليه نور الأنوار، س قده

لكان المجموع من الذات و اللواحق أشرف من الذات المجرده و المجموع معلول- فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علته و هو محال بين الاستحاله فأذن كل واحد من الوجود(١) و كمالات الوجود و كمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهى إلى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدره قائم بذاتها و إرادته قائمه بذاتها و حياه قائمه بذاتها و هكذا فى جميع صفاته الكماليه و يجب أن يكون جميعها واجبه الوجود و أن يكون جميعها أمرا واحدا لاستحاله تعدد الواجب كما بين سابقا.

**و قد وقع فى كلام مولانا و إمامنا مولى العارفين و إمام الموحدين ما يدل على نفي زياده الصفات لله تعالى**

**إشاره**

بأبلغ وجه و أكده حيث قال فى خطبه من خطبه المشهوره-

: أول الدين معرفته و كمال معرفته(٢) التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص له(٣) نفي الصفات

١- فرع فرعه على نتيجته البرهان و ليس هو نتيجته فإن محصل البرهان أنه لما كان الواجب مبدأ كل وجود و صفه كماليه كان من الضرورى أن يكون على غايه ما يتصور من المجد و البهاء فوجب أن يكون صفاته الكماليه عين ذاته إذ لو كان عاريا عنها فى ذاته لكان من الممكن أن يتصور ما هو أمجد منه و أبهى. و من المعلوم أنه أنما ينتج أن الواجب بنفس ذاته وجود و علم و قدره و حياه و كل صفه كماليه لا أن لكل صفه كماليه فردا قائما بذاته و أن كلا منها واجب و أن الجميع واحد. و من الممكن أن يجعل هذا الفرع برهانا مستقلا على عينه الذات للصفات فيرجع إلى نحو من قول الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات و فى العلم علم بالذات و فى القدره قدره بالذات و فى الإراده إرادته بالذات حتى تكون هذه الأمور فى غيره لا بالذات، ط مد ظله

٢- الكمال قد يطلق على الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالصور المنوعه- كما يقال النفس كمال أول و قد يطلق على الكمال الثانى الذى لا ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالعلم و الأول هو المراد هاهنا و لا سيما فيما عدا فقره الأخيره بدليل أنه ع حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له أنتج الجهل الذى هو عدم المعرفه و يمكن أن يكون المراد هو الثانى كما سيظهر من كلام المصنف قده بحمل الجهل على الإضافى، س قده

٣- و يمكن أن يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف قده و هو أن كمال الإخلاص هو الفناء فى الأحديه عن الواحدية إذ قد مر فى السفر الأول و غيره من طريقه العرفاء- أن الوجود المأخوذ مع الأسماء و الصفات هو المرتبه الواحدية عندهم و الوجود المأخوذ بشرط لا أعنى الهويه الغيبية التى لا اسم و لا رسم لها هو المرتبه الأحديه و الأولى مقام قاب قوسين و الثانيه مقام أو أدنى عندهم و لعل الشيخ الأجل عبد الله الأنصارى للإشاره إلى صعوبه هذا المقام قال- «ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد، س قده

عنه لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفة- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه

(١)

فقد حده و من حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

انتهى كلامه المقدس على نبينا و عليه و آله السلام و الإكرام.

و هذا الكلام الشريف مع و جازته متضمن لأكثر المسائل الإلهية ببراهينها- و لنشر إلى نبد من بيان أسرارها و أنموذج من كنوز أنواره.

## شرح

قوله ع: أول الدين معرفته

إشاره إلى أن معرفه الله تعالى و لو بوجه ابتداء الإيمان و اليقين فإن ما لم يتصور شىء لا يمكن التصديق بوجوده و لهذا قيل مطلب ما الشارحه مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب.

قوله ع: و كمال معرفته التصديق به

و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات و الوجودات- الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات فقد عرف أن لا- بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا- و اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقه الوجود (٢) إذا عرفت على وجه الكمال

١- أى فى مقام الفناء البحث لا يتطرق الإشارة كما أشار ع فى جواب سؤال كميل عن الحقيقه بقوله ع: كشف سبحات الجلال من غير إشارة فلو أشير إليه فى ذلك المقام و لو إشارة عقليه فالمشير بما هو مشير و هو مشار إليه قد جعله محدودا و لو بما عدا نفسه- لأنه بما هو مشير أثبت لنفسه وجودا، س قده

٢- الظاهر عدم ملائمه كلمه الفاء هاهنا لأن قوله و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود إلخ ظاهر فى عنوان حقيقه الوجود المطابق لها لا فى الحقيقه. أقول فى كلامه قدس سره ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون أول كلامه بيان أصل المعرفة- و قوله فحقيقه الوجود إلى آخره بيان كمال المعرفة و هذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لأنه ع لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق و قوله قد عرفت أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود صريح فى الاستلزام و ثانيها و هو مناسب للتفريع بالفاء أن يكون أول الكلام كآخره محمولا- على العلم الحضورى كما هو ظاهر لفظ عرف لأن المعرفة هى العلم

بالجزئيات و الوجود هو التشخص و المعنى بالمعنى هو الحقيقه لا المفهوم الكلى حينئذ و ثالثها أن يكون أول الكلام محمولا على كمال المعرفه و لكن بنحو العلم الحسولى- و آخره ترقيا على سبيل التفرع إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحسورى و هو أظهر لمكان لفظ المعنى و لأنه لم يقل بعد قوله لأن من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره و عرف ذلك الوجود و لأنه استدل بقوله و إلا- لم يوجد إلى آخره و صاحب العرفان الحسورى فى غيبه عن نور البرهان الفاضل من عند البرهان على كل شىء بذات ذلك البرهان و هذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لأن ما هو إلى آخره فإنه من المصنف. ثم بيان كلامه قدس سره على الاحتمال الثالث أن من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمه الموجود إلى موجود إذ لاحظ العقل مجردا عما سواه و جده منتزعا منه الموجوديه و مستحقا لحمل موجود و هو الواجب تعالى و إلى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شىء أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الإشراقى و الارتباط الوجودى و هو الممكن فهذه المعرفه بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لأن الموجود الذى محض الفقر و الربط به موجود ثم ترقى و قال إذا كانت هذه المعرفه مستلزمه للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفه حقيقه الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم الحسورى إياه. إن قلت العلم الحسورى منحصر فى موردين أحدهما علم الشىء بنفسه و ثانيهما علم الشىء بمعلوله و حقيقه الوجود ليست معلوله للعارف بالحق تعالى و لا عينا له فكيف يعلم حقيقه الوجود بالعلم الحسورى. قلت العلم الحسورى بحقيقه الوجود يمكن بنحو علم الفانى بالمفنى فيه و فى الحقيقه لم يتخلل بين وجود العارف و حقيقه الوجود بل بين وجود و وجود أجنبى و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه و ليس المبعد إلا الذهول و هو يزول بالفناء، س قده



هو أن يكون معلوماً بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصوره العلميه فى الوجود لا- بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه بخلاف سائر الماهيات

فإنها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها العيني فلا يمكن أن يعرف حقيقه كل وجود إلا بعينه الخارجى إذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكليه فكل من عرف حقيقه الوجود لأى موجود كان على وجه الكمال فلا بد أن يعرف كنه ذاته- و كنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعوله و على أى تقدير لا بد أن يعرف- أن حقيقه الوجود و مبدأه و كماله موجوده لأن ما هو و هل هو (٢) فى نفس الوجود أمر واحد بلا- تغاير بينهما فمن عرف الوجود أى وجود كان بحقيقته عرف أنه موجود لأن ماهيه الوجود إنيته كما أشرنا إليه فثبت أن كمال معرفته أى معرفه الوجود المتأكد الواجب عين التصديق به.

قوله ع: و كمال التصديق به توحيده

إشاره إلى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقه الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم و لا- تشخص فإن من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقه الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقه الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوه أو قصور يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقه الواحده حقيقتين و هذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

١- كلمه قد إما للتحقيق و إما للتقليل و تصحيح العينه الجزئيه فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها و كون وجودها العلمى عينا أنما هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه فإن كل وجود ذهنى فى نفسه عيني و إنما ذهنيته بالقياس و أما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا- يمكن- إذ لو قلنا بالماهييه لهما فلا- دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتهما فإن وجودهما علم و عالم و معلوم- ألا ترى أن النفس فى علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات و المفاهيم و معلوم أنه لا حظ للماهيه من العالميه، س قد ه

٢- بل و لم هو إن كان من الوجودات المجعوله و لا سيما فى وجودات المفارقات كما ١٣٨ قال المعلم الأول إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد، س قد ه

٣- هذا ناظر إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحصىلى إذ الحضورى غير محتاج إلى التأمل، س قد ه

٤- مع أن نفس الحكم باستحاله تصوره تصور له و لعله ليس المراد من التصور المستحيل- الفرض الذهنى المطلق فإن الحكم بالاستحاله بنفسه حكم بإمكانه و ليس بمحال فى شىء من المستحيل وجودها و إلا- ليلزم أن لا- يتحقق موضوع لقضيه من القضايا الامتناعيه بل المراد منه التصور للشىء بوجه صحيح فإن المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلى- مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته و الثانى ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشىء عن ذاته فالمراد أن المقام من قبيل الضرب الثانى لا أنه لا يمكن فرضه و تصوره ذهنا مطلقا هذا. و لكن لا يخفى عليك أن الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثانى فإن كل مستحيل يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى، اد

كما مر تحقيقه فثبت أن معرفه ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهده على فردانيته- و وحدانيته كما قال تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَذَاتَهُ شَاهِدَهُ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ- و أما وجه عطف قوله وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ عَلَى كَلِمَةِ اللَّهِ الدال على شهادتهم أيضا على وحدانيته فيبانه كما مرت الإشارة إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفه شىء من هذه الوجودات بكماله- إلا- بحضور هويته و شهوده و هو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) أعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه و قد علمت أن حقيقه الحق شاهده على توحيده فكذلك وجود غيره و إنما عبر عنه بالملائكة و أولى العلم (٢) لأن جميع ما سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشارة من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القدره و الإراده و سائر الصفات الوجوديه لكن الوجود فى بعض الأشياء فى غايه الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغايه قصورها و مخالطتها

- 
- ١- تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج و هو المعيه القيويميه و استلزام هذا الحضور ذلك الحضور فى شئيه الوجود كاستلزام حضور الماهيه حضور مقوماتها من الأجناس و الفصول فى شئيه المفهوم، س قده
- ٢- أى بمجموعهما إذ نهايته أن الملائكة تعبير عن وجودات المبادئ المفارقة و المقارنه- أى الصَّافَاتِ صِفًا و المدبرات أمراً لكن لا يكون تعبيراً عن وجود المدبر فيه بل أولوا العلم يشمل الجميع. وجه آخر هو أظهر هو أن يراد بالملائكة المقربون منهم و هم العقول الكليه التى هى المبادئ العالیه و فواتح الوجود و بأولوا العلم العلماء بالله شهودا و هم أيضا العقول الكليه- و لكن خواتم الكون من النفوس الكليه الإلهيه و شهادتهم كونهم من صقع الربوبيه و صيرورتهم مصاديق من رآنى فقد رأى الحق و تخلقهم بأخلاق الله تعالى و تحققهم به، س قده

بِالْأَعْدَامِ وَالظُّلْمَاتِ وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ تَعَالَى بِقَوْلِهِ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ - وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

و قوله ع: و كمال توحيده الإخلاص له

يعنى الزوائد و الثوانى إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفة أو شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى إلا النقائص و الأعدام إذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقه وجوديه يلزم التركيب فى ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه

أراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليه و الأوصاف الإلهيه من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كماليه له فعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها موجوده بوجود ذاته الأحديه مع أن مفهوماتها متغايره و معانيها متخالفه فإن كمال الحقيقة الوجوديه فى جامعيتها للمعاني الكثيره الكماليه (١) مع وحده الوجود.

قوله ع: لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفة

إشاره إلى برهان نفى الصفات العارضه سواء فرضت قديمه كما يقوله الأشاعره أو حادثه فإن الصفة إذا كانت عارضه كانت مغايره للموصوف بها و كل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشىء و مشارك له بشىء آخر و ذلك لاشتراكهما فى الوجود و محال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) و إلا

١- إذ الموجود كلما كان أجمع للمعاني الكماليه كان سلوبه و فقداناته أقل و أندر و بساطته و وحدته أتم و أظهر، س قده  
٢- إن قلت كثيراً ما يقول المصنف قده إن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر هاهنا قلت هذا حق و لكن موضع استعماله إنما هو حقيقه الوجود لا- الماهيات و المفاهيم فإن ما به الامتياز فى شئيه الماهيه و هو الفصل ليس عين ما به الاشتراك و هو الجنس مطلقاً نعم وجودهما أيضاً موضع استعماله و لا سيما فى البسائط و هاهنا ما به الامتياز فى أحد الطرفين شئيه المفهوم و هى فى مقابل شئيه الوجود الذى حقيقته أنه فى الأعيان فهذا من قبيل امتياز وجود ذى ماهيه بالماهيه عن الوجود. على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى مراتب الوجود إنما يجدى نفعاً فى البسائط إذا كانت المرتبه العاليه جامعته فى ذاتها لوجود السافل و أما إذا كانت فاقده كما هو مقتضى الزيادة فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان و فقدان كما مر أو من قدر مشترك و قدر مختص كما هو مدلول الخطبه الشريفه و أيضاً قد علمت أن الوجود الحقيقى عين الإراده- و قدره و غيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذى زيد عليه الصفات لم يكن وجوداً إلا بالتجاوز فلا سنخيه فلا شركه فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك- و هذا برهانى، س قده

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الواحد بما هي وحده بعينها كثره هذا محال- فإذن لا بد أن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب و قد ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف و إليه الإشاره بقوله

: فمن وصفه فقد قرنه

إلى قوله فقد جهله أى من وصفه بصفه زائده فقد قرنه بغيره فى الوجود و إذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود و كلما فرضه ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزءين بأحدهما يشاركه فى الوجود و بالآخر يباينه- فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفه و مصدر أنوار المعرفه نص على غايه تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه (١) و التقديس أن لا موجود بالحقيقه سواه و هذه الممكنات من لوازم نوره و عكوس أضوائه و قد مرت الإشاره إلى أن غايه التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقى كل الأشياء فهو الكل فى وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذى فى نفى الصفات

: بقوله ع و من أشار إليه فقد حده

إلى آخره أى من أشار إليه بأى إشاره كانت حسيه أو عقليه بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا و كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص و من حده بحد معين فقد حده أى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقه و قد ثبت أن وحدته الحقه ليست مبدأ الأعداد و واحد الأفراد و الأحاد و هو محال.

و على هذا يجب أن لا يكون محصورا فى شىء و لا يخلو عنه شىء فلا يكون فى أرض

---

١- يعنى لا- ينتقض البرهان بمغايره الموجودات معه إذ المغايره صفتيه لا عزليه- فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف فى حيز الالتزام، س قد

و لا فى سماء و لا يخلو عنه أرض و لا سماء كما ورد فى الحديث

: لو دلّيتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله

و لهذا قال ع

: و من قال فىم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

تصديقاً لقوله تعالى هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ و قوله (١) مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ و قوله تعالى وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله فى الحديث القدسى

: كنت سمعه و بصره و يده

و قول النبى ص: إنه فوق كل شىء و تحت كل شىء قد ملأ كل شىء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء

و قد روى أنه قال موسى: أقریب أنت فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك فأنى أحسن صوتك و لا أراك فأين أنت فقال الله أنا خلفك و أمامك و عن يمينك و شمالك أنا جليس عند من يذكرنى و أنا معه إذ دعانى

و أمثال هذا فى الآيات و الأحاديث كثيرة لا تحصى.

### تتمه و تبصره

و مما يجب التنبيه عليه أنه ليس معنى نفى الصفات عنه تعالى - أنها غير متحققه فى حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف و هو منعوت بجميع النوعات الإلهية و الأسماء الحسنى فى مرتبه وجوده الواجبي و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفه كماله بل المراد أن أوصافه و نعوته كلها موجوده بوجود واحد هو وجود الذات كما أن ذاتيات الماهيه لنا موجوده بوجود واحد شخصى لكن الواجب لا ماهيه له إذ لا جهه إمكانيه فيه فالعالم الربوبى عظيم جدا (٢) و هو الكل فى وحده فتلك

١- لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة و آمن و وحد الله تعالى من قال إنه رابع ثلاثة فإن المعنى الذى فى قام مثلا رابع ثلاثة ليس فى رابع أربعة و لا ثالث ثلاثة - إذ المعنى ليس من سنخ الصوره و الوجود الذى فى ماهيه ثلاثة رابع ثلاثة لا ثالث ثلاثة إذ ليس الوجود من سنخ الماهيه حتى يكون أحد مقوماته كالواحد العددي الذى هو مبدأ قوام الثلاثة، س قده

٢- هذا عباره الحكماء يستعملونها فى الصور المرتسمه فى الذات التى هى علمه العنائى و هذا نظير قولهم النظام الكيانى مطابق للنظام الربوبى و فسحه ذلك العالم و عظمته - باعتبار أن فيه صوره كل شىء من المجردات و الماديات كليه مجردة عن الماده

و لواحقها التي هي مناط الضيق موجوده بوجود الحق المحيط و قد استعملها المصنف قدس سره في المرتبه الواحديه- و هي عالم الأسماء و الصفات و هو عظيم جدا كما قالوا إنه في هذه المرتبه جاءت الكثره كم شئت و إنما سمي بالعالم الربوبي لأن الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع و هي أرباب الأرباب التي هي المثل النوريه المسماه عند الإشراقيين بأرباب الأنواع و أما على طريقه الحكماء فيسمى به لأنه من صقع الربويه في مقابل هذا العالم الكياني الغالب عليه أحكام السوائيه- لمكان ماده و الحركه و غيرهما و قوله و هو الكل في وحده كلام الفارابي ذكره في مسأله العلم و المراد هنا أن وجود الحق تعالى وجود كل الأسماء و الصفات بوحدته و بساطته- بدون انثلام فيهما، س قد

الصفات الإلهيه كثيره بالمعنى و المفهوم واحده بالهويه و الوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفه إلهيه هى رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده- و له بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتيه و تجليات (١) فى مقامات إلهيه و مراتب صمديه و له بحسب تلك الشئون صفات و أسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون- و لهذا قالوا أول كثره وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضرة الأحديه الذاتيه و بين كثره الممكنات و المظاهر الخلقيه للصفات هى كثره الأوصاف و الأسماء الإلهيه

١- المراد بالشئون و التجليات أما التجليات التى فى السلسله العرضيه من تجل بعد تجل على ماده الكليه و معنى كل يوم أن مضى و أن يأتى أو تجل على تجل على كل نوع نوع- و كل منها عالم و لكل منها حركه جوهريه و عرضيه فلكل منها زمان و طلوع نور التجلى عليه يوم و حينئذ يكون عباره أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقيقه الأسماء و الصفات فإن هذه المفاهيم أسماء الأسماء و الاسم الحقيقى هو الوجود الصرف و لكن مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه الواجبيه فإن للحق تعالى تجليا و ظهورا بذاته على ذاته و ظهورا فى أسمائه و صفاته و ظهورا فى أسمائه و مجالى صفاته فالمراد بهما هاهنا التجليات فى المرتبه الواحدية و كل فى كل فى تلك المرتبه بحسب الوجود و الهويه كل شىء فى معنى كل شىء و بكل يوم الأيام السرمدية الجمعيه التى مع اشتغالها على كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات كانت واحدا و لحظه واحده فإن أمر الفاتحه كأمر الخاتمه و ما أَمُرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمِيحِ البَصِيرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وَ مَا أَمُرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً وَ ذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَ هذه أعنى المرتبه الواحدية برزخ البرازخ و أول برزخ بين أحديه الذات و كثره الماهيات و الأعيان الثابته التى هى لوازم الأسماء و الصفات فى هذه المرتبه و بها ربط ذلك الإمكان بالوجوب و الكثره بالوحده كربط الحدوث بالقدم- و هذا التجلى فى الأسماء و الصفات و لوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمه الصفتيه- كما أن تجليه فى مقام كن و ظهور الأفعال منه مرتبه طوليه و عرضيه مسمى بالرحمه الفعلية، س قد



و هي غير مجعوله (١) بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبه اللامجعوله لا كما يقوله المعتزله من أنها ثابتة منفكه عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشيئيه المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثره معقوله في غيب الوجود- الحق تعالى متحده في الوجود واجبه غير مجعوله و مع ذلك يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحه الوجود لما ثبت و تبين أن الموجود بالذات هو الوجود- فهي ليست بما هي هي موجوده و لا معدومه و هذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تطف شديد للسريه

### تنبيه آخر

قد مر أن كل كمال يلحق الأشياء بواسطه الوجود فهو لمبدأ الوجود لذاته و لغيره بسببه فهو تعالى الحى القيوم العليم القدير المرید بذاته لا بالصفات الزائده و إلا يلزم الاحتياج في إفاضه هذه الكمالات على شىء إلى حياه و قدره و علم و إرادته أخرى إذ لا- يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل إن صفاته تعالى عين ذاته و لاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام- أن هذه الحياه و العلم و القدره الفائضه على الأشياء عين ذاته و لا أيضا ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعانى الكليه متحده مع الذات فى المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتى كيف و ذاته تعالى مجهوله الكنه لغيره- و هذه الصفات معلومات متغيره المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات- و المفهومات كلها فلم يبق فيه صفه و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهيه و لا مفهوم إلا

١- أى الأسماء غير مجعوله لا- الممكنات و المظاهر و إن كان هذا أنسب بقوله لا كما يقوله المعتزله إذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنه منفكه عن الوجود فى الأزل لا مفاهيم الأسماء و إنما قلنا لا الممكنات لأن الكلام فى الأسماء و الصفات و المعتزله و إن لم يصرحوا بثبوتها إلا أنه لازم قولهم بثبوت الماهيات الممكنه لاشتراك الكل فى أنها من سنخ المفاهيم لا حقيقه الوجود، س قد

٢- فتوهمهم مغالطه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و كما أن للإنسان مثلا شيئيه ماهيه و شيئيه وجود كذلك للعلم و القدره و نحوهما شيئيه مفهوم و شيئيه وجود فإذا قلنا إنها عين الذات أردنا أن وجودها عين الذات لا مفهومها و إذا قلنا إنها واحده قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها و مفهومها، س قد

الذات فقط و لكن كونها عين الذات عباره عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثره من دون قيام صفه به و فى هذا الاعتبار يتحقق صفه و موصوف و علم و عالم و قدره و قادر و كذا وجود و موجود و يقال لهذا الاعتبار مرتبه الإلهيه كما يقال لاعتبار الوجود مرتبه الأحديه و الهويه الغيبيه فيتحد العلم و القدره و الإراده- و غيرها من الصفات فى هذه المرتبه كاتحاد الصفه و الموصوف فيها أيضا و الحكم بالمغايره بينها مع كونها واحده فى نفس الأمر كحكم العقل بالمغايره بين الجنس و الفصل فى العقل البسيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحديه كما أنهما فى الخارج شىء واحد هو العقل و فى الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات و الأسماء و لوازمها غايه التكثر فأتقن ذلك لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه

### الفصل (٥) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره

و اعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته- هو أن معانيها و مفهوماتها ليست متغايره بل كلها ترجع إلى معنى واحد و هذا ظن فاسد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدره و الإراده و الحياه و غيرها فى حقه ألفاظا مترادفه يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائده فى إطلاق شىء منها بعد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثره الكماليه كلها موجوده بوجود الذات الأحديه بمعنى أنه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حده و لا صفه منه متميزه عن صفه أخرى له بالحيثيه المذكوره- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته أى يعلم(١) هو نفس ذاته المنكشفه عنده بذاته

١- فسرته بالعلم لنكتتين إحداهما أنه لما كان علمه فعليا كافيا فى الوجود المعلوم كان قدره و ثانيتهما الإشاره إلى أن المعتبر عندهم فى القدره أنما هو العلم و المشيه لا- انفكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم و لكون علمه فعليا لا يستتبع شوقا و إراده غير العلم قال فى الإراده أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته، س قد

و مرید بإرادته هی نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسله الأکوان- من حیث إنها ینبغى أن توجد علی ما سیجى ء ذکره.

و تنبعث من کل من هذه الصفات صفات أخرى مثل کونه حکيما غفورا خالقا رازقا رءوفا رحیما مبدئا معیدا مصورا منشئا محیيا ممیتا إلى غیر ذلك فإنها من فروع کونه قادرا علی جمیع المقدورات بحیث لا یدخل ذره من ذرات الممكنات و المعانى فی الوجود بأیه حیثیه كانت من الحیثیات إلا بقدرته و إفاضته بوسط أو بغير وسط و مثل کونه سمیعا و بصیرا و مدرکا و خیرا و غیر ذلك مما یتفرع و یتشعب من کونه علیما و هكذا قیاس سائر الأسماء و الصفات غیر المتناهیة- الحاصلة من ترکیب هذه الأسماء و الصفات(١) کترکیب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معانى ذاتیه کالأجناس و الفصول الداخلیه أو عرضیه کاللوازم و الأعراض العامه و الخاصه الخارجیه فإن من الأسماء و الصفات ما هی جنسیه و منها ما هی فصلیه و نوعیه و منها ما هی شخصییه کخالقیه زید و عالمیه عمرو و کل من هذه الأسماء و الصفات تستدعی مظاهر و مجالی مناسبه إیها(٢) بها یظهر أثر ذلك الاسم و الصفه فی فکل صفه من صفات الله العظمی و اسم من أسمائه العلیا یقتضی إیجاد مخلوق من المخلوقات یدل ذلك المخلوق علی ذلك الاسم كما یدل الأشباح علی الأرواح- و الأظلال علی الأشخاص و المظاهر علی المباطن و المرایا علی الحقائق فالعالم

- 
- ١- فالعلی و العظیم کل واحد منهما اسم و العلی العظیم اسم و کذا فی العلیم الخبیر و السمع البصیر و نحو ذلك و أيضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصیه فعالم لزيد اسم شخصی و عالم لعمر و اسم شخصی آخر و هكذا، س قدہ
  - ٢- کالسبوح و القدوس للملک و السمع و البصیر للحووان و المضل للشیطان و اللطیف للجان و الله للإنسان و هكذا فالعالم بشراشره لأسماء ذلك الجمیل الواحد الأحد جل جلاله کبیت المرآه الذی صنعته زلیخا- آئینه خانه است پر از ماه و آفتات دامان خاک تیره ز عکس صفای تو و الأرض الغبراء و ذره الهباء مع الأنوار القاهره العلیا و الدرہ البیضاء سیان فی هذا الشأن، س قدہ

الربوبى من جهه كثره المعانى الأسمائيه و الصفات عالم عظيم جدا مع أن كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه و هذا من العجائب التى يختص بدركها الراسخون فى العلم فلذلك أوجد البارى جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لأسمائه الحسنى و مجالى لصفاته العليا فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهريه (١) التى يترتب عليها أثر القهر من الجحيم و دركاتهما و عقاربها و حياتها و عقوباتها و أصحاب سلاسلها و أغلالها من الشياطين و الكفار و سائر الأشرار و لما كان رحيفا غفورا أوجد مجالى الرحمه و الغفران كالعرش و ما حواه من ملائكه الرحمه و كالجنه و أصحابها من المقربين و السعداء و الأخيار و هكذا القياس فى سائر الأسماء و مظاهرها- و مشاهدها و الصفات و مجاليتها و محاكيها.

و اعتبر من أحوال نفسك الناطقه المفطوره على صوره الرحمن و هى حجه الله على الخلق فاعرف أن كل ما يصدر عنك من الأقوال و الأحوال و الحركات و السكنات و الأفكار و التخيلات هى مظاهر ما كمن فى ذاتك من الصفات و الأسماء فإنك إذا أحببت أحدا و واليته دعتك تلك المحبه إلى أن يظهر منك ما يدل على محبتك إياه من المدح و التعظيم- و التبسيط و التكريم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطائبه و لو لم تكن أحببته لما ظهر منك شىء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفه المحبه التى فىك و إذا عادت أحدا ظهر منك من الأقوال و الحركات و الآثار ما يدل على معاداتك إياه

١- كما أن الأسماء و الصفات فى مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فئاتها فى الظواهر و لا أقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله و مقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ينطبق به برهانه إذ تحت كل جلال جمال و كل داء دواء و نعم نعم- ١٤٧ كما قال المولوى ءعاشقم بر لطف و بر قهرش بجد\Z. فعند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهرا للآخر و القهر فى الحق تعالى باهريه نوره كل نور و غلبه ظهوره كل ظهور كقاهريه نور الشمس بوجه أنوار الكواكب و هذا عين سعه رحمته كل شىء و هذا معنى ١٤٧ قول السلطان أبى يزيد حين سئل عن الاسم الأعظم فرغ بيت قلبك فإذن كل اسم هو الاسم الأعظم و أحد وجوه ما قيل كل شىء فى معنى كل شىء، س قده

كالشتم و الضرب و الدم و إظهار الوحشه و الكراهه عنه و تمنى زواله و تشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفه العداوه التى فىك و قس على ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن كانت متحده مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويه فهى متغيره بحسب المعنى و المفهوم.

و من هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتباريه الوجود- و كونه أمرا انتزاعيا لا هويه له فى الخارج و لا- حقيقه له كسائر المفهومات المصدريه- كالإمكان و الشئيه و الكليه و الجزئيه و لا يكون متكثرا إلا بتكثرا ما نسب إليها من المعانى و الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعدده متكثره (١) حسب تكثرا معانيها و هذا فاسد قبيح جدا و لأجل هذا الإلزام ذهبوا إلى أن مفادها و معناها أمر واحد و كلها يرجع إلى مفهوم واحد و كادوا أن يقولوا بأن ألفاظها مترادفه فى حقه تعالى- فقد علمت فساده آنفا بل التحقيق كما مر مرارا أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و هو مما يتفاوت كمالا و نقصا و شدة و ضعفا و كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت كماليه أكثر و مبدأ لآثار و أفاعيل أكثر بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثره صفاته و نعوته أشد بساطه و فردانيه و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتا و أوصافا و كان أقرب إلى قبول التكثر و التضاد حتى إنه يصير تغاير المعانى المتكثره- التى يكون فى الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابله له كالهادى و المضل و المحيى و المميت و القابض و الباسط- و الأول و الآخر و الغفار و القهار سبب لتضاد الموجودات و تعاند المكونات (٢) التى

١- إذ المفروض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقليه حتى يكون ما به الاتحاد للصفات و الأصل فيها شئيه المفاهيم التى اختلافها ذاتى بل هى مثار الاختلاف و الكثره فى الغير فلا مفر لهم إلا أن يقولوا حملها على الذات أو حمل كل منها على الأخرى ذاتى أولى- مفاده الاتحاد فى المفهوم و ذلك المفهوم الواحد ماهيه مقتضيه للوجود أى لانتزاعه و استحقاق حمله و ملزومه له من قبيل ملزوميه الشىء لللازمه الانتزاعى و بهذا أعنى كون الماهيه الواجبه ملزومه و مقتضيه للوجود بالنحو المذكور يفترق ماهيته تعالى عن الماهيه الإمكانيه- لكونها غير ملزومه للوجود بل متساويه بالنسبه إلى الوجود و العدم، س قد

٢- و لذا قيل سبحان من ربط الواحد بالوحده و الكثره بالكثره أى وحده وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحده وجود الذات تعالى شأنه و كثره الماهيات- التى هى المظاهر بكثره الأسماء و الصفات التى هى الظواهر و إذا وصل السالك إلى مقام شهود وجود الصفات الذى هو جهه وحدتها بشهود مقام الواحدية الذى هو مقام تصالح الأضداد كما أشار إليه بقوله: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه تصالح فى حقه المظاهر المتقابله و من هنا قيل همه از انجام مى ترسند و عبد الله از آغاز و أدنى من ذلك أن يشاهد جهه وحده الماهيات و المظاهر أعنى وجودها بأن تشاهد بحيث تكون مرتبطه و متعلقه بالتجلى الذى عليها بل فانيه فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار و توحيد الأفعال أى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآه الواحد و توحيد التجلى الذى هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهه وحده الصفات و هى وحده وجود الذات و هذا توحيد الصفات و الذات و الأول من قبيل اللم و هذا من قبيل الإن، س قد

هى آثارها و مظاهرها كالهدايه و الضلاله بل كالمملك و الشيطان و الحياه و الموت بل كالأرواح و الأبدان

### الموقف الثالث فى علمه تعالى و فيه فصول

#### الفصل (١) فى ذكر أصول و مقدمات ينتفع بها فى هذا المطلب

#### منها أنه قد ثبت أن للأشياء وجودا فى الخارج و وجودا فى القوه المدركه

و مرادنا من الخارج هاهنا عالم الأجسام الماديه ذوات الجهات الوضعيه و الحكماء لما حاولوا إثبات أن للأشياء الخارجيه نحوا آخر من الوجود و ربما يقال له الوجود الذهني قالوا بعد ما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتى إنا نحكم كثيرا ما على أشياء معدومه فى الخارج بأحكام وجوديه و ثبوت الشىء للشىء متوقف على وجود ذلك الشىء و إذ ليست تلك الأشياء فى الخارج فلها نحو آخر من الوجود و هو الوجود العلمى سواء أطلق لفظ العلم على ذلك الوجود أو على الإضافه التى تقع بسببه

بين

### و منها أن العلم كالوجود يطلق تارة على الأمر الحقيقي و تارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدرى

أعنى العالميه و هو الذى يشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود(١) و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شىء واحد لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابهك مع العدم و يصحبه النقائص و القصورات- كالأجسام الوضعيه و عوارضها الماديه احتجب ذلك الوجود عن المدارك و المشاعر- و كما احتجبت هذه الأجسام و عوارضها بعضها عن بعض و غاب كل جزء منها عن صاحبه إذ ليس لها وجود جمعى و لا صوره حضوريه فى نفسها فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الإدراكيه إذ حضور شىء عند شىء متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه الأجسام و أحوالها وجود علمى و لهذا لا يطلق عليها اسم العلم و المعلوم و لا- لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولا للأشياء من اسم العلم(٢) و غيره من صفات الكمال كالقدره و الإراده و العشق و نظائرها و إن كانت كلها من أحوال الوجود و الموجود بما هو موجود و ذلك لأن فى مفهوم كل منها زياده إضافه على مفهوم الوجود مثلا العلم عباره عن وجود شىء لشىء آخر مستقل الوجود لا- كوجود الصور و الأ-عراض للهولى كيف و لو كان الشىء علما و معلوما لأنه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل أحد و فساد

- 
- ١- أى الوجود النورى الصورى غير المشوب بالماده ثم ترقى و قال هما واحد- إلا أنه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم و المعلوم و لا على الهولى مثلا اسم العالم- لا أن حقيقه العلم مسلوبه عنه، س قدّه
  - ٢- هذا من جهه عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانيه و التفرقه التى بين أجزاء المنافيه لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهه النظر إلى كون الفعليات الجوهريه الجسمانيه واقعته تحت الحركه الجوهريه و اعتبار التوسط فى حركتها- و كذا من جهه النظر إلى وحدتها الجامعه بين أجزاء فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها، ط مد ظله

اللازم يوجب فساد الملزوم.

### و منها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان

أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدرکه (١) و صورته العينيه هى بعينها صورته العلميه و يقال له المعلوم بالذات.

و ثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرکه و صورته العينيه ليست هى بعينها صورته العلميه و هو المعلوم بالعرض فإذا قيل العلم عبارته عن الصورة الحاصله من الشىء عند المدرک أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوه المدرکه- كالسما و الأرض و البيت و الحجر و الشجر و الفرس و الإنسان و سائر الماديات و أحوالها- و إذا قيل العلم عبارته عن حضور صورته شىء للمدرک عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شىء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقه و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى إدراكى خالص عن الغواشى الماديه غير مخلوط بالأعدام و الظلمات.

فقد علم مما ذكرنا أن الوجود على ضربين وجود إدراكى و وجود غير إدراكى- و أن العالم عالمان عالم الغيب و عالم الشهاده و هما الآخرة و الأولى و تسميه الآخرة بالغيب و الدنيا بالشهادة أنما هى بالقياس إلى ضعف نظرنا لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأن الغيبه من لوازم هذا الوجود الدنيوى و الحضورى و الشهود من لوازم الوجود

---

١- المراد به المعلوم بالذات الذى فى العلوم الصوريه كما يرشدك إليه قوله بعد أسطر وجود نورى إدراكى خالص إلى آخره فإن مراده فى هذا الأصل أن المعلوم الحقيقى هو الصورة المعلومه بالذات لا- التى هى معلومه بالعرض لا التقسيم المستوفى للمعلوم- و لا- تقسيم العلم إلى الحضورى و الحصولى فإنه سيجىء فلا- يرد أنه يصدق على الموجود المادى- المعلوم بالعلم الحضورى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لمدرکه إلى آخره مع أنه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشى الماديه و لا غير مخلوط بالأعدام و الظلمات كما يصرح به اللهم إلا أن يراد بنوريته و خلوصه عن الغواشى الماديه سلب حكم الماده كما فى معلوميه الماديات للواجب تعالى لكنه خلاف ظاهر المقام، س قد



الأخروى مع تفاوت درجاته و طبقات الجنان فى ذلك فكل طبقه هى أشد براءه عن هذا العالم و أكثر تجردا و ارتفاعا عن الماده فهى أشد ظهورا و أكثر حضورا و جمعيه.

اعلم أن أكثر القوم زعموا أن المانع عن المعلوميه هو كون الشىء مقارنا- لأشور زائده على ذاته مؤثره فيه كمقارنه اللون و الوضع و الشكل و غيرها لأن العلم عباره عند كثير منهم عن امتياز الشىء عن غيره بوجه كلى فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم (١) إما مجرد عما سواه أو مخالطه به مخالطه مؤثره من الأغشيه و الملابس فالأول يسمى معقولا كالإنسانيه المطلقه المطابقه لأفرادها المتفاوته فى العظم و الصغر المختلفه فى الوضع و الأين و المتى و لو لم تكن مجردة عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لما طبقت المختلفين و لما صح حمل الحيوانيه المطلقه على البق و الفيل و سائر المختلفات فى هذه العوارض الغريبه.

و الثانى يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخيلا أو موهوما و أما المقارنه غير المؤثره فهى غير مانعه عن المعقوليه كمقارنه السواد للحركه فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر- بخلاف مقارنه الوضع و المقدار و غيرهما لزيد مثلا- فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصى فلأجل ذلك مدار المعقوليه عندهم بالانفراد و التخلص بالكليه عن العوارض الغريبه و كذا مدار المدركيه على شىء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل الماده دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبه ما وضعيه لمحل الصوره الإدراكيه لمادتها الخارجيه و المتجرد عن الماده و عوارضها إلا المقدار هو المتخيل و المتجرد عن الجميع إلا نسبه غير وضعيه هو الموهوم و المتجرد بالكليه المساوى

---

١- المراد به المعلوم بالمعنى الأعم من الأربعة و المراد بالمعلوم فيما قبله المعقول- بقرينه قوله بوجه كلى و بقرينه مقابله هذا الكلام لقوله و كذا مدار المدركيه إذ العلم المقابل للإدراك هو العلم بالكلى كما فى قولهم فى الحق تعالى إنه عالم و مدرك فلا تناقض فى الكلام، س قده

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه و فيه قصور ناش من قله البضاعة في صناعه الحكمه و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوه و ضعفا و كمالا- و نقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الأعضاء كالرأس و اليد و الرجل فإن جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الأنواع الطبيعيه المركبه من

١- إن قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد في العقل فإن كان المراد الشكل الكلى و الوضع الكلى و هكذا فمقارنتها معه ليست مؤثره لأن زيدا المتصور بعنوان المعقوليه هو الإنسان الكلى و الوضع و الشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولى و عدم تصورهما معه لا يوجب زواله و الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشائع و بعبارة أخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنه هذه الكليات ليست مؤثره و إن كان المراد الأمور المعنويه الروحانيه ١٥٣ كما قال أرسطو الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه مثل أن اليد ما به يبطش و الرجل ما به يمشى و هكذا فلو بطش إنسان بالهمه أو طوى الأرض بلا مشى لكانت تلك الهمه و القدره يدا و رجلا بالحقيقه فمعلوم أن القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعه من المعقوليه و إن كان المراد مقارنه وضع البدن و شكله و لونه للجوهر العاقل و للمعقول بالتبع فمع أنه خلاف الظاهر و لا سيما فى الأعضاء ليست مقارنه مؤثره إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه و شكله و لونه لا ينتفى العقل و المعقول. قلت المراد شق آخر و هو أن المقارنات هذه اللواحق التى لمواد أفراد كل معقول بما هى معتبره مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها مواطاه و هو حقيقتها و هى رقائقتها و الرقائق هى الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها و انبساط أشراقها و امتداد أظلالها- فأوضاعها و أشكالها أوضاع الحقائق و أشكالها و هكذا فى البواقى و هذه وراء المعنويات و الروحانيات من هذه اللواحق الموجوده بنحو الوحده و البساطه فى ذوات الحقائق و فى رءوس تلك المخروطات فالإنسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد فى العقل جامع لحقيقه وجود كل فرد بنحو أعلى و مع ذلك كل الأفراد و الرقائق مقام وحدته فى الكثره و لذا قال فى سفر النفس ١٥٣ تعقل صورته الإنسان العقلى المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون إنسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الإنسان من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شىء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و بطن و يد رجل كل ذلك على الوجه العقلى المشترك فيه بين الأعداد الكثيره و قال فى موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس شرط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كنهه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات انتهى. و ليس مراده من الوجه العقلى الكلى وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحده- و البساطه فقط بل هو مع ما فى الأفراد و لكن لا على وجه الخصوصيه كما حققنا و القرينه على أن مراده ذلك قوله كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات إذ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ قَاعِدَتُهُ فِي كِتَابِهِ الْجَمْعِ بين صفات التشبيه و التنزيه و حمله ما ورد من الكتاب و السنه فى البابين على الظاهر من غير نقص و وقوع فى التجسم، س قد

هذه الأبعاد و الأعضاء المختلفه و صفاتها اللازمه إذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار و الشكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن أسدا و لا حيوانا و أيضا(١) كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شكله و وضعه و لونه و أينه و غير ذلك فرادى و جمعى فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد ماهيه المعلوم عن المقدار و الشكل و غيرهما قول زور مختلق كيف و هذه الأمور بعضها مقومات للماهيه و بعضها كمالات و متممات لها و الكلام فى تعقل كل منهما كالكلام فى تعقل تلك الماهيه فالحق الحرى بالتصديق و التحقيق هو أن مدار العلم و الجهل و كذا النور و الظلمه و الظهور و الخفاء و الحضور و الغيبه على تأكد الوجود و ضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعليه و أتم هويه كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا

---

١- يمكن تقريره بوجهين أحدهما أنه إذا تصور مقداره و شكله و غير ذلك علم أنها ليست مانعه من المعقوليه إذ لو كانت مانعه من معقوليه غيرها كانت أنفسها غير معقوله بطريق أولى و ثانيهما أنه إذا تصور هذه و الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فقد قارنت جوهر العقل و هو عقل و عاقل و معقول فظهر أن مقارنتها مع الشئ ليس مانعا من معقوليته و الجواب يستفاد مما ذكرنا فتفتن، س قد

و أكثر حيطه و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمه و أقل حصولا و أنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرىء بالكلية عن جهات الإمكانيات و الأعدام و الشرور و عن جهه النقص و القصور و هو عالم الإلهيه الذى فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثره و إمكان و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعیه و أحوالها و هو عالم الحدوث و الدثور و التجدد و الزوال و الأول منبع ماء الحياه و الظهور و مبدأ أنوار العلوم و المعلومات و الآخر معدن الموت و الظلمات و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيره كل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى و كل ما هو أبعد منه كان أخفى و أضعف ظهورا و معلوميه لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركه فى أن وجودها وجود صورى إدراكى غير منفك عن الحياه و الإدراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الأجسام الطبيعیه إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسيه و العقليه و مقوماتها الباطنيه فإن جميعها خارجه عن حدود هذا العالم و إن كانت محيطه بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالى و لولا العالى لانطمس السافل و أنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و بينه بالمعنى الذى هو جنس و الحياه و الإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانيه التى فى هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثانى فأبدان الحيوانات و جثتها هى من هذا العالم و نفوسها و أرواحها من عالم آخر.

### و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى

و قد يكون غيره فها هنا نقول كما أن العلم بالشىء قد يكون صورته ذهنيه كما فى علمنا بالأشياء الخارجيه عنا علما عقليا و ذلك العلم لا محاله أمر كلى (١) و إن تخصصت بألف تخصص

١- فيه إشاره إلى أن الصوره العلميه فى العلم الحصولى سواء كانت جزئيه خياليه أو كلييه عقليه لا- تخلو من إبهام الكليه فإن الصوره الذهنيه كائنه ما كانت لا تأبى أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئيه فى الصوره المحسوسه أو المتحصله من جهه أخرى غير نفس الصوره و هى كونها مأخوذه من الشخص، ط مد ظله

فكذلك قد يكون أمرا عينيا و صوره خارجيه كما فى علمنا بنفسنا و بصفاتنا اللازمه- فإننا ندرک ذاتنا بعين صورتنا التى نحن بها لا بصوره زائده عليها فإن كل إنسان يدرک ذاته- على الوجه الذى يمتنع فيه الشركه و لو كان هذا الإدراک بصوره حاصله فى نفسنا- فهى تكون كليه و إن كانت مجموع کلیات جملتها تختص بذات واحده إذ مع ذلك لا- يخرج نفس تصورہ عن احتمال الصدق على كثيرين و أيضا(١) كل مفهوم كلى و صورہ ذهنيه و لو كان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأننا فعلنا بذاتنا عين وجود ذاتنا و هويتنا الشخصيه.

و اعلم أن هاهنا دقيقه شريفه(٢) يجب التنبيه عليها و هى أن لقائل أن يقول- النفس الإنسانى(٣) جوهر متحصل لا محاله و كل جوهر لا- محاله يقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له و كل ما له جنس يكون له فصل لا- محاله- فالنفس مركبه من جنس طبيعى و فصل طبيعى و هما أعنى الطبيعتين مفهومان كليان- و كل ما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأنا.

فإن قلت الجنس و الفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئى إليهما حتى يتم قوامها الشخصى و المتقوم من المعنى النوعى مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين.

قلت هب أن المركب من عده معان مع أمر آخر شخصى بذاته كالوجود و نحوه و إن امتنع صدقه على كثره لكن لا بد فى تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكليه- بعلم كلى و صورہ ذهنيه و كلما هو كذلك فهو بالنسبه إلينا هو و لا يمكن الإشارة إليه

١- الفرق بين الوجهين أن الأول سلوك من مسلك الجزئيه فإن صورہ النفس العلميه جزئيه و لو كانت علما حصوليا كانت كليه و الثانى سلوك من مسلك الحضور و لو كانت علما حصوليا أشير إليها بهو على طريق الغيبه لا بأنا على طريق الحضور، ط مد ظله

٢- باعتبار ما هو نتيجة هذه الكلمات من أن النفس لا ماهيه لها و أنها فوق الجوهرية بمعنى ماهيه إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع ١٥٦ كما قال الشيخ المقتول إن النفس و ما فوقها أنوار صرفه و وجودات محضه، س قدہ

٣- هذا فى الحقيقه تقرير آخر للوجه الثانى و تمهيد لدفع ما سيدكره من الاعتراض و ليس باعترض، ط مد ظله

بأننا و نحن نعلم بوجودنا(١) أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات و العنوانات الكليه فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق(٢) أو غير ذلك و كلما ندرکه من هذه الأمور لا نشير إليه بأنا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطة- فلا بد أن تكون هذه الهوية البسيطة وجودا لا- غير إذ كلما هو غيره فلا- محاله تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كليه و الوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلى و إن صدق عليه كثير من تلك المعانى.

و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم(٣) عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأنا نغفل عن البدن و سائر الأجسام و عوارضها و لا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شىء من الأجسام و عوارضها حيث يقول على سبيل المعارضه إنا كثيرا ما ندرک ذاتنا و لا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد

### و منها أن النفس كما تدرک ذاتها بنفس صورہ ذاتها

#### اشاره

لا بصوره أخرى كذلك تدرک كثيرا من قواها المدركه و المحركه لا بصوره أخرى ذهنيه و بيان ذلك من وجوه-

### الأول أن النفس تتصرف فى بدنہا الخاص الشخصى

و تستعمل قواها الشخصيه

١- متعلق بما قبل السؤال و الجواب و إبطال لتركب النفس من الأجزاء العقلية كقوله و كلما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشارة إليه إلا بهو لا بأنا، س قدہ

٢- لعلك تقول إن الأنسب أن يقال نغفل عن الجوهر و الناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضيه لكن الجواب أن التنزل باعتبار العموم فى الأول و الخصوص فى الثانى لا الذاتيه و العرضيه، س قدہ

٣- أى القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة و وجه الاندفاع أن النفس إذا تجردت عن الماهيه ثبت تجردها عن المادة بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهيه و عن التركب من الجنس و الفصل و وجه الاندفاع أنهم يلتزمون و يقولون الغفله عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب أو أنهم يقولون لا- نمنع صدق المعانى المتكثره صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا فى الموضوع و غيره من النعوت الكماليه عن الهوية البسيطة فقولنا ذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل، س قدہ

الموجوده فى الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكره و تستخدمها فى تفصيل الجزئيات و تركيبها و ترتيب الحدود الوسطى و هى لا محاله صور جزئيه موجوده فى مشهد النفس حاضره عندها متمثله بين يديها تقلبها كيف تشاء و تتصرف فيها بالتقدم و التأخير و الجمع و التفريق و قابل هذه التصريفات و التقلبات ليس إلا صورا شخصيه عينيه (١) لا أمورا كليه ذهنيه مبهمه الوجود و كذا الإله التى بها يقع التصرف و الترتيب- أعنى القوه المتفكره و كذلك تدرك النفس قواها الخياليه و الجسميه و تتصرف فيها و تحفظها و تحفظ بها الصور الموجوده فيها و تشاهدها بأعيانها لا بواسطه صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور و ذهابها إلى غير النهايه فالنفس إذن تشاهد تلك الأمور- مبصره إياها ببصر ذاتها لا ببصره أخرى.

### الثانى أن إدراك هذه الأمور لو كان بصوره ذهنيه

(٢) مأخوذه عنها لأدر كناها

١- الصوره و إن كانت كليه بدليل قوله المتفكره حيث إن المتخيله تسمى متفكره- عند استعمال العاقله إياها فى تفصيل الكليات و تركيبها التفصيل فى السوالب و التركيب فى الموجبات إلا أن كل كلى جزئى فى نفسه أو من حيث إن الموضوع أى النفس من جمله المشخصات- و عينيتها من جهه أن الموجود الذهنى عينى و ذهنيته مثل كليته باعتبار المقاييسه و إنما قال لا أمورا كليه ذهنيه مع أنها كانت شخصيه عينيه كما علم ذهنيه كليه أيضا لأنها لما كانت محل تصرف النفس لا بد أن يكون أنفسها معلومه بالحضور للمتصرف و إن كانت معلومه بالصور الكليه كانت الصور متصرفا فيها، س قده

٢- أى الصور المحفوظه و المتصرف فيها لا الآلات بقرينه مقابله قوله و أهل الكمال منهم يدركون إلى آخره ثم إنه قدس سره جعل المدعى الذى هو بعض الأصول و المقدمات مدركيه القوى المدركه و المحركه بالحضور لا بصور ذهنيه و الحال أن الثانى و الثالث و الرابع من الوجوه المبينه للمدعى بل الأول بالنسبه إلى نفس الصور العلميه و الخامس بالنسبه إلى الاستعمال لا بالنسبه إلى الآلات يثبت مدركيه آثارها و مقبولاتها أعنى الصور الإدراكيه بالحضور و غرضه قدس سره إيماء لطيف إلى قاعده اتحاد المدرك و المدرك و أيضا قد مر فى مبحث القوه و الفعل أن القوه بمعنى مبدأ التأثير تطلق على العرض فإن الحراره مبدأ التلطيف مثلا و البروده مبدأ التكتيف مثلا و هذه الصور مبادئ الكشف و الانكشاف مثلا، س قده

على الوجه الكلى و اللازم باطل لأننا نجد من أنفسنا أننا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس و أهل الكمال منهم يدركون(١) مع ذلك بالمشاهده الحضوريه حوامل تلك الصور و حفظتها و كتبه الأعمال و صريف أقلامها و كيفيه كتابتها و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم و إذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا و هو المطلوب.

### الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدنا

و الألم هو الشعور بالمنافى- و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال(٢) أو للخلط المودى أو الكيفيه الموديه

- ١- أى يدركون بالعلم الحضورى التركيبى و إلا فالكل مشتركون فى العلم الحضورى البسيطى، س قده
- ٢- حاصله أنا إما أن ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب و إلا فإن كان مدركا بحصول صورته فإما أن يكون تلك الصوره فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثليين فى موضوع واحد و إما أن تكون فى النفس- باعتبار مقامها العقلى فتكون الصوره كليه و إما أن تكون فى قوه أخرى كالبصره فيلزم أن يتألم كل من وقعت تلك الصوره فى باصرته و ليس كذلك نعم قد يحصل بالأبصار و غيره ألم آخر بل غم و هم لا هذا الوجع المخصوص. إن قلت لم لا- يجوز أن تقوم إحدى الصورتين بالنفس فى مقامها النازل للمسى أو بأمر له تعلق بالنفس كالفقه اللامسه قيا ما صدوريا و الأخرى بالعضو قيا ما حلولا فلا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد. قلت النفس فى ذلك المقام للمسى عين اللامسه و هى لا شأن لها إلا الانطباع و السرايه فى كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو و يلزم ما ذكرنا و الإيراد بهذا الوجه على قولهم- الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بأن هذا التوقف فى العلم الحصولى و الإدراك الصورى- لا العلم الحضورى كما فى معلوميه الأجسام و الجسمانيات لنور الأنوار على طريقه أهل الإشراق. إن قلت إذا لم يشترط التجريد فى مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام و الجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحه للعلم و المعلوميه بلا حاجه إلى انتزاع وجود صورى نورى منها كما يقوله المصنف قده. قلت قد مر أن العلم الحضورى فى موردين علم الشىء بنفسه و علم الشىء بمعلوله و معلوم أن الأجسام و الجسمانيات ليست أنفسنا و لا معاليلنا بخلاف قوانا و آلاتنا أحوالها، س قده



صوره أخرى فى ذلك العضو جزئيه أو فى النفس كليه أو فى غيرهما بل المدرك فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال (١) أو كفيه قائمه بالعضو نعم ربما يحصل من إدراك هذا المنافى بصوره أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسى (٢) فإذن ثبت أن من الأشياء- ما يكفى فى إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضورى بها.

### الرابع أن من أدرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصوره حاصله منه عند نفسه

مطابقه إياه و أما تلك الصوره فإنما يدركها بعين تلك الصوره- لا بصوره أخرى مطابقه و إلا لزم أن يجتمع فى محل واحد صور متساويه فى الماهيه (٣)

١- هذا بظاهره ممنوع بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذيذاً أو مولماً هو صورته الكيفية الحاصله فى العضو الملائمه لطبيعته أو المنافى المضاد لها و هى التى تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كيف و الحس كثيراً ما يخطئ فى مدركه و لا- معنى للخطأ فى معلوم حضورى. و أيضاً من المسلم فى محله أن هذه الإدراكات الحسيه زمانيه بمعنى أن بين ورود المحسوس على العضو الحساس و بين الإدراك فصلاً زمانياً و لو كان معلوماً حضورياً لم يكن لذلك معنى لكن يجب أن يعلم أن هذا العلم الحسولى متوقف على اتحاد الكيفية الحاصله للعضو معه و للنفس اتحاد مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الكيفية و هو علم حضورى- و الصوره الذهنيه الحاصله فى الحس المشترك مأخوذه منه و لعل هذا هو مراده قدس سره، ط مد ظله

٢- و هو الألم الوهمى الحاصل من ضم معان مولمه وهميه إلى الصوره الحسيه فيشتد به الألم و يتضاعف الجزع و قلما يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحس فيما يدركه، ط مد ظله

٣- و لزم أيضاً استحضار النفس ما لا- نهايه له دفعه واحده فالمقدم فى الثانى و الرابع واحد و التالى هنا اجتماع الأمثال و فى الثانى مدر كيتها على الوجه الكلى و الصور فى الرابع غير مختصه بالجزئيات بخلاف الثانى بل فى الأول أيضاً اشتراك فى المقدم معهما- إلا أن الثانى عدم نهايه الصور و ذكر القوى فيه تطفى لثلاً يتحد مع الخامس فتفطن، س قد

**الخامس من العرشيات أن النفس في مبدأ فطرتها خاليه عن العلوم**

الخامس من العرشيات(٣) أن النفس في مبدأ فطرتها خاليه عن العلوم التصوريه و التصديقيه و لا- شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محاله على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صوره من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآله المتوقف على العلم بتلك الآله و هكذا يعود الكلام فيما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها(٤) و آلاتها التي هي الحواس الظاهره و الباطنه- و هذان العلمان من العلوم الحضوريه ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

١- لأنه اجتماع الأمثال و لأنه خلاف الوجدان، س قد

٢- الظاهر أن استحالته من جهه التسلسل اللازم من فرض معلوميه كل صوره علميه- بصوره علميه أخرى و هو البرهان على اتحاد العلم و المعلوم و أما مجرد اجتماع صور متماثله في محل واحد فليس فيه كثير أشكال لكونها صوراً ذهنيه لا تترتب عليها الآثار، ط مد ظله

٣- كونه عرشياً لأجل معرفه أن الفعل الاختياري ما هو مسبوق بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم- و أيضاً لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها و انطواء العشق و الإراده لها في عشقها و إرادتها لذاتها و هذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلاً بالتجلى للقوى و هو قوله فبالضرورة أول علوم النفس إلى آخره، س قد

٤- إن كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطوق في علمها بذاتها حيث إنها بسيطه الحقيقه كل القوى بنحو الوحده و البساطه فالاستتباع المستفاد من كلمه ثم باعتبار المفهوم- فعنوان العلم بالذات مقدم و عنوان العلم بالغير مؤخر و من هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد في أحاديث أهل العصمه كقولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و قول بعض المتكلمين إن اعتبار الإراده مقدم على اعتبار القدره و إن كان المراد العلم بالقوى- في مقام القوى المترتبه المتكثره نوع تكثر و في مقام الوحده في الكثره من النفس فالأمر واضح- و على التقديرين ليست كلمه ثم للتراخي الزماني، س قد

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل (١) الذى هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته كما فى سائر الأفعال الاختيارية الصادره عنا فى خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإراده ليس بالقصد و الرويه و إن كان غير منفك عن العلم به لكن الإراده هاهنا عين العلم و فى غيره من الأفعال الاختيارية الصادره عن النفس مسبوقة بالعلم بها و التصديق بفائدتها و أما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى و الحواس و نحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجه لاستعمال الآلات لا بإرادته و علم زائد بل النفس لما كانت فى أول الفطره عالمه بذاتها عاشقه لها و لفعالها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التى لا قدره لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق بنفسه.

### و من الشواهد الداله على هذا المطلب

أن صورته ما قد تحصل فى آله إدراكيه- و النفس لا تشعر بها (٢) كما إذا استغرقت فى فكر أو فى غضب أو شهوه أو فيما تؤديه حاسه أخرى فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصوره فالإدراك ليس إلا التفات النفس- و مشاهدتها للمدرك و المشاهده ليست بصوره كليه بل بصوره جزئيه فلا بد أن يكون للنفس علم إشراقى حضورى ليس بصوره زائده فقد ثبت و تحقق بهذه الوجوه- أن الإدراك مطلقا إنما يحتاج إلى صوره حاصله و أما الاحتياج إلى صوره ذهنيه- زائده على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا- يكون وجود المدرك وجودا إدراكيًا- نوريا كالأجسام الماديه و عوارضها أو لا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

١- أى تصورا حصوليا لأن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحسولى و إن كان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبه إلى الاستعمال فاعل بالرضا و باعتبار علمها الإجمالى المقدم به فاعل بالعنايه و باعتبار انطواء العلم به فى علم النفس الحاويه للقوى المستعمله بذاتها علما مقدما لأن النفس كل ما دونه فاعل بالتجلى آيه كبرى للفاعل بالتجلى الحق، س قد

٢- يمكن أن يناقش فيه بأن المسلم فى المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم، ط مد ظله

٣- مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التغليب أو يكون كلمه أو بمعنى الواو و قوله و عدم الحضور إلى آخره الأول كالمعدوم المطلق و الثانى كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته و الثالث كالصور التى فى أذهان آخر عاليه أو سافله- و يحتمل أن يكون المراد بالثانى الأجسام الماديه و عوارضها بإدخال الواجب فى الثالث- و لكن بأن يكون الترديد أعنى قوله أو لا يكون المدرك إلى آخره ترديدا فى العبارة، س قد

القوه الإدراكيه و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلاً أو لعدم وجود إدراكي له أو لعدم وجوده الإدراكي عند قوه دراكه فإن كل واحد من الموجودات ليس حاصلًا لكل أحد ولا كل واحد من الصور العلميه حاصله لكل من له صلاحيه العالميه- و إلا لكان كل عالم عالماً بكل شىء و ليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد فى تحقق العالميه و المعلوميه بين الشئيين من علاقته ذاتيه بينهما بحسب الوجود فيكون كل شئيين (١) تحقق بينهما علاقته اتحاديه و ارتباط وجودى أحدهما عالماً بالآخر إلا لمانع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوباً بالأعدام محتجبا بالغواشى الظلمانيه- فإن تلك العلاقه مستلزمه لحصول أحدهما للآخر و انكشافه عليه و هى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني و ذات العالم كما فى علم النفس بذاتها و صفاتها و قواها و الصور الثابته فى ألواح مشاعرها و قد تكون بين صورته حاصله من المعلوم زائده على ذاته و ذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها و ذات قواها و مشاعرها- و يقال له العلم الحصى و العلم الحادث و المدرك بالحقيقه هاهنا أيضاً هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عنها و إذا قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان- كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على الماهيه الموجوده و الموجود بالحقيقه هو القسم الأول و هو المتعين المتميز فى الواقع دون الماهيه لأنها فى ذاتها أمر مبهم غير متعينه الذات فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهه ارتباطها بالوجود و قد أشرنا مراراً إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود- فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و كلما وجد لشىء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهولى وجودها بالقوه فهى غير موجوده لذاتها فهى غير عالمة بذاتها و لا- الصوره الجسميه و النوعيه موجوده لذاتها فلا- تكون معلومه لذاتها و لا- الهولى عالمة بها كما عرفت فإذا علم بالشىء بالحقيقه هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمى العلم بالشىء لا بحصول صورته هى غير ذات الشىء المعلوم إذ لا علاقته بين العالم و بين الذات التى هى غير الصوره العلميه فمن

---

١- اثنييه الشئيين أعم من أن تكون بحسب المفهوم خاصه كما فى العلاقه الاتحاديه التى فى علم الشىء بذاته أو بحسب الوجود أيضاً كما فى الارتباط الوجودى الذى فى علم الشىء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العليه أو القبول و الاتصاف،  
س قد

ذهب (١) إلى أن العلم بالغير منحصر في ارتسام صورته منه لا غير فقد أخطأ و أنكر أتم قسمي العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التي ليس وجودها الخارجى وجودا إدراكيا- كالأجسام الطبيعى و حركاتها و أحوالها منحصر في حصول صورته أخرى مطابقه إياها- لكان حقا لكن أكثر الأقسام ذاهلون عما حققناه (٢) من أن لا حضور لهذه الماديات و الظلمات عند أحد و لا انكشاف لها عند مباديها إلا بوسيله أنوار علميه متصله بها- هي بالحقيقه (٣) تمام ماهياتها الموجوده بها

١- هم المشاءون فحصرنا العلم الحضورى في علم الشىء بنفسه و نفوه في العلم بالغير- و ذهبوا إلى أن علم الواجب تعالى أيضا بالأشياء الممكنه حصولى ارتسامى فقد أنكروا أتم قسمي العلم في العلم بالغير، س قد ه

٢- إشاره إلى ما ذهب إليه في نحو وجود العلم الحصولى بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان أو كليا و أن المشهود في العلوم الحصوليه الجزئيه هو المثل المعلقه و الصور البرزخيه و فى الكليه أرباب الأنواع و هى وجودات خارجيه ذوات آثار خارجيه و أما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنيه فإنما هى الآثار المترتبه عليها فى ظرف الماده- لا آثارها فى نفسها على أنها مشهوده من بعيد و ذلك منشأ كليتها و إبهامها و غير ذلك. و إلى ذلك يرجع ما قدمناه فى التعليق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصوره الحاصله تجد الصوره الحاصله بعينها فإن الذى تجده هو التوسطيه من الحركه دون القطعيه و التوسطيه ثابتة غير متغيره و قد قدمنا فى البحث عن الحركه الجوهرية أن الثبات من شئون التجرد و أما حصول العلم الحسى بالحركات و التغيرات فإنما هو علم بالحركه و التغير لا حركه و تغير فى العلم فافهم ذلك، ط مد ظله

٣- أى أنوار هى قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف الماديه القيمه بها كتقويم النفس بإشراقها للبدن و تمام ماهياتها هى التى بها هى هى يعنى وجوداتها لا- شئياتها المفهوميه- و كيف لا- تكون هى تمام وجوداتها و هى مباديها و غاياتها و السبب التمامى للشىء و كماله- لا بد و أن يكون للشىء نحو اتحاد به و إلا لم يكن تماما و كمالا له و غرضه قدس سره أن لا يتوهم أحد أن هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومه بما هى للمبادئ لعدم صلوحها للعلم و المعلوميه بالذات على ما صرح به فدفعه قدس سره بأن تلك الأنوار التى هى علوم حضوريه و معلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشىء المستلزم لحضور ناقصه الوجودى و حضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصله بها فليست هى كالصور الارتساميه فى أذهاننا من ذوات الصور فإنها ليست أسبابا فاعليه لها و لا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذى كان باعتبار الكثره فى الواحد و الواحد فى الكثره فلا- جرم ليس حضور هذه الصور إلا- منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور و مع ذلك فهى أيضا بوسيله هذه الصور التى كأنوار متصله بها تنكشف انكشافا ألا ترى أن بالصوره المبصره بالذات ينكشف المبصر بالعرض و لا يشذ شىء منه- و لكن أين هذا من ذاك و لك أن تعمم الأنوار العلميه فى كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الأصنام فى أصحابها بنحو أعلى و أبسط فى مقام أرفع و أشمخ. و إن سألت عن الحق فأقول عدم كون هذه الماديات و الظلمات أنوارا علميه أنما هى بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبادئ العالیه و خصوصا بالنسبه إلى مبادئ المبادئ فهى علوم حضوريه فعليه و معلومات بالذات و إن لم يكن هذه المرتبه من العلم فى مرتبه العلم الغنائى الذاتى- فحصولها للماده ينافى العلم فىنا إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها و أما بالنسبه إلى المحيط بالماده و ما فيها فحضورها للماده حضور له إذ لم يشذ الماده عن محيطه بل حضورها له بنحو أشد لأن لها حضورا للفاعل بالوجود لأن نسبه المعلول إلى فاعله بالوجود و الحضور الإمكانى الذى لها فى القابل أيضا محاط و كذا الفرق و الغيبه و الدثور التى جعلها قده موانع الإدراك و المدركيه بالذات أنما هى موانع

بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبدإ المحيط- و وحدته الجمعيه و حضوره في كل دابر و حاضر و غابر و ثباته في كل متجدد و زائل و دائر- و أنه الأصل الثابت في كل أصل و فرع و المعنى المحفوظ في كل صوره و شكل و وضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع و الغيبه بما هي غيبه عين الحضور و كذا الدثور عين الثبات و الظلمه عين الضياء، و في الدعاء: يا من لا يوارى منه ليل داج و لا بحر عجاج و لا سماء ذات أبراج و لا ظلم ذات أرتاج و ارتجاج يا من الظلمه عنده ضياء الدعاء و لا سيما قد علمت أن الوجود في كل شىء هو الأصل و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجه في كون تلك الماديات علما و عالمه بالمبادئ ء إلى التجريد كما قال تعالى إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ نعم هي عالمه بالمبادئ ء علما بسيطا لا مركبا كما مر. و اعلم أنه كما أن الحياه حياتان حياه بمعنى الدرك و الفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمس و أقل مراتب الفعل هو الحركه بالإرادته- و هذه الحياه خاصه بالنفوس الحيوانيه و ما فوقها و حياه مساوقه للوجود و هي ساريه في كل شىء ء دائره مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علما علم معتبر في الحياه بالمعنى الأول و هذا هو العلم الخاص و علم مساوق للوجود متأس به في السرايه بل عينه و بهذا يجمع بين نفى المصنف كون الماديات علما و معلوم ء للمبادئ ء و بين إثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما و عالمه بالمبادئ ء و لو علما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومه للمبادئ ء، س قد

**و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده في نفسه**

**اشاره**

و وجوده لعاقله و معقوليته شىء واحد بلا اختلاف جهه

و كذا المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنى الصورة الحسيه المتمثله عند الجوهر الحساس وجوده فى نفسه و وجوده للحاس و محسوسيته شىء واحد بلا اختلاف جهه فما وجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته و لا محسوسا لها كالصور الطبيعیه و الجماديه و غيرها و كالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تكن تحس بذواتها- فالبصر لا يحس البصر و لا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر و ما يبصر به و الأبصار جميعا و تدرك السمع و المسموع و السماع جميعا لأنها موجوده لا لذواتها.

فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقوله قائمه بذاتها لكانت موجوده

١- إن قلت جميع الأشياء حتى المجردات وجودها لغيرها أعنى القيوم تعالى- بل الكل روابط محضه به لأن لها وجودا فى أنفسها و هى عين الوجود لغيرها الذى هو جاعلها القيوم تعالى كما مر فى السفر الأول ردا على بعض الأجله فيلزم أن لا يكون المجردات كلا- سوى واجب الوجود بالذات عالمه بذواتها. قلت المراد بالوجود للغير هاهنا الحلول فيه و المراد بالغير هو الماده بالمعنى الأعم- فتشمل الماده الأولى و الثانيه و الموضوع فالمانع فى محسوسيه البصر للبصر مثلا هو وجوده للغير الذى هو الماده لا وجوده للغير الذى هو النفس. إن قلت البصر و السمع و ما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف قدس سره فوجودها لذواتها فينبغى أن تدرك ذواتها. قلت هذه المذكورات و أمثالها قواعد القوم و هو قدس سره يرافقه فيها كما قال فى بعض مقالاته نشاركهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات و القوى عندهم منطبغات فى المواد- مع أنها عنده أيضا شديده الحاجه إلى المظاهر و لذا احتاجت فى إدراكاتها إلى حضور الماده و نحوه و ليست مجردات تامه التجرد كالعقله حيث لا يكون الأرواح الدماغيه محلا لها و لا مظهرها و أيضا من يلتزم أن الصورة المحسوسه لو فرضت مجردة لكانت حسا و حاسا و محسوسا- يلتزم أن الحس المجرد تجردا برزخيا حس و حاس و محسوس لذاته و حاسيته حاسيه النفس- لأن النفس كل القوى و محسوسيته محسوسيه الصورة المدركه أو الصورة المدركه إشراق الحس و ظهوره كما أن الحس ظهور النفس، س قد



لذاتها و صارت معقوله لذاتها فكانت عقلا- و عاقلا و معقولا و كذا لو فرضنا الصورة المحسوسه أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا و حاسا و محسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه و بهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ أتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته و بالأعراض القائمة به إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهيه و حصل له بعض الصفات و ذلك لما قد مر ذكره من أن الصور الجماديه و ما يجرى مجراها لما كانت حاصله للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كانت إنيته له بعينها إنيته لمحلله فلو حصل له شىء صورته كان أو عرضا يكون حصوله فى الحقيقه لمحل ذلك لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول فى نفسه أو لا كيف يحصل له شىء .

و أيضا قد لاح لك منا أن هذه الأجسام الطبيعیه و أحوالها وجودها مشوب بالأعدام و الحجب الظلمانيه فى أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشى الخارجيه- فالمانع من المعلوميه عندنا فى الجماد و غيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل و ماده أو كونها ذات ملابس و غواشى لاحقه لذاتها بل نحو وجودها فى نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا و قد أشرنا إلى ما فى الوجه الثانى من الخلل و القصور.

### وهم و تنبيه

و اعلم أن بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا- بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) فى الشكل الثانى حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورته غير جسميه ذات مجردة عن الماده و كل صورته معقوله بالفعل من الشىء ذات مجردة عن الماده قولهم إن كل صورته غير جسميه معقوله بالفعل

١- أو بانعكاس الموجه الكليه كنفسها بأن قالوا كل عاقل مجرد و كذلك قالوا كل معقول مجرد و ينعكسان إلى قولنا كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض أنهم أثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك و قولهم- كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الانعكاس الاصطلاحى بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حده اتفق أن كلا منهما عكس لغوى للأخرى، س قد

و الحال أن الموجبتين فى الثانى لا تتجان و ذلك وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن الماده فصوره ذاته موجوده لذاته لا- لغيره- فيكون معقولا- لذاته و عاقلا- لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح و محال أن لا يصح أن يعقل (١) إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصحه معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شى ء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شى ء- كالحال فى المعقولات بالقوه من الأجسام و غيرها التى تحتاج فى معقوليتها إلى نزع و تجريد مجرد ينتزعها و يجردها عن الماده و عن غواشيتها حتى تصير معقوله بالفعل بعد ما كانت معقوله بالقوه لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرّد بالفعل إذ كل ما له من الصفات و الأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال و لا تغير له فلا- يسنح له شى ء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولا- لذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لذاته (٢) فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوه و قد فرضناه

١- و لو بالوجوه العامه مثل أنه موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك، س قدّه

٢- إذ لو كان معقولا- لغيره و الغير عاقلا- له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن الماده بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجردا هذا خلف. إن قلت لا- نسلم الخلف لم لا- يجوز أن يكون معقولا- للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام و الحلول. قلت هذا الدليل من المشائين و هم يحصرون العاقلية و المعقولية للغير فى الارتسام- و هاهنا لما كان المفروض أن المجرّد معقول بالذات و المعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله. إن قلت أ ليست الصوره الكليه التى فى عقولنا مجردة ١٦٨ كما قال المحقق الطوسى قدّه النفس مجردة لتجرّد عارضها مع أنها حاله ٩ فى النفس فبطل قولكم لو كان ذلك المجرّد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا و قد فرضناه مجردا هذا خلف. قلت على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذى هو النفس و مرادهم بتجرّدتها التجرد عن الماده الخارجيه و لواحقها و أما على مذهب المصنف قدّه فالتعقل بمشاهده النفس لأرباب الأنواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صوره حاله فى موضوع حتى تكون ماده للنقض. إن قلت على مذهب قدّه يلزم أن تكون مجردة عاقله لذاتها و كون الصور الكليه عاقله لذواتها ظاهر البطلان. قلت نلتزم ذلك كيف و هى نفس و عقل و هما عاقلان لذاتيهما و استبعادك منشؤه الخلط بين ماهيه الشى ء و وجوده فإن ماهيه الصوره الكليه الفرسية عاقليتها ظاهره البطلان و هو قدّه لا- يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أى وجودها النورى العقلى معه و وجوده عاقل لذاته بعين عاقلية مدرّكها. إن قلت بل يمكن تميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولية و العاقلية متضائفان و المتضائفان متكافئان فإذا كانت المعقولية فى مرتبه ذات المجرّد بحيث لا وجود له إلا- المعقولية كانت العاقلية أيضا فى مرتبه ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقولية. قلت نعم استدل المصنف قدس سره بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول فى العلم بالغير أيضا فى رساله المشاعر و غيرها و لكن عندى أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التكافؤ فى المرتبه الذى هو من أحكام التضايف لا يقتضى أزيد من تحقق أحد المضائفين مع الآخر- و لو بنحو المقارنه لا- مقدما و لا- مؤخرا لا- الاتحاد كيف و العله مضائفه للمعلول و المحرك للمتحرّك- و التكافؤ لا يستدعى إلا- ثبوت المعيه فى المرتبه بين طرفى كل منهما و سلب الترتيب بينهما لا- اتحادهما وجودا و حيثيه و إلا- اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهه واحده و هذان و نحوهما من التضايف الذى هو من أقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرّح به

فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضاييف- لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير و الغرض أن المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحيشه لا يقتضى تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر و أن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج. نعم لو تمسك بالإضافه و أريد إضافه إشراقه وجوديه و أن للمعقول بالذات وجودا رابطا و أن ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد و الاتصال في مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجها و سيأتى في مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر. و الإنصاف أنه ليس مراده قده لا- في تلك الرساله و لا- في غيرها التمسك بمجرد التضاييف بل الملاك في الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركيه لأنه نوري علمى و قد قرر أن الوجود النورى علم و معلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره و وجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا إدراكيا و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركيه و ذاته مدركه لذاته. و لا يجرى ما ذكر في المعلول بالذات لأن المعلول معلول بالعله المغايره لا- مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العله بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العله كما في الحق تعالى و إن احتاج فمن جهه عنوان المعلول و الإمكان و مسلك التضاييف أيضا تام لأن جهه التكافؤ في القوه و الفعل فإن المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل، س قده

ص: ١٦٩

معقولا بالفعل هذا خلف

**و هاهنا شكوك يجب إزالتها.**

**الأول أن كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات**

حال خارجي مغاير

لنفس حقيقته من حيث هي فلا- يكون العلم نفس حقيقه العالم وحدها من غير انضمام صفه زائده و إلا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فإن كل شىء في نفسه هو هو و كل ماهيه من حيث نفسها ليست هي إلا هي فلا بد في كون الشىء عالمًا بنفسه مثلاً من أمر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته و معلومته- فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطه منشؤها الخلط بين الوجود و الماهيه فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهويه الشخصيه و قد يطلق و يراد به الماهيه النوعيه و العلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض (١) له ماهيه كليه كان معنى تلك الماهيه عين معنى العلم فذات المجرد بذاته و هويته مصداق لصفه العلم بلا- انضمام شىء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايره على شىء لا يستدعى تغاير

١- الفرض هنا أعم من تجويز العقل و تقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول و النفوس أيضا أنوارا ساذجه و حاصل كلامه قدس سره أنه في الواجب تعالى هذه الصفه كسائر صفاته الكماليه عين وجوده و لا ماهيه له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو يقال إنها عينها أيضا إلا أن يقصد الماهيه بمعنى ما به الشىء هو هو فيقال إنها عين وجوده و ماهيته و في سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهيه في كل شىء ليست من حيث هي إلا هي لا عالمه و لا- عالمه كسائر طرفي النقيض بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجوديه للمجرد المعبر شيئيتها الوجوديه كما علمت- فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها، س قد

جهات الصدق أصلا ولا يقدر كثرتها في وحده الذات الموصوفه بها إلا أن يوجب تغاير الحيثيات.

### الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقيه على الحكماء في حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته

بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا-عقل كونه عاقلا لذاته و ليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقله لذواتها يحتاج إلى تجشم برهان مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها ألا ترى أن من أثبت وجود البارى ء جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في إثبات علمه بل يلزمه إقامة الحجة الأخرى له.

و الجواب بوجه عرشى بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا(١) فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده و الذى يحصل له عند إقامة البرهان صورته علميه- مطابقه لمعنى كونه موجودا فهانذا قد حصلت ماهيه موجوده لشى ء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون فى هذا النحو من الوجود حاصل له لا- حاصل لذاته فيكون هذه الصوره معقوله له لا- معقوله لذاته لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصل إلا لذلك الغير- لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه فى هذا الوجود بل فى وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا- يلزم من كون وجود المجردات القائمه بأنفسها- عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقله لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضورى الإشراقى كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم و عروجهم إلى السماوات العلى.

١- أى و لو لأصحاب المعارج بالعلم الحضورى و لكن الحضورى التام الاكتمال فان الحضورى له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا و حين كونها عقلا بالفعل- و حين كونها عقلا فعلا مثلا كلها حضورى و لكن أين حضور من حضور و شتان بين النور و بين الظلمات و الديدجور و بين النور و نور على نور فلا منافاه بين النفى هنا و بين الإثبات المشار إليه بقوله اللهم إلا أن يعلم أحد، س قد

### الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحيتين

أن موضوع العالميه غير موضوع المعلوميه بالاعتبار و صاحب حواشى التجريد قايس ذلك على معالجه الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكه المعالجه و المتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج و العجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى الذات و لا فى الاعتبار كالعالميه و المعلوميه و بين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر فى الخارج و العين دون الذهن و الاعتبار فإن التأثير التجددى و التأثر التجددى و هما جنسان عالىان لا يشتركان فى ذاتى أعنى مقولتى أن يفعل و أن يفعل فلقوه الانفعاليه لا بد لها من ماده جسمانيه فعند انفعال النفس بحصول حاله نفسانيه جديده لا بد لها من ماده بدنيه حامله لقوه الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حاله إلى حاله أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقه ببدن مادى- لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد و لا انفعال بصفه حادثه لها فبالحقيقه المعالج(١) يعنى المداوى المفيد للشفاء و الدواء هو قوه أجل و أرفع من النفس الطبيعيه فضلا عن المريضه و المستعلاج يعنى المريض الممنو بالآفه و النقص و هو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفه و الشر و هو الماده أو ما يتصل بها من جهه اتصاله بها سواء كان صوره طبيعيه أو نفسانيه فالموضوع فيهما مختلف ذاتا و اعتبارا و أما موضوع العالميه و المعلوميه فهو لا يستدعى اختلافا لا فى الذات و لا فى اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ فى كثير من كتبه

### الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقا من أقسام التقابل

١- إن كان هذا مؤاخذه يشبه المؤاخذات اللفظيه إذ إثبات الوسائط للأفعال الجزئيه- لا ينافى الاستناد إلى الفاعل الحقيقى فى الحقيقه و أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله كما سيجىء إلا أن لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذه بل بيان الواقع فى تغاير الجهه هنا،  
س قد

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضاييف مطلقاً (١) من أقسام التقابل و أن كل متضاييفين متقابلان لما سمعوا أن القوم ذكروا فى بحث التقابل أن من أقسامه الأربعة تقابل التضاييف و لأجل ذلك حكموا بأن إضافه العالميه مغايره أى مقابله لإضافه المعلوميه فإذا ورد عليهم الإشكال فى كون الذات الواحده عالمه و معلومه فى علم الشئ ٤ بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بأن التغير بين موضوع العالميه و المعلوميه هناك أمر اعتبارى و لم يتفطنوا بأن التغير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحه اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا (٢) إلى أن إضافه العالميه فى البسيط أمر اعتبارى ذهنى لا تحصل له فى الخارج و كذا المعلوميه فذلك من أشنع الكلام و أقبح القول و هو مصادم للبرهان و لأجل هذه الشبهه الركيكه أنكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذى تحسم به ماده هذه الشبهه أنه ليس وجود كل مفهومين متضاييفين مما يقتضى تغييرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل - فإن مفهوم العالميه مثلا لا يقتضى أن يكون وجودها بعينها غير وجود المعلوميه بوجه من الوجوه أصلا بل و لا- شئ ٤ من المفهومات المتباينه الوجود أيضا بمجرد يقتضى ذلك إلا بيان و برهان لجواز صدق مفهومات كثيره على ذات أحديه فبعض المتضاييفات (٣) يحكم العقل بتقابلها كالعليه و المعلوميه و التحريك و التحرك و المستعد

١- و بعد هذا كله فالحق أن التضاييف مطلقا من أقسام التقابل و أن المتضاييفين بما هما متضاييفان متقابلان و ذلك أنهم ذكروا أن إضافه الشئ ٤ كونه بحيث لا- يعقل ماهيته إلا- مع تعقل ماهيه أخرى معقوله معها فالإضافه نسبه متكرره و المتضاييفان هما الشئان المعقول كل منهما مع الآخر و بالقياس إلى الآخر المعقول معه و بالقياس إليه و لا- معنى لتعقل الشئ ٤ مع نفسه و بالقياس إلى نفسه- و إن شئت فقل لا معنى لتخلل النسبه المتكرره بين الشئ ٤ و نفسه فكل متضاييفين متغيران لذاتيهما و هو التقابل و قد تقدم بعض الكلام فى هذا المعنى فى بحث التقابل فى السفر الأول، ط مد ظله

٢- و الحق أن نوع الوصفين المتحددين ماده المتعلق أحدهما بالآخر كالمضارب و المضروب و القاتل و المقتول و العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و غيرها لا تضاييف بينهما- و إنما النسبه بينهما نسبه غير متكرره ثم الذهن ربما يعتبر النسبه التى بينهما فى الطرفين- فيضمها إلى كل منهما فيعود تضاييفا اعتباريا و يعبر عنهما بمثل الضاربيه و المضروبيه و القاتليه و المقتوليه و العاقله و المعقوليه إلى غير ذلك فبين الفاعليه و المفعوليه تضاييف دون الفاعل و المفعول و موطن هذا التضاييف المجعول كموطن طرفيهما ظرف الاعتبار و لا برهان يصادم ذلك كما ذكره، ط مد ظله

٣- لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهه قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يكن تقابلا- فإنه المغايره الذاتيه و قد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العله و المعلول لا تضاييف بينهما و إنما هو نسبه غير متكرره و امتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العله و لا معنى لتوقف الشئ ٤ على نفسه لا لمكان التقابل بينهما- كيف و بينهما كمال المسانحه نعم بين العليه و المعلوميه تضاييف اعتبارى موطنه و موطن طرفيه ظرف الاعتبار و كذا لا تضاييف بين التحريك و التحرك و المستعد و المستعد له على قياس ما ذكرنا فى العله و المعلول نعم بين المتقدم و المتأخر تضاييف حقيقى و لذلك يمتنع اجتماعهما لذاتيهما لا لأمر آخر، ط مد ظله



و المستعد له و التقدم و التأخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم كما أشرنا إليه و بعضها ليس كذلك كالعالمية و المعلوميه و ما يجرى مجراهما كالمحب و المحبوب و العاشق و المعشوق و غير ذلك فالذى يكون من أقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فى تحقيق علمه بذاته و بما سواه و كيفية علمه بالأشياء المبدعه و الكائنه و مراتب علمه تعالى بها كالعنايه و القضاء و القدر- و الكتاب فى عده فصول أخرى

## الفصل (٢) فى إثبات علمه بذاته

### إشاره

كأنك بعد تذكر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زياده فى التوضيح أن حقيقه العلم (١) لما كان مرجعها إلى حقيقه الوجود بشرط سلب النقائص العدميه و عدم احتجاب الملابس الظلمانيه و ثبت أن كل ذات مستقله الوجود مجردة عما يلابسها فهى حاصله لذاتها فتكون معقوله لذاتها و عقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير و هذا الحصول أو الحضور لا يستدعى تغايرا بين الحاصل و المحصول له و الحاضر و الذى حضر عنده- لا فى الخارج و لا فى الذهن فكل ما هو أقوى وجودا و أشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص و القصورات فيكون أتم عقلا و معقولا و أشد عاقله لذاته فواجب الوجود

١- سلك إلى إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما فى قوله إن حقيقه العلم إلى آخره و هو برهان إنى أشبه باللمى و الثانيه ما فى قوله فى تذكره قد قرع سمعك إلى آخره و الثالثه ما فى قوله و أيضا كيف يسوغ إلى آخره، ط مد ظله

لما كان مبدأ سلسله الوجودات المترتبه فى الشده و الضعف و الشرف و الخسه من العقليات و الحسيات و المبدعات و المكونات فيكون فى أعلى مراتب شده الوجود و تجرده و يكون غير متناه فى كمال شدته و غيره من الوجودات و إن فرض كونها غير متناهيه فى القوه بحسب العده و المده لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبه أخرى فى الشده هى فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقلية لذاته على هذا الوزان فنسبه عاقلية فى التأكد إلى عاقلية الذوات المجرده لذواتها كنسبه وجوده فى التأكد إلى وجودها فعلم الوجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نوريه و جلاء و ظهورا بل لا نسبه لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبه بين وجوده و وجودات الأشياء و كما أن وجودات الممكنات- منظويه مستهلكه فى وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات- منظويه فى علمه بذاته تعالى و قد علمت أيضا أن وجوده حقيقه الوجود التى لا- يخرج عنها شىء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقه العلم التى لا يعزب عنها شىء من العلوم و المعلومات.

### تذكرة

قد قرع سمعك فيما مضى فى الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود و لا يوجب تخصصا بشىء أدنى (١) و لا- تغيرا و لا تجسما أو تركبا ثم تحقق فى موجود من الوجودات كان ممكن التحقق فى الموجود الحق بالإمكان العام فيجب وجوده له لا محاله و إلا لكان

١- هذا معيار معرفه الكمال له تعالى و عطف تفسيرى عليه أى لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه و التخصص بشىء أدنى هو التخصص بالهولى فى عروض القوه و الاستعداد و التغير كعروض المتى فإنه مشروط بالحركه و التجسم كما فى عروض اللون و الطعم مثلا- و هذا كله هو التخصص الطبيعى و التركب هو التخصص التعليمى أى الانقسام إلى الأجزاء المقداريه و هذه السلوب و إن كان بعضها لازم البعض إلا أنه يجوز انفكاكها فى الاعتبار- كما أن القوه ترجع إلى الهولى مع قطع النظر عن مقارناتها و الزمان يلزم الحركه و لو كانت مجردة عن غيرها و اللون و الطعم من عوارض التجسم و كالأستداره و الترييع مثلا- فإنهما من عوارض التقدر، س قده

فيه تعالى جهه إمكنه مقابله للوجوب الذاتى و قد مر أن واجب الوجود لذاته- واجب الوجود من جميع الحثيات و لا شك أن العلم صفه كماله للموجود بما هو موجود و لا يقتضى تجسما و لا تغيرا و لا إمكانا خاصا و قد تحقق فى كثير من الموجودات كالذوات العاقله فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات.

و أيضا كيف يسوغ عند ذى فطره عقليه أن يكون واهب كمال ما و مفيضة قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب و المستفيد أكرم من المفيد- و حيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التى هى وجوب صرف و فعليه محضه و من جمله ما يستند إليه هى الذوات العالمه و الصور العلميه و المفيض لكل شىء أوفى بكل كمال غير مكثر لثلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما- و علمه غير زائد على ذاته كما مر

### الفصل (٣) فى علمه تعالى بما سواه

قد مضى فى العلم الكلى أن العلم التام(١) بالعله التامه أو بجهه كونها عله يقتضى العلم التام بمعلولها و إياك أن تفهم من قولنا جهه العليه أو حثيه كون الشىء عله نفس المعنى الإضافى(٢) من العليه المتأخر حصوله عن العله و المعلول جميعا- بل الأمر المتقدم على المعلول الذى به كانت العله عله(٣) و به حصل وجود المعلول

١- المراد بالعلم التام بها العلم بإنيتها و ماهيتها إن كان لها ماهيه و ليس المراد العلم بذاتها و صفاتها و جميع لوازمها و من لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ كما قيل لو أريد هذا لم يكن مفيدا و العلم التام بالمعلول أيضا أى بذاته و صفاته و جميع ملزوماته و من ملزوماته العله مستلزم للعلم بالعله فلا- وجه لقولهم و لا عكس ثم إن عطف قوله أو بجهه من عطف العام على الخاص لأن الجبهه أعم من كونها عين ذات العله أو زائده عليها، س قده

٢- إذ لو كان المراد من العليه نفس الإضافه كان الاستلزام أى اللغوى إذ لا عليه بين المتضايقين ذهنا و خارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم و لا عكس، س قده

٣- كالصوره النوعيه فى النار التى هى عله بالضميمه و معلوم أنها عين منشئيه الحراره- و أنها مقدمه على العليه الإضافيه المحضه و على الحراره فحضورها خارجا أو ذهنا بما هى هى- منشأ حضور الحراره و حكم المنجم بما سيقع أو الطبيب الحاذق حيث يقول الشىء الفلانى هكذا من هذا الباب، س قده

و لا شك أن قوام كل معلول بأمر مقوم له محصل إياه بذاته بلا توقف على غيره و إلا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل عله مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات عله المقتضيه إياه فكلما حصلت تلك العله بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن أو خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و ليس كذلك حال العكس فإن المعلول لا يقتضى (١) العله بخصوصها و إلا لكانت العله معلوله لمعلولها بل إنما يقتضى بإمكانه و افتقاره عله ما فأينما تحققت عله ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه و أينما تحقق المعلول تحققت عله ما لا- بخصوصها فحصول العله برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع على وجود عله ما و هو دليل ظني على وجود العله بخصوصها و إنما عد

١- تفصيل المقام أن المراد بالمعلول إما ماهيته أو حالها التي أشار إليها من الإمكان- أو وجوده بما هو مضاف إلى الماهية أو وجوده بما هو وجود و أما حال الوجود التي هي إمكانه الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شقا آخر فإن أريد الماهية و معلوم أنها لا كليه و لا جزئية فلا يقتضى شيئاً و لا يستدعيه و إن أريد إمكانها و هو سلب الضرورتين- فهو أوغل في الإبهام فلا- يستدعي إلا- عله ما و إن أريد وجود الماهية بما هو مضاف إليها فله حكمها أيضا من حيث إنه مبهم و المبهم لا يستدعي خصوصيه و إن أريد وجوده بما هو وجوده- فالعلم به و إن استلزم العلم بمقومه كما مر في شرح الخطبه أن معرفه حقيقه أى وجود كان بالحضور تستلزم معرفه مقوماته لكنه من باب معرفه ذاته بذاته لا بمعلوله فإن نحو الوجود و إن كان معلولا بالذات لكن الماهية التي هي معلوله بالعرض ما به المعلوليه للوجود فالمعلول يستلزم ما به المعلوليه كما أن المحتاج يستلزم ما به الحاجه و هو الإمكان و المتقدم يستلزم ما به التقدم و المستعد يستلزم ما به الاستعداد و غير ذلك فما لم يصف وجود إلى ماهية لم يسم معلولا- بخلاف العله فإنها بذاتها الوجوديه و خصوصيتها الخاصه تقتضى المعلول الخاص كيف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل كما مر في مبحث الماهية، س قد

الاستدلال من المعلول على العلة (١) قسما من البرهان و هو المسمى بالإيني بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثانى فثبت و تحقق أن العلم بالعله التامه أو بجهتها المقتضيه يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب (٢) لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه.

فإذا تمهد هذا الأصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته و لا شك أن ذاته عله مقتضيه لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه (٣) للثانى و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

١- قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الأول أن المفيد لليقين من الاستدلال الإينى أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامه التى لا سبب لها على بعض آخر فحسب و ما عدا ذلك لا يفيد اليقين و لا يسمى برهانا، ط مد ظله

٢- قد بين أولا أن العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز أن يكون له طريق آخر ثم ترقى و حصر كما قالوا إن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و قد قيل إن القاعده مطرده فيما عدا البديهيات فإنها معلومه بلا مبادئ مطلقا. أقول هذه القاعده غير مخصوصه بالعلم النظرى بل العلم البديهى أيضا منطوق فى العلم بالعله و إن لم يستشعر العالم فإن ظهور المعلول أى شىء كان ليس خلوا عن ظهور العله الحقيقيه بل هذا الظهور ينسب إلى العله أولا و بالذات و إلى المعلول ثانيا و بالعرض كما قال سيد الموحدين على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و قال سيد الشهداء ابنه الحسين ع: أغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك و هذه القاعده فى المجعول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث إنك عرفت أن الوجودات الخاصه هويات ارتباطيه بل عين الروابط و التعلقات، س قد

٣- هذا التوسط بالنظر التفصيلى إلى مراتب الوجود المتفاوته شده و ضعفا و شرفا و خسه و إن تلك المراتب صادرة عن البارى ء الفعال بالنظام و الترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخس منه بقاعده إمكان الأشرف كما هو المشهور و أما بالنظر الإجمالى و أن الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس أمر واحد و كلمه واحده منه تعالى تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطويله و العرضيه دفعه واحده دهرية بل سرمديه و إنه أشرق على جميع هياكل التوحيد إشراقا واحدا و حده حقه ظليه. آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق فيسقط الوسائط و يعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعله العلم بالمعلول و لكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالمقدر المشترك بين الأقوال و بناء العلم الارتسامى على الترتيب السببى و المسببى و النظر التفصيلى بين هذا النمط، س قد

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته و أما كيفيه هذا العلم بالأشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته و لا في صفاته الحقيقيه و لا كونه فاعلا و قابلا و لا أيضا يلزم منه الإيجاب من جهه هذا العلم (١) بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء بأن لا يعلم الأشياء إلا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير و يكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات - واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني و الفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهيا للمقدسین بل من حزب الملائكة المقربين و لصعوبه دركها و غموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس و من تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب و ذوات الممكنات و حتى شيخ أتباع الرواقيين و من تبعه في نفى العلم السابق على الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شده براعتهما و كثره خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء و البدع و أصحاب الجدل في الكلام و البحث مع الخصام.

و لأجل ما ذكرناه من الصعوبه و الإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفه

---

١- تعريض بالإشراقين كما أن ما قبله تعريض بالمشائين و بيان اللزوم أن المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره و على هذا المذهب ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث إن العلم عين الفعل فلم يكن مختارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هم و إن قالوا بسبق العلم على الفعل كما سيشير إليه في وجه ضبط الأقوال إلا أنه ليس مرضيه قدس سره لأنه سبق بالاعتبار، س قد

علمه تعالى بشىء من الموجودات غير ذاته و صفاته التي هي عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشىء أصلاً بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم و المعلوم و لا إضافة بين الشىء و نفسه أو صورته زائده على ذات المعلوم مساويه له فيلزم تعدد الواجب و إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشىء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالاً بعيداً و خسروا خسراناً مبيناً فما أشنع و أقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك و دقائق الملكوت و يسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع و يسلب العلم بشىء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي أفاض ذوات العلماء و نور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي و الصورة الذهنية المنقسمة - إلى التصور و التصديق عند الناس أو ما يجرى مجراها (١) و الله أعلم بأسرار عبادته

#### الفصل (٤) في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء

##### أحدها مذهب توابع المشائين

منهم الشيخان أبو نصر و أبو علي و بهمنيار و أبو العباس اللوكري و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى و حصولها فيه حصولاً ذهنياً (٢) على الوجه الكلي.

##### الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج

سواء كانت مجردات

١- مثل أن يكون مراد من أنك علمه بغيره نفى علمه بالغير في الأزل إذ لا غير في الأزل - و لم يعلم هذا الرجل وحدته الحقه و لا إحاطته الأزل و لا معنى كون شئيه الشىء بتمامه و لا الكثرة في الوحده و الوحده في الكثرة و لا أنه لا منافاه بين أن لا يكون الغير في الأزل و بين أن يكون العلم بالغير في الأزل و بعد اللتيا و التي و توجيهات كيت و كيت لا ينبغي أن يتفوه بهذه الأقوال عاقل فضلاً عن حكيم، س قد

٢- و إليه ذهب عامه المتكلمين و إن تحاشوا عن تسميته كلياً و تحاشى أكثرهم عن عده زائداً على الذات، ط مد ظله

أو ماديات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها و هو مذهب شيخ أتباع الرواقيه شهاب الدين المقتول و من يحذو حذوه كالمحقق الطوسي و ابن كمونه- و العلامه الشيرازى و محمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجره الإلهيه.

### الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله

و هو المنسوب إلى فرفور يوس مقدم المشائين من أعظم تلامذه المعلم الأول.

### الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهى من إثبات الصور المفارقة و المثل العقليه

و أنها علوم إلهيه بها يعلم الله الموجودات كلها.

### الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله

فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيه لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالت المعتزله (١).

### السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالى بجميع الممكنات

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء و هو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علما بالأشياء علم إجمالى مقدم عليها و علم تفصيلى مقارن لها.

### السابع القول بأن ذاته علم تفصيلى بالمعلول الأول

و إجمالى بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصيلى بالمعلول الثانى و إجمالى بما سواه و هكذا إلى أواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهوره بين الناس و ربما قيل فى وجه الضبط- إن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا- و القائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزله- أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفيه مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى- و الشيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهوره أم لا- و على الثانى إما أن يقول (٢) بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجيه صور قائمه بذواتها



٢- أو يقال إما أن يقول بسبق علمه على الأشياء و هو القول بالمثل أو لا فإما في الكل و هو قول شيخ الإشراق و إما في البعض و هو قول ثالث المملطي فإنه يقول بارتسام صور الأشياء في العقل و حضور العقل عند الواجب تعالى، س قدہ

منفصله عنه و عن الأشياء و هى المثل الأفلاطونيه و الصور المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجيه نفس تلك الأشياء فهى علوم باعتبار و معلومات باعتبار آخر- لأنها من حيث حضورها جميعا عند البارى و وجودها له و ارتباطها إليه علوم و من حيث وجوداتها فى أنفسها و لمادتها المتجدده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعض المتقدمه بعضها على بعض بحسب الزمان و المكان معلومات فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و أبى على أو يقول إنه عين ذاته فحيثذ إما أن يقول إن ذاته متحدته بالصوره العقليه ككفر فورىوس و أتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالى بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذى أشرنا إليه فهذه ثمانيه احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب- فنحن نتكلم فى كل منها جرحا و تعديلا و نقضا و إبراما و نصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

### الفصل (٥) فى الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف

#### و أما مذهب المعتزله

القائلين بأن المعدوم شىء و أن المعدومات فى حال عدمها منفكته عن الوجود متميزه بعضها عن بعض و أنه مناط علم الله تعالى بالحوادث فى الأزل (١) فهو عند العقلاء من سخييف القول و باطل الرأى و الكتب الكلاميه و الحكيمه متكفله بإبطال شئيه المعدوم و ما يجرى مجراه من هوساتهم

#### و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه

فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزله فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

١- مع أنهم فى غنى عن أصل إثبات العلم لقولهم بعري الذات عن الصفات، ط مد ظله

الأذهان (١) و سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما فى وقت من الأوقات و التفرقه تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكاير لما نظرنا فى كتبهم و وجدنا منهم تحقيقات شريفه و مكاشفات لطيفه و علوما غامضه مطابقه لما أفاضه الله على قلوبنا و ألهمنا به مما لا نشك فيه و نشك فى وجود الشمس فى رابعه النهار حملنا ما قالوه و وجهنا ما ذكروه حملا صحيحا و وجهها و جيها فى غايه الشرف و الأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست فى السخافه و البطلان و نبو (٢) العقل عنها بأقل من كلام المعتزله فيهما.

١- أى الأذهان العاليه و المنشأ العلميه إن قلت أين هذا من مذهب المعتزله- فإن المعتزله يقولون بثبوت الماهيات منفكه عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكه عن الخارجيه فقط بل إذا نسب إلى الأذهان لم يكن مجردا عن الوجود و هل هذا إلا كالوجود الذهني فى الأذهان السافله للماهيات المنفكه عن الوجود الخارجى. قلت بطلان هذا و أمثاله لأصالة الوجود و اعتباريه شئيه الماهيه أينما كانت و أنه ليس هناك شئيتان إحداهما الوجود و الأخرى ثبوت الماهيه و إن كانت مع الوجود الاثنينيه التى فى أذهاننا بمحض الاعتبار و قد مر أن التخليه عن الوجود عين المحفوفيه به- و كان الشئيين الحاصلين بالتعمل وجود و وجود بالحمل الشائع أحدهما قابل و الآخر مقبول بالاعتبار فليس فى الدار غير الوجود ديار و بناء هذا القول أيضا على أن ثبوت الماهيه مقابل الوجود فى ظاهر الأمر لكن نظره قدس سره ليس إلى هذا بل إلى مجرد أنها ليست موجوده بوجودها الخاص و أن ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص أمر واضح الفساد بقريته ما سيدكره فى الجواب من أنها و إن انفكت عن وجودها الخاص إلا أنها موجوده تطفلا لوجود الحق تعالى و لو كان نظره إلى ما ذكرنا كان المناسب فى الجواب أن يقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافى اعتباريتها كما فى تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفتن، س قد

٢- النبو التباعد عن الشىء و التجافى منه

و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكيه فى الباب السابع و الخمسين و ثلاثمائة منه و هو قوله إن أعيان الممكنات فى حال عدمها رائيه مرثيه- و سامعه مسموعه برؤيه ثبوتيه و سمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه فى اللسان العربى المترجم بكن(١) فأسمعه أمره فبادر المأمور فىكون عن كلمته بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات فى حال عدمها الأزلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته(٢) و تسبحه و تمجده بتسبيح أزلى و تمجيد قديم ذاتى و لا عين لها موجود انتهى و قال فى الفصوص إن العلم تابع للمعلوم(٣) فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه

- ١- صفه قوله المعبر عنه فى اللسان العربى بكن و المعنى كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه و فعله الوجود المنبسط على الأشياء و الوجود لما كان فى الخارج عين الماهيه ترقى الشيخ و قال بل كان عين كلمته، س قد
- ٢- فى أحاديث أئمتنا مثل ذلك و عرفانها فى تلك الحال و تسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى و عدم إضافه وجود إلى أنفسها كما فى حال نقض ميثاقها أعنى فى هذا العالم فعدم إضافه الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بأن الملك و الحمد له و إضافته إليها هاهنا إنكارها و نقض عهدها و إن أقرت باللسان، س قد
- ٣- هذا مذهب الأشاعره و قد حمل التابعيه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد- على معنى أصاله الموازنه فى التطابق و مراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع بالمعلوم بالذات هناك أعنى الماهيه من حيث هى التى بنفسها هى لا يجعل مؤلف لبطلانه فى الذاتيات و من العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته و من التابعيه تعينه و تلونه بلون الأعيان الثابته و أيضا اعتبار المعلومه أى الماهيه من حيث هى مقدم على اعتبار الوجود أى وجود كان لأن ما بالذات مقدم على ما بالعارض و الحق الجمع فإن المعلوم متبوع فى اللون مثلا و العلم متبوع فى الوجود الأحدى و المعلوم تابع فى الوجود الكونى الخارجى. إن قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوه و كل أحد يطلب الخير و السعاده لنفسه فى كل نشأه لا الشر و الشقاوه. قلت الشر مثلا- هناك بالحمل الأولى شر لا- بالشائع لأنه بالشائع منافى وجود الشىء كما أن الخير ملائم و لا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهيه هناك وجودا هاهنا- يبرز ذاتها و لوازمها لا أن يرتفع نفس الموضوع أعنى تلك الماهيه المخصوصه من البين- كما أن ماهيه الألف التى تكون الاستقامه ذاتيه لها لا- يجعل مؤلف من جاعل و كذا ماهيه الدال التى اعوجاجها كذلك فى ذهن الكاتب تقتضيان وجودا فى الخارج يبرزهما على ما هما عليه و إلا لم تكونا ألفا و دالا، س قد

و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون- فلذلك قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ\* فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ لِأَن قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أَي ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه- فإن كان ظلما فهم الظالمون و لذلك قال وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم (١) إلا- ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومه لنا (٢) بما هى عليه من أن تقول كذا و لا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.

و قال فى موضع آخر فليس للحق إلا إفاضه الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

١- يعنى كما أن الأعيان فى الأزل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم إلا ما أعطته ذواتهم و قابلياتهم بتلوناتهم المختلفه كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال إلا ما أعطته و اقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون و هو كلمه كن الواحده فليس شأننا إلا الإبراز و الإناره لكل ما كمن فى ذواتهم- أى شىء كان من خير أو شر و ليس سجيتنا إلا الجود و الكرم و طرد الظلمه و العدم قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، س قده

٢- تنظير أى كما أن ذاتنا و أسماءنا و صفاتنا التى هى عين ذاتنا معلومه لنا على ما هى عليه كذلك صور أسمائنا و هى الأعيان و فيه إشاره أيضا إلى القاعده المشهوره فى إثبات علمه بالغير و هى العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول، س قده

أقول هذه الكلمات و أشباهها داله بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عندهم منفكه عن الوجود فى الأعيان فلا فرق بين مذهبهم و مذهب المعتزله فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحاله تقدم الماهيه على الوجود تقدا و لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمى تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم (١) أن الأشياء الكثيره قد تكون موجوده بوجود واحد على وجه بسيط و قد توجد بوجودات متعدده متكثره حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعى و إذا قيل كذا موجود فى الخارج أو فى الذهن أريد به الوجود التفصيلى لأنه الوجود الذى يخصه تلك الماهيه و لا- يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذى يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالى الذى فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحده بعضها مع بعض فى ذلك الوجود مع تغايرها فى المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شىء من تلك المعانى و الحقائق- بأنه وجود له إذا العرف جار (٢) بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

١- هذا ما وعده آنفا أن يشير إلى توجيه لكلامهم لكننا قد أشرنا فيما تقدم مرارا أن الذى ذهب إليه قدس سره فى كيفية تحقق العلم الحصىلى أعنى الماهيه الذهنيه التى لا تترتب عليها الآثار لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهويه فى ظرف التجرد العقىلى فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصىلى فى المجردات العقىليه و ما فوقها فلا- معنى لثبوت الماهيات و الأعيان الثابته بثبوت الأسماء و الصفات قبل وجوداتها العينيه بأى نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الكمالات الوجوديه المفصله عينا على نحو الإجمال فى المراتب العاليه من الوجود على القول بالتشكيك مما لا- ينبغى أن يرتاب فيه لكنهم لا- يرون للوجود كثره تشكيكيه و لا لغير الذات المتعاليه وجودا حقيقيا غير مجازى، ط مد ظله

٢- أى المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا أو العرف العام جار بكذا و يكون إشاره إلى كون المطلوب فطريا فلا يرد أن الحقائق لا تقتنص من العرف، س قد

الذى لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجتمع فيه مع ذلك الشئ ء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذى أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذى به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحاله فيه بل الفحص البالغ و الكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابته فى حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل فى الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى و لا شك أن أسماءه تعالى و صفاته كلها مع كثرتها و عدم إحصائها- موجوده بوجود واحد بسيط فلم يكن هى بالحقيقه معدومات مطلقه قبل وجوداتها العينيه بل المسلوب عنها فى الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا يحصل فرق تام و بون بعيد بين مسلك التصوف و مسلك الاعتزال و قد أسلفنا لك فى مباحث تقاسيمهم صفات الله و أسماءه أنموذجا من هذا الباب و تلميحا إلى معرفه عالم الأسماء- و أن ذلك العالم عظيم جدا و سينكشف لك(١) أن هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين أن علم البارى بالأشياء قبل وجودها عباره عن عقل بسيط أزلى و مع بساطته و أزليته و وجوبه الذاتى هو كل الأشياء على وجه أعلى و أرفع و أشرف و أقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا فى هذا العالم و وجودا مثاليا إدراكيا جزئيا فى عالم آخر و وجودا عقليا كليا فى عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائى إلهى فى صقع ربوبى يقال له فى عرف المصوفيه عالم الأسماء

١- أى إلى هنا انكشف لك تبعيده من منهج الاعتزال و سينكشف لك تقريبه من منهج الأقدمين، س قد

## الفصل (٦) فى حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقليہ و الصور الإلهية و حال ما ينسب إلى فرفور يوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو و إن كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذبنا عنه و برهنا عليه و أحكمنا برهانه و شيدنا أركانه و رفعنا بنيانه كما سبق القول فيه فى العلم الكلى المذكور فى السفر الأول من هذا الكتاب لكن فى جعل تلك الصور- مناطا للعلم الأزلئ الكمالئ الإلهئ السابق على كل ما سواه موضع بحث و محل قدح- لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات و هذه الصور متأخره الوجود عنه تعالى- و عن علمه بذواتها(١) فكيف يكون هى بعينها علمه بالأشياء فى أزل الآزال.

و أيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينيه لا ذهنيه نقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل(٢) أو القول بأن الواجب تعالى- لا يعلم كثيرا من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استفاد علمه بها منها و إنه لو لا تلك الأشياء لم يكن هو عالما بحال و الأصول الماضيه الحقه المتكرره تبطل هذا و أمثاله و أما المنسوب(٣) إلى فرفور يوس فقد بالغ الشيخ الرئيس و من تأخر عنه إلى يومنا هذا فى الرد عليه و تزييفه و تسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ

١- مبنى على ما أشير إليه سابقا و سيبحث عنه تفصيلا أن الأشياء معلومه تفصيلا فى مقام الذات و إلا فالخصم غير مسلم لما ذكره، ط مد ظله

٢- فلو كانت تلك الصور العلميه معلومه بصور أخرى لزم التسلسل أو بنفسها لزم الجهل قبلها، ط مد ظله

٣- اعلم أن اتحاد العقل و المعقول إن استعمل فى مقام العلم الكمالئ الذاتئ فمعناه كون بسيط الحقيقه بوحدته و بساطته كل المعقولات و إن استعمل فى مقام العلم التفصيلئ فمعناه اتحاد إشراقه بكل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد فى مقام الظهور للحقيقه الظاهره، س قد



كالشفاء و النجاه و الإشارات و كتب الشيخ الإشراقى كالمطارحات و حكمه الإشراق و التلويحات و كذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل- و كتب المحقق الطوسى و الإمام الرازى و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فى هذا المقام (١) فى مباحث اتحاد العقل و المعقول من الفن الكلى بما لا مزيد عليه- و من أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب و حقيقته و دقته و لطافته فليراجع إلى ما هناك- حتى يظهر له علو مرتبه قائله فى الحكمة و رسوخه فى العلم و صفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوه خوض فى العلوم و شدة غور فى التفكير و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

## الفصل (٧) فى حال القول بارتسام صور الأشياء فى ذاته تعالى

### إشارة

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ فى أكثر كتبه هو أن الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة فى الخارج كما تستفاد من السماء و هيئتها و أشكالها الخارجيه بالحس و الرصد صورتها العقلية و قد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسه- بل ربما يكون الأمر بالعكس كصوره بيت أنشأها البناء أولاً فى ذهنه بقوه خياليه- ثم تصير تلك الصورة محرکه لأعضائه إلى أن يوجد فى الخارج فليست تلك الصورة وجودها العلمى مأخوذاً من وجودها الخارجى بل وجودها الخارجى تابع لوجودها العلمى و قد مر فى مباحث الكيفيات النفسانيه من الفلسفه الأولى أن جنس العلم الذى من جملة أقسامها و أجناسها منقسم إلى فعلى و انفعالى و الفعلى منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج و الانفعالى بعكس ذلك سواء كانت السببيه سببيه تامه استقلالیه أو لا- فعلم صانع البيت بالبيت الذى يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سبباً موجبا تاماً بل يفتقر فى ذلك إلى قابل و آله و وضع خاص و زمان خاص و شرائط أخرى.

فنعول نسبه جميع الأمور فى هذا العالم إليه تعالى نسبه صنع الصانع

١- تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل و المعقول و أما توجيه علم الواجب التفصيلى قبل الإيجاد بذلك فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمه على ما سيجىء تفصيله و لعل المصنف قدس سره لم يذكر المناقشه فيه لذلك، ط مد ظله

المختار إلى نفسه الصانعه و نسبه تصنيف الكتاب الحكيم إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامه الفاعليه بأن يكون مجرد تصويره كافيا لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج فصدور الأشياء عن البارى جل اسمه في الخارج بأنها عقلت أولا فصدرت و تعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولا فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أولا ثم نوجدها من جهة أن المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيره فإننا لكوننا ناقصين في الفاعليه نحتاج في أفاعيلنا الاختياريه إلى انبعث شوق حاصل بعد تصور الفعل و تخيله و إلى استخدام قوه محرکه و استعمال آله تحريكه طبيعیه - كالعضلات و الرباطات و الأيدي و الأرجل و خارجيه غير طبيعیه كالنفاس و المنحت و القلم و المداد و انقياد ماده صالحه لقبول تلك الصوره و الأول تعالى لكونه تام الإيجاد و الفاعليه كما أنه تام الوجود و التحصل إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فقله و كلامه الذي (١) هو تابع لإراداته الذاتيه هو تعقله للأشياء - فكينونيه الأشياء في الخارج تابعه لمعقولها الذي هو عباره عن قوله و تلك الصور العقليه هي كلمات الله التامات التي لا تنفذ فالكتاب الإلهي المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه و أحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجيه على قول الله و كلامه العقلى المطابق لها - المترتب على إرادته الأزليه الذاتيه و سنحقق معنى الكلام و الكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

### و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله في ذاته

بأنه يعلم ذاته و ذاته سبب للأشياء و العلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكن الأشياء كلها غير موجوده في الأزل

١- كون الصور المرتسمه كلاما باعتبار انبعائها عن الذات لا استفاده عن الأشياء و باعتبار إعرابها عما في الضمير الغيبي المطلق و المراد بتابعيتها تأخرها السرمدى و بالإرادته الذاتيه العلم المقدم على هذه الصور المرتسمه الإجمالى بالأشياء الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوى فيه إرادته الأشياء لأن من أحب شيئا أحب آثاره، س قد

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضا موجوده بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها(١) إذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم و المعلوم سواء كان نفس التعلق و الإضافة أو صوره موجه لها و التعلق بين ذات العالم أو صفته و بين المعدوم الصنف ممتنع- لاستيجاب النسبه تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه و لما امتنع تحقق العالم بأجزائه في الأزل و إلا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجوده بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك إما بأن تكون منفصله عن الواجب تعالى- فيلزم المثل الأفلاطونيه و إما بأن يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته و كلا الشقين محالان أو بأن تكون زائده على ذاته لكنها متصله بها مرتسمه فيها و هو المطلوب.

و أورد عليه أنه منقوض بالقدره الإلهيه الأزليه لأنها أيضا صفه ذات تعلق بالمقدورات و لا شك أن قدره الله تعالى شامله لجميع الأشياء(٢) مبدعها و كائنها- إذ الكل صادره عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد أن يكون للمكونات وجود في الأزل بأعيانها لا بصورها العلميه لأن ذواتها العينيه مقدوره له لا- صورها العقليه فقط لكن وجود الحوادث في الأزل محال فظهر النقض لجريان الدليل و تخلف المدلول.

و أجاب بعض الأركياء عن هذا النقض بأن مثل هذه النسبه لا يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها الوجود التقديرى إذ النسبه نفسها تقديرية الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذكره قال فالوجه أن يقال إن النسبه و إن لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

١- الملازمه ممنوعه لأن شئيه الماهيه بلا وجود عيني أو ذهني مصححه للتعلق كما هو مذهب المعتزله و هو و إن كان باطلا في الواقع إلا- أنه لا- بد للمستدل أن يتعرض لإبطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده و قس عليه قوله فبقي كونها موجوده، س قد

٢- كأن قائل يقول يكفي لتعلق القدره الأزليه المبدع الأزلي كالعقل الأول فإن إمكانه الذاتى يكفي بمجرد لقبوله الوجود من القادر الأزلي كيف و إمكان الكائن أزلي كما قالوا إنه فرق بين إمكان أزليه الكائن و أزليه إمكانه فأجاب بأن القدره على الكائن أيضا في الأزل، س قد

المعلوم و تميزه و المعدوم الصرف لا انكشاف له و لا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه و أما النقض بالقدره فيمكن دفعه بأن القدره و إن سلم جريان الدليل فيها و إن حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدره الأزليه إذ كما في العلم لا- يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا- يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته و ذلك الوجود الصورى كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ و غيره من القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصله فيه تعالى كذلك صادره عنه و أما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففي غايه الركاكه من وجوه (١) أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير- و ليس كذلك كما علمت في مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجى- و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينيه لكنها من الانتراعات التى تستدعى (٢) وجود الطرفين و ثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلى و القدره الأزليه بكون أحدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحث لما سبق من أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته

- 
- ١- أى من مجموع الوجوه فإن الحكم بأن وجود النسب بمعنى وجود منشأ انتراعها ليس أول قاروره كسرت في الإسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غايه الركاكه- و إن أريد أنها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبه تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير هاهنا مثل ما يوجد في القضية الحقيقيه لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أى يكون لها وجود على حده في العقل بعد ما اعتبرها المعبر و أما قبله فوجودها وجود منشأ انتراعها في الخارج- إذ فيه مصحح لانتراعها، س قد
- ٢- فإن من الانتراعات ما لا يستدعى شيئين كالعنى المنتزع من زيد الأعمى و منها ما يستدعيهما كالأخوه المنتزعه منه و من عمرو فعنوان النسبه المقوليه ناطقه بذلك نعم لو كانت الإضافة إشراقية لا يستدعيهما و لا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبه نفسها تقديرية الوجود، س قد

تعالى على قدره الإنسان فإن القدره فينا عين القوه و الاستعداد للفاعليه(١) و فيه تعالى نفس الإيجاب و التحصيل فوزان علمه و قدرته في تعلقهما بالممكنات واحد- من غير تفاوت.

### تنبيه وإشاره

إن خلاصه ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء أن الواجب تعالى يعقل الأشياء و لا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومه بما يعقل من الأشياء فيلزم التركيب في ذاته و هو محال و إما عارضه لها(٢) أن يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهه و هو أيضا محال و يكون لو لا- أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه إذ قد سبق أن كل ما يعرض له أمر من خارج(٣) فلا بد فيه من قوه انفعاليه فيلزم فيه التركيب الخارجى من شيئين شىء

١- إنما قال للفاعليه إشاره إلى أنه لا يلزم على ذلك القائل كون القدره عين القوه و الاستعداد كما يتوهم لأن قدرته تعالى بالفعل عنده و إنما أثرها الذى هو الفعل بالقوه- كما أن القدره على الكتابه للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكه الكتابه بالفعل و إن كانت الكتابه له حين لا يكتسب بالقوه و هذه شىء من مقوله الفعل و تلك شىء آخر من مقوله الكيف، س قد ه

٢- أى من خارج ذاته فلا- يرد على الشيخ نفسه ما أورده لأن الصور منبعثه عن ذاته تعالى عنده و نسبته إليها نسبه الفاعل إلى الفعل لا نسبه القابل كما إذا اتصف بها من خارج- و قوله و يكون و لو لا أمور من خارج أى لو لا وجود فاعل الصور، س قد ه

٣- أى عروضاً خارجياً بحيث يكون للمعروض مرتبه من الوجود متقدماً على وجود العارض و يكون العروض عروض المقبول للقابل و المراد بالقوه الانفعاليه ماده و حينئذ لزوم التركيب الخارجى ظاهر و لا ينتقض هذا و كذا ما بعده من الجسميه أو الجسمانيه بالعقل- إذ يعرض له الوجود من خارج فإنه ممكن و له من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون ليس و ليس فيه تركيب خارجى و لا جسميه أو جسمانيه و وجه عدم الانتقاض أنه لا ماهيه للعقل على التحقيق و على المشهور من أن له ماهيه فلا عروض خارجى للوجود بالنسبه إلى الماهيه- فى المواضع الأخر فكيف فى العقل و أيضا القابل فى العقل هو الماهيه و القوه إمكان ذاتى و فى الواجب تعالى حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الأعيان فالقوه إمكان استعدادى و حامل الاستعداد هو الماده و لا بد لها من صوره فيلزم التجسم لا محاله- تعالى الواجب القدوس عن ذلك علواً كبيراً، س قد ه

هو به موجود بالفعل و شىء هو به بالقوه و كلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقه من كل جهه.

و أيضا كل ما يعرض له شىء لا من ذاته بل من غيره و يكون فيه معنى ما بالقوه فهو لا محاله جسم أو جسمانى و الواجب ليس كذلك فبطل من هذه الأصول كون عاقلية مستفاده من غيره أو حاصله بعد ما لم يكن و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا مشخضا فيكون لكل واحده منها صوره أخرى على حده و لا شك أنها متضاده متفاسده غير باقيه بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات و المتضادات فيكون إله العالم ماده جسمانيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و أيضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونيه أو بما يطابقها من جهه شخصيتها و جزئيتها و غيرها و تكثرها لم يكن إدراكها على هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخيلا فتكون القوه المدركه لها قوه حساسه أو قوه خياليه إذ قد ثبت فى موضعه أن المدرك فى درجه الوجود كالمدرک فالصور المحسوسه و المتخيله لكونها شخصيه متجزيه لا بد أن تدرك بآله جسمانيه متجزيه فلا بد أن يدرك الواجب تعالى هذه الأشياء على نحو آخر غير الإحساس و التخيل و نحوهما كالعقل المتغير و كما أن إثبات كثير من الأفعال له تعالى بلا وسط نقص كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شىء على نحو كلى (١) و مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى

١- المراد بالكلية فى كلامه كما وقع السعه و الإحاطه أى يعقل الشىء بصوره محيطه به و بغيره فيعقله و يعقل غيره بصوره واحده و هذا كقول الإشراقيين إن رب النوع كلى ذلك النوع و معلوم أنه فرد إبداعى غير دائر و لا زائل لكنه محيط بكل الأفراد الطبيعیه و كإطلاق الرياضيين الكلى على الفلك المحيط مع شخصيته و إطلاق الكليه على الإحاطه الوجوديه العينيه- كإطلاق الإحاطه على الكليه حيث يسمى القضيه الكليه بالمحيطه، س قد

فلا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات و لا فى الأرض و هذا من العجائب التى يحتاج تصورها إلى لطف قريحه.

و أما كيفيه ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شىء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهه ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيه فالأول تعالى يعلم الأسباب و مطابقتها و يعلم ضروره ما تتأدى إليها و ما بينها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئيه من حيث هى كليه و قال أيضا و لا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور و كثره كانت كثره الصور التى يعقلها أجزاء لذاته كيف و هى تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات و الصور التى له بعد ذاته أنما هى معقوله على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية (١) و إنما له إليها إضافه المبدأ الذى يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض و إن كانت معا لا- تتقدم و لا- تتأخر فى الزمان فلا- يكون هناك انتقال فى المعقولات قال فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن و تكون لذاته إضافه إليها من حيث هى معقوله لا- من حيث لها وجود فى الأعيان فبقى لك (٢) النظر فى حال وجودها معقوله أنها تكون موجوده فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه و يكون لها وجود مفارق لذاته و ذوات غيره كصور مفارقه على ترتيب موضوعه فى صقع الربوبية (٣) أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس

١- أى لا المعقولات التدرجيه المتعاقبه و هى ما مر بقوله كالعقل المتغير، س قده

٢- أى إذا عرفت أن الإضافه العقلية إليها ليست من حيث وجودها العينية فبقى لك النظر فى وجودها العقلية أى فى وجود صورها العلميه أنه هل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قيامها بأمر آخر، اد

٣- لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها فى صقع الربوبية تقويمها أو عروضها للذات و هو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله و اتصافها بصفاته و استهلاك أحكام الإمكان تحت أحكام الوجوب فإن مناط غلبه السوائيه الحركه و الماده و لواحقها و هى عنها منتفيه و لذا تسمع المصنف كثيرا ما يقول إن العقول باقيه بقاء الله و قديمه بقدمه فلا ينافى قدمها ما قال المحققون إنه لا قديم سوى الله تعالى و إذا كانت العقول هكذا و هى من أفعاله- فما ظنك بصفته تعالى و الصفه أشد اتصالا بالموصوف من الفعل و إن كان الفعل من المبدعات- و إذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ إنه لا يدرى أحد ما هذا الصقع، س قده

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعه- لتلك الصور المعقوله و تكون معقوله له على أنها فيه و معقوله للأول على أنها عنه و يعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدأ لها فيكون من جمله تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسطه بل يفيض عنه وجوده أولاً و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً و كذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات و إن كان ارتسامها في شىء واحد لكن بعضها قبل و بعضها بعد على الترتيب السببى و المسببى و إذا كانت تلك الأشياء المرتمسه (١)(٢) في ذلك الشىء من معلولات

١- أى إذا كانت تلك الصور المرتمسه في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في جمله ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيلزم أن يكون هذه العقليه نفس وجود تلك الصور لا ممايزه لوجودها و إلا لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبدأ للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقليه غير تلك الصور فلها أيضاً وجود لأنها من اللوازم فلها أيضاً عقليه أخرى لأن عله الوجود هي العقليه فلا- بد أن يكون تلك الصور نفس عقل المبدأ المبدأ للخير فحينئذ لا- يكون صدورها على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت لأن هذا القول حينئذ بمنزله أن يقال- لأنه عقلها أو لأنها وجدت و هذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور في نفس أو عقل، اد

٢- يتراءى في ظاهر الأمر أن يتكلم الشيخ في نفس ذلك الشىء أن عقله ليس نفسه- بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد و صورته يكون حينئذ في عقل آخر أو نفس أخرى- فيتسلسل لا في الأشياء المرتمسه فإنه مشترك الوجود عليه و على ما هو الحق عنده من ارتسام الصور في ذاته تعالى لكن بعد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينيه فتكون مسبوقة بالعلم و ليست ذهنيه علميه لتكون مستغنيه عن علم آخر و الصور الأخرى إنما كانت علميه غير عينيه إن ارتسمت في ذاته تعالى إلا أن الشيخ غلب الصور و محلها أيضاً مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل الأفلاطونيه سابقاً، س قده



الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من أنه إذا عقل خيرا وجد لأنها نفس عقله للخير أو يتسلسل الأمر - لأنه يحتاج إلى أن يعقل أنها عقلت و كذلك إلى ما لا نهايه له و ذلك محال فهي نفس عقله للخير فإذا قلنا لما عقلها وجدت و لم يكن معها عقل آخر و لم يكن وجودها إلا أنها تعقلات فإنما يكون كأننا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود و إن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية و إن جعلتها موجودة في عقل ما عرض أيضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) فينبغي لك أن تبغى جهدك في التخلص عن هذه الشبهه و تحفظ أن لا تتكثر ذاته و لا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما (٢) ممكنه الوجود فإنها من حيث هي عله لوجود زيد ليست بواجبه الوجود

- ١- و هو لزوم أن يكون هذا العقل أيضا مسبقا وجوده بعقل آخر فيدور أو يتسلسل، اد
- ٢- مراده قدس سره بالإضافه المقوليه و كذا بالعليه و الحكم متوجه إلى القيد المأخوذ معه و ليس مراده الإضافه الإشراقية و العليه الحقه الحقيقيه بل الحقه الظليه التي هي نور الوجود و ظله الممدود فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الإضافه المقوليه و هي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها و إمكانها و كيف يحتمل كونه واجبا و مع ذلك لا غرو في كونها صفة للعنوان و الوجه و وجه الشئ ء هو الشئ ء بوجه ضعيف - و هذا كالصفات الانتزاعيه من الكلويه و الأبوه و غيرهما للإنسان فهذا معنى زياده الصفات الإضافيه - كما مر في الحواشي السابقه ثم إنه إشاره إلى ارتضاء كون الصور المعقوله لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الأول و إلى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بأن الممكن بالحقيقه ليس إلا مفهوم العالميه الإضافيه و أما نفس الصور فهي واجبه بوجوب الذات الأقدس قديمه بقدمه باقيه ببقائه أزيد مما يقال في العقل الأول إنه باق ببقائه لا يابقائه، س قد

بل من حيث ذاتها و تعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشىء صورته من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشىء صورته معقوله من حيث هى معقوله بلا-زيادة و هو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول- كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد فى تأمل الأصول المعطاه و المستقبله ليتضح لك ما ينبغى أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مستقيمه شريفه و أمور متزلزله و كلما يستقيم فيه و يصح من المقدمات- التى يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها و أن الموجودات حاصله عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهى مشتركه بين إثبات الصور المفارقة الأفلاطونيه و بين إثبات الصور الموجوده عنده فى ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته عله عقله لها و أن كثرتها كثره بعد الذات الأحديه و أنها صادرة عنه على الترتيب السببى و المسببى(١) و إن حيثه كونها معقوله له تعالى بعينها حيثه- صدورها عنه(٢) بلا-اختلاف جهه و أنها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت- بل وجدت معقوله و عقلت موجوده و أن كمال الأول و مجده فى أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا فى نفس حصولها له فعلوه و مجده بذاته لا بتلك الصور العقلية إلى غير ذلك و كلما يسلك بها طريق الارتسام فهى متزلزله كما ستعلم فيما بعد.

### ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح فى هذا المذهب

#### إشارة

لم يقدروا عليه و لم يأتوا بشىء إلا و قد نشأ من قله تدبرهم فى كلامه أو من قصور

١- هذا أنما يستقيم فى الطبقة الطولية من العقول و أما المثل الأفلاطونيه فلا ترتيب سببى و مسببى فيها و تسميتهم إياها بالعقول العرضيه و الطبقة المتكافئه ينادى بذلك اللهم إلا أن يقال- الترتيب الذى فى العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لأنها تحصل من إشراقات تلك و مشاهداتها، س قد

٢- إشاره إلى ١٩٨ قول الشيخ و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشىء صورته من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشىء صورته معقوله من حيث هى معقوله فأفاد أن ما ذهب إليه الشيخ من الفرق بين الصورتين صحيح و أن الصور المفاضه عن الله من القسم الثانى، اد

قرائحهم و أذهانهم أو من عدم خوضهم فى الأصول الحكيمه كما ينبغى.

### فمنهم أبو البركات البغدادي

حيث ذكر فى كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الأشياء لكان للغير مدخل فى تميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فيجب أن يكون لفعله- مدخل فى تميم ذاته و ذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للأشياء فكما أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله أقول وجه اندفاعه كما أشير إليه أن الفاعليه كالعلم و القدره و نحوهما قد تطلق و يراد بها نفس الإضافه المتأخره عن وجود الطرفين بلا- شك و قد تطلق و يراد مبادئ تلك الإضافات (١) فهى مقدمه عليها و ليست تلك المعانى من الصفات الكماليه له تعالى إلا باعتبار مبادئها المتقدمه على الإضافه فكما أن فاعليته الحقيقيه لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف عليها و إلا- لزم الدور فوزان ذلك فى علمه أن يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

### و من القادحين فى هذا المذهب أشد قدح شيخ أتباع المشرقين

المحبي رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور و الظلمه حيث قال فى المشرع السابع من إلهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض كثيره و لكن لا- ينفعل عنها إنما ذكروه ليظن الجاهل أن فيه معنى فإنه يوهم أن الانفعال لا يقال إلا عند تجدد كما يفهم من مقوله أن ينفعل و هذا لا يغنيهم فإنه و إن لم يلزم الانفعال التجددى من وجود عرض و لكن يلزم بالضروره تعدد جهتى الاقتضاء و القبول كما سبق أن الفعل بجهه و القبول بأخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتا تكون محلا لأعراض و لا يتصف بها و قد تفررت فيها و هل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها إلا لأنها كانت محلا لها انتهى كلامه.

١- كالصور النوعيه المسخنه الناريه فإنها فاعليه النار مقدمه على الفاعليه التى هى الإضافه المتأخره، س قد

أقول ما ذكروه حق و صدق من عدم تكثر الحيثيه و اختلافها إلا- فى اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال التجددى الاستعدادى(١) دون اجتماع الإيجاب و مطلق القبول فإن المعلول الصادر بإيجاب العله و اقتضاها إذا كان وجوده فى نفسه بعينه وجوده العرضى كما هو شأن الأعراض فحيثه صدور مثل هذا المعلول هى بعينها حيثه عروضة لموجه التام و مقتضيه لأنه لم يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطى فإذن لو كان خلل- فى كون أوائل الصوادر عنه أعراضا لكان من سبيل آخر لا- من محاليه اجتماع الفعل و القبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستنده إلا إلى تلك الماهيات التى هى جاعلها فهل هى إلا فاعله لها و قابله بجهه واحده.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال فى التحصيل ذاته تعالى و إن كانت محلا لأعراض كثيره و لكن لا- ينفعل عنها و لا- يتصف بها و مراده أنه لا- يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو فى الأعراض التى يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض و كالنفس فى اتصافها بالعلم و القدره و غيرهما و ليس كذلك حال العقل الفعال مثلا فى حصول الأفعال و الأحوال و الآثار الصادرة عنه من جهه الفاعليه و الإيجاب و كذا الإضافات العارضه له إلى المعلولات المتأخره عنه فإن

---

١- فأشار بالانفعال التجددى إلى أنه لا بد أن يقبل الشىء من غيره فلو انبعث الشىء من نفسه انبعث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا و بالاستعدادى إلى أنه يكون بمدخله الماده لأنها حامله القوه و موضوعه للقابليه فقبول الماهيات للسخونه انفعال تجددى استعدادى لا قبول الأربعة للزوجيه أى عروضها لها و لا قبول النار للسخونه و معروضيتها لها فإنهما لم يقبلاهما من غيرهما و لا بواسطة الماده الموضوعه إذ لو فرضناهما مجردتين أيضا لكانتا مقتضيتين لهما فجهه الاقتضاء فى أمثال ذلك هى جهه العروض و القبول بمعنى الموصوفيه بعينها، س قده

أريد من الاتصاف (١) مطلق المعروضيه و الملحوقيه فلا مضايقه فى اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد فى تحقيقه هاهنا و إن أريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه فى ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و قال فيه أيضا و إن لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته و ليس ذاته إلا ذاته و سلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة فى ذاته إما أن يكون على ما يقال- إنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لانزم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع أنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى.

أقول هذا المذكور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظيه بعد ظهور المعنى فإن قولهم- علمه تعالى بذاته عله لعلمه بلازمه ليس يقتضى أن يكون له لانزم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللانزم من العلم بالذات حتى ينافى ما ذكره من قولهم إن وجود الأشياء تابع لعلمه بها و يلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذى هو عين ذاته عله لعلمه بما يلزم ذاته فى الواقع و إن كان لزومه بتوسط هذا العلم (٢) فإن لازم اللازم أيضا لازم و الحاصل أن الصور العلميه الحاصله

١- بل فى القيام الصدورى لا اتصاف أصلا فإن الأشياء كلها قائمه به تعالى قياما صدوريا و لا اتصاف و قد ذكر الشيخ أن له إليها إضافه المبدأ الذى يكون عنه لا فيه و كلام صاحب التحصيل- يمكن أن يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بأن يراد بالمحل المحل الصدورى و بالعرض العرضى- إذ العلم خارج محمول، س قده

٢- و الحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالعكس فقولهم علمه بذاته أى ذاته لأن هذا العلم حضورى و قولهم عله لعلمه أى للصور المرتسمه و قولهم بلازمه أى باللوازم المباينه اللانزمه لنفس ذلك العلم و هو الصور بنفسه و هذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و كيف يقدم اللزوم على العلم و صفات الواجب تعالى كل عين الأخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العليه و الخالقيه فلا تقدم و لا تأخر بين صفاته تعالى، س قده

فى ذاته من لوازم ذاته التى هى علمه بذاته و الأشياء الخارجيه من لوازم علمه بتلك الأشياء فتكون هى من لوازم لوازمه تعالى بل هى عين لوازمه بوجه فإن العلم الصورى و المعلوم الخارجى متحدان فى الماهيه و الحقيقه مختلفان فى نحوى الوجود الذهنى و العينى فلا تناقض فى قولهم (١) علمه بذاته عله لعلمه بلوازم ذاته أعنى اللوازم الخارجيه و قولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.

ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال و إما أن يقال إن حصول الصور فى ذاته- متقدمه على لزوم ما يلزم بالعليه بحيث لو لا تلك الصور المقارنه ما يوجد اللازم المبين- فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيده للوازم المبينه بل هى مع صورته.

أقول هم يلتزمون ذلك و لا- ينسد (٢) بذلك باب إثبات العقل من حيث إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد أن يكون واحدا و ليس كذلك إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان على إثبات العقل ليس منحصرافى هذا

١- أقول ليس مراد الشيخ أن تأخر اللازم المتصل أعنى الصورة العلميه عن اللازم المبائن و هو ذو الصورة و تقدم اللزوم على العلم باللزوم أنما يفهم بته من أمثال قولهم- إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف قده من أنه يشبه المؤاخذات اللفظيه بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا. فحاصل كلامه أن الصورة الأولى إما أنها مؤخره عن اللازم المبائن و إما أنها مقدمه عليه- و إما أنها لا مؤخره و لا مقدمه بل معه كما سيذكره و على كل تقدير يلزم محذور، س قده

٢- أقول مراد الشيخ أنه يلزم أن لا يكون الواجب تعالى بمجرد ذاته مفيد اللوازم المبينه بل بتوسط الأمور الحاله كما سيأتى من المحقق الطوسى قده و يلزم أن لا يكون الواجب تعالى عله تامه بسيطه للعقل الأول و هو خلاف مذهبهم حتى إنه اعتبر العدم الذاتى و الإمكان و سائر الاعتبارات اللازمه للإمكان فى طرف المعلول لئلا يقدر فى بساطه العله كما فى الشوارق للمحقق اللاهيجى قده و دلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا أظهر من دلالته على ما ذكره المصنف قدس سره من الانسداد المذكور و إن كان لازما أيضا فلا وجه للاقتصار عليه، س قده

المسلک بل المسالک إلى إثباته و إثبات كثرته متعدده (١) و ثانيا إن هذه الجهات الكثيره اللاحقه لذاته أنما هي صور الأشياء الخارجيه و ليس كل واحده من تلك الجهات (٢) تصلح لأن تكون جهه لصدور أى معلول كان بل كل واحده منها جهه لصدور ما يطابقها و يماثلها على الترتيب و ثالثا إنه إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل إيجادها في ذاته تعالى (٣) فلا بد من أن يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم و كذا هيئاتها و كذا هيئاتها الخارجيه على وفق هيئاتها و كذا هيئاتها الصوريه و إلا- لم يكن العلم الأنزلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا و هو ممتنع بالضروره ثم قال إن الصوره الأولى سواء تقدمت على اللانزم المبين أو كانت غير متقدمه و لا متأخره لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته و لا يصح أن يكون سلب الماده سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان غير المرجح لحصول صورته فيه حتى يكون قابل الصوره ذاته و فاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها إلا القبول و السلب يرجح الحصول و الفعل و محال أن يكون الجهه السلبيه أشرف من الذات الواجبيه.

١- كما في كتابه المسمى بمفاتيح الغيب و غيره و لكن مسلک إمكان الأشرف بأن يقال- النور المدبر و هو النفس موجود فالنور القاهر و هو أشرف منه موجود بقاعده إمكان الأشرف مبنى أيضا على قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لذا جعلت القاعده من فروعه، س قد

٢- أى ليست كثره الجهات مطلقا ساده لباب إثبات العقل و مصححه لصدور الجسم مثلا- بل لا بد أن تكون مناسبه للكثير الصادر أولا- حتى لا- يكون على سبيل الجراف فلا- يمكن أن يقال- تصدر من الذات المتعالیه الوجوبيه صورته الجسم و من الصوره العلميه الأولى القائمه بذاته تعالى هيولى الجسم لعدم المناسبه، س قد

٣- أراد قدس سره أن ما هو مناط الإشكال بعينه مناط الحل فإن وجود الصوره الأولى الذى جعله جهه مكثره مانعه عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لأن علمه فعلى مطابق للمعلوم- فلا بد أن يقع المعلوم الذى هو العقل في الوجود و هذا نظير ما ذكر المعلم الأول في دفع شبهه الثنويه حيث جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع، س قد

أقول أما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعى جهتين في ذاته إعادة لما سبق منه (١) أنه يلزم من حصول صورته في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول- و أما قوله ولا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابه عنهم ليعترض عليهم أو وجدته في كلام بعض أتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً أم لا وسواء كان المتقدم مقتضياً موجبا له أو لا وليس ذلك كما توهموه (٢) حيث لم يعلموا أن المقتضى للشيء والمفويض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرأ عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعديه ذاتيه أو زمانيه ليلزم عليه الإمكان الذاتي أو القوة الاستعدادية- بل الشيء من حيث موجوده أتم وأكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

ثم قال وأيضاً الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول عله لحصول اللزوم المبين- الذي هي صورته وعله أيضاً لحصول صورته أخرى في ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صورته واحده وجهه واحده يفعل فعلين مختلفين.

١- فيه تعريض إلى أنه تكرر وليس كذلك بل إعادة تمهيدا للجواب الذي ذكره- أعني تكثير الجهد للفعل والقبول، س قد ه  
 ٢- فالشيء إذا كان لازماً وكان منبعثاً من حاق الملزوم لا من غيره وكان الملزوم نفسه معطياً إياه ومعطى الشيء ليس فاقدا له كان ذلك الملزوم واجداً لذلك اللزوم في مرتبه ذاته فاللوازم المتصله أعني الصور لما كانت منبعثه عن ذاته تعالى كان هو جامعاً لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها ومقامها الإجمالي واجبا فكيف يتطرق حينئذ إمكان ذاتي أو استعدادي والنحو الأضعف والمرتبته التفصيليه منها أيضاً مناط السوائيه فيها مستهلكه- كيف والأفعال الإبداعيه أعني العقول التي صورها لوازم متصله كالمعاني الحرفيه بالنسبه إليه لا حكم لها على حياها ومن صقع الربوبيه موجوده بوجود الله تعالى باقيه ببقائه- فما ظنك بالصور التي هي من الصفات السرمديه فأين الاتصال المعنوي في الصفه مما في الفعل، س قد ه



أقول أولا- إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثاني(١) و الفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورته واحده و جهه واحده- يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.

و ثانيا بالحل و هو أن الصوره الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى و إلا لكان المعلول مثل العله فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتي كمال و نقص فبكل جهه يلزم منه شىء آخر الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصوره الأولى و هى عله للاستكمال بحصول صورته ثانيه و إن اعتذروا بأنها و إن كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها فى ذاتها ممكنه الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل و انتفاء القوه عنه بوجودها يكون كمالا- له كيف و عندهم ليست الصوره موجه لنقص فيه و إذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفيه كان كونها بالقوه نقصا و مزيل للنقص مكمل و كل مكمل من جهه ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته و العلم الذى هو من كمالاته و نعوته هو ما يكون عين ذاته و لا فرق بين صدور هذه الصوره عنه تعالى- و صدور سائر الأشياء الخارجيه فى كونها مترشحه عن ذاته متأخره بوجودها و وجوبها(٢) عنه و نسبتها إليه ليست إلا بالوجوب و الفعلية لا بالإمكان و القوه و لا منافاه بين أن يكون

١- هذا على طريقه المشائين و الشيخ الإشراقى لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطوليه و لا يأخذ الأفلاك فى الوجود حينئذ اللهم إلا أن يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده، س قده

٢- لأنها بعد تماميه ذاته و أنها تفيض بالعنايه الخاليه عن النقص مطلقا لأن ذاته بسيطه الحقيقه جامعها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا و لا وجوبا و فعلية بعد إمكان و قوه كما أورد الشيخ الإشراقى عليهم، س قده

وجود الشيء بالقياس إلى ماهيته ممكنا و بالقياس إلى موجدته واجبا فكل من تلك الصور و إن كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا- يلزم من ذلك إمكان وجودها له فإن معنى كون الوجود ممكنا أن له ماهية زائده عليه كان حاله بالقياس إليها الإمكان لا غير و لا يلزم من ذلك (١) أن يكون حاله أي حال ذلك الوجود في نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى موجدته و إن كان غير منفصل عن موجدته- ذلك الحال أعنى الإمكان و بالجمله وجود تلك الصور ليس مزيلا لقوه و نقص عن الواجب كما أن عدمها عنه ليس قصورا له و فقدانا عنه بل كماله و مجده أنما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور و ليس كماله و مجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فإذا كماله و مجده بذاته لا بشيء آخر و هذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مره منها قوله في التعليقات لو فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدأ لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجوده فيه فإما أن يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقلها (٣) أو لا- يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان عله لأن يعقلها الأول لكن عله وجودها هو أن الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها (٤) أو لأنها وجدت عنه و وجدت عنه.

- ١- هذا هكذا في الفعل و اللازم المبين كالعقل فكيف في الصفه و اللازم المتصل، س قد
- ٢- أي للمعقولات أو للموجودات العينية فإن قوله تلك الموجودات يحتملها و مؤثره المعقولات بأن تكون موجه لعلمه الكمالى إذ العلم بالغير موقوف على الغير أو يراد مؤثره حيثه وجود المعقولات في حيثه تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سيأتى و حقيقه الأمر- و مؤثره الموجودات العينية بأن تكون الصور مستفاده منها كما في العلم الانفعالي و الظاهر من استشهاد المصنف قدس سره هو الأول و لا يحضرني التعليقات، س قد
- ٣- و أما تعقل ذاته فذاتي ليس بمؤثريتها كما فرض أولا، س قد
- ٤- إذ بمقتضى ما في الواقع من أن عله وجودها هو أن الأول عقلها كان تعقله لها عله وجودها- و الفرض أن وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل عله التعقل أو لما كان المفروض أن الوجود مؤثر في التعقل و التعقل عله الوجود في الواقع فالوجود عله الوجود و كلاهما باطل و حقيقه الأمر أن التعقل و الوجود واحد في الصور المرتسمه و لا عليه بينهما و إنما لم يتعرض للشق الثاني أعنى أن لا يكون مؤثرا لأنه المطلوب، س قد

تعليق آخر إن كان وجود تلك المعقولات (١) عله لأن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو عله لوجودها كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه- وإن كان تعقل الأول عله لوجودها ثم يصير وجودها عله لأن يعقلها كأنه يقال- لما عقلها عقلها وكلا الوجهين محال و حقيقه الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضه عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هي لازمه له و هو يوجد معقوله لا أنه يوجد و يكون من شأنها أن تعقل.

تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

١- أى عقلا- كماليا هي عين ذاته ثم نقول إن عقل الأول لها عله في الواقع لوجودها- أى لوجود تلك المعقولات أو المراد إبطال أن للصور صوراً، س قده

٢- أى لا- يستفيد علمه الكمالى بالموجودات المعقوله من وجودها فإنه يفيدها الوجود أى يفيد تلك الصور الوجود و معطى الشىء واجد له و ذلك الوجدان علم حضورى، س قده

٣- أى يعلم الصور علما تفصيليا و قوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل و قوله في حال عدمها محذوره أنه لا ميز في العدم و لا خبر عنه و العلم صفه توجب لمحلله التميز و قوله أو يلزم إما أن يعلمها إلى آخره محذوره الخلف و العلم الانفعالى أو يعلمها بصوره منبعثه عن ذاته سابقه و محذوره التسلسل و لم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله فإن قوله ذلك محال جواب لقوله فإن قال قائل و هو المعلل الذى أشرت إليه و قوله و هو يعلم الأشياء إن كانت الأشياء هي الصور فالعلم كمالى إجمالى و إن كانت موجودات عينيه فالعلم تفصيلى و قوله و علمه بسيط على تقدير الإجمالى ظاهر و على تقدير التفصيلى لأنه ترتيب سببى و مسببى، س قده

إما أن يعلمها و هي في حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلك محال لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقوله له هي نفس كونها موجوده و هو يعلم الأشياء لا- بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها و علمه بسيط.

ثم قال و في الجملة إثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردى ء و يوجب أن يكون الذى يفيد الصور ليست ذاته بل شى ء أشرف من ذاته و هو ممتنع- و إن التزموا بأن ذاتا واحده بوجهه واحده يجوز أن يقبل و يفعل فيهدم بذلك قواعد كثيره مهمه لهم و يكون التزاما لمحاللات كثيره انتهى ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء و مبدأ وجوب وجودها- و إذا صدر عنه شى ء بواسطه سبب متوسط فذلك السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثه عنه فكل شرف رشح و فيض من شرفه فلا يفيد شى ء شيئا أصلا كيف و وجود الأشياء عنه أو له ليس يزيد كمالا- لم يكن حاصله له في ذاته بذاته و علمت أيضا أن اتحاد جهتي الصدور و العروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات و إطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال و التأثير و لا يلزم من ذلك هدم قاعده أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحده فاعله و قابله من جهه واحده يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوى النفسانيه و الطبيعیه- كتعدد قوتى الحس المشترك و الخيال و كذا الوهم و الحافظه فإن شأن الحاس القبول و الانفعال و شأن الحافظ الفعل و كتعدد قوتى الرطوبه و اليبوسه و قوتى التحرك و التحريك و كذا الإحساس و التحريك و مثل قاعده تركيب الجسم بما هو جسم من الهولى و الصوره من جهه اشتماله على أمر هو بالفعل و هو كونه جوهرًا ذا بعد و على أمر هو به بالقوه و هو قابليته لأشياء آخر.

و أما إثبات عينيه الصفات الإلهيه لذاته فطريقه غير منحصر في أنها لو كانت زائده لزم كون شى ء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما

سلكناه وقررناه هناك ألا ترى أن له تعالى إضافات كثيرة(١) إلى الأشياء على الترتيب و لا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل و القبول و بالجمله ليس و لم يظهر في إثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول و لا رداءه في الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المده و شدة الإنكار إلا ما سنذكره بقوه العزيز الحكيم.

### و من القادحين المصريين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي ره

في شرح الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي و الإلهي أن لا يخالف الشيخ في اعتقاداته و ليته لم يخالفه هاهنا أيضا و سلك ذلك الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق و الصواب قال متصديا لتبيين مفسد القول بإثبات الصور في ذاته أنه لا- شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا و قابلا معا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافيه و لا سلبيه(٢) و قول بكونه محلا(٣) لمعلولا-ته الممكنه المتكثره تعالى عن ذلك علوا كبيرا و قول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى(٤) و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها

- 
- ١- لا يخفى أن الإضافات لكونها أمورا اعتباريه و لذا كانت زائده عليه لا تحتاج إلى فاعل و لا قابل فهي دون الجعل كالماهيمه، س قد
  - ٢- يعنى الاتصاف و الزيادة فيهما مما لا- بأس به لكونهما اعتباريه و سلبيه لا يحاذيهما شيء في الخارج كاتصاف الأشياء بالإضافات و السلوب و العوارض الذهنيه إنما البأس في الاتصاف بالحقيقه الكماليه و زيادتها، س قد
  - ٣- المفسده كونه محلا- للكثره لا- مجرد كونه محلا و قابلا لأنه قد مر و لا كونه محلا لمعلوله الممكن لأنه يأتي فيما يتلوه، س قد
  - ٤- أى بنفي العلم بالغير فإنه مثار هذه الإشكالات لا علمه بذاته في مرتبه ذاته، س قد

و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزله القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى.

أقول أما إلزامه المفسده الأولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا و قابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا- يظهر فساده و لم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا إلا أن يراد به الانفعال التجددى(١) أو كون العارض مما يزيد المعروض(٢) كمالا و فضيله فى عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته و أنور و أفضل و إن أراد به غير ذلك فعليه إثباته بالحجه حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين و لا مبين و العجب أن الشيخ ممن ذكر فى مواضع كثيره من كتاب التعليقات بعبارات مختلفه أن جهتى الفعل و القبول فى لوازم الأشياء غير مختلفه و لا متعدده.

منها قوله و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و لا أن يكون تلك الصفات و العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا- كما أنه فاعل اللهم إلا- أن يكون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفه بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجوده فيه لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك فى الجسم(٣) و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجبهه استمر هذا المعنى فيه و هو أنه لا كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل(٤) و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم

١- إن كان القبول بمدخله الماده، س قده

٢- إن استفيد المقبول من الغير و إن لم يكن بمدخله الماده، س قده

٣- أى مجرد الفرض كاف فى التمثيل و إن لم يتحقق ذلك فى الجسم فإن الجسم بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض و لا بما هو مصور بصوره نوعيه من البسائط بل و لا من المركبات إلا بمدخله الماده و المزاج و كذا فى مثل بياض الثلج مدخله الغير واضحه من مداخله الأشعه فى الخلل و الفرج مع أوضاع مخصوصه، س قده

٤- بل هو من حيث هو فاعل قابل، س قده

و فى ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هى قابله فاعله فإن البسيط ما عنه و ما فيه شىء واحد إذ لا كثره فيه و لا يصح فيه غير ذلك و المركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناك كثره و قال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط ليس فيها استعداد فإن الاستعداد هو أن يوجد فى الشىء شىء عن شىء لم يكن و كان استعداده لقبول ذلك الشىء مقدمًا على قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانية (١) لا يصح أن تكون فاعله للمعقولات قابله لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوه و فيه استعداد فأما الشىء الذى حقيقته أن يلزمه المعقولات دائما فلا يجب أن يكون فى معنى ما بالقوه.

و منها قوله الذى يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلا لها لأنه لا يصح أن يكون الشىء الواحد فاعلا و قابلا بعد أن لم يكن فاعلا و قابلا فإنه يسبقه معنى ما بالقوه.

أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحه الخفيه على أكثر الناس أن منشأ التركيب فى شىء من جهه عروض عارض له ليس إلا سبق معنى القوه سبقا زمانيا أو سبق معنى الإمكان سبقا ذاتيا و الأول يوجب التركيب الخارجى و التعدد فى الوجود كعروض البياض للجسم و الحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة و ما يجرى مجراها و الفعل من جهتها و القابل هو الهولى و ما يجرى مجراها و الانفعال من جهتها و الثانى يوجب التركيب العقلى و التعدد فى المعنى كعروض الوجود للماهيه فالفعليه من جهه الوجود و الإمكان من جهه الماهيه و أما اللوازم الذاتيه فليست الذات ذات اللوازم من جهه لوازمها- بل من جهه نفسها فليس لها من جهه ذاتها إمكان تلك اللوازم بل إيجابها و وجوبها- فلا تكثر فيها من جهتى الإمكان و الوجوب كما لا تكثر فيها من جهتى الفعل و الانفعال

١- أى النفس الإنسانية لكونها فى أول المراتب عقلا بالقوه منفعلا و قابله للمعقولات بالانفعال التجددى لا يصح أن تكون فاعله لها لأن الفاقد للشىء لا يكون واجدا له معطيا إياه و أما الشىء الذى حقيقته أن يلزمه المعقولات دائما أى لا حاله منتظره له بل هو بالفعل من جميع الوجوه فهو يكون فاعلا للمعقولات و حيثيه اقتضائه لها بعينه حيثيه قبوله العروضى اللزومى، س قد

و أما إلزامه المفسده الثانيه من اتصافه تعالى بصفات حقيقه فهو غير لازم- و إنما تلزم لو كانت تلك الصور العقليه مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجودا- بل وجوده تعالى غير متناهي الشده و وجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه و تنزلات وجوده و إليه الإشاره بقولهم إن ذاته تعالى و إن كان محلا- لتلك الصور لكن لا يتصف بها و لا يكون هي كمالات لذاته و ليس علو الأول و مجده بعقله للأشياء(١) بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله فيكون علوه و مجده بذاته لا- بلوازمه التي هي المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله و اللوازم التي هي معقولاته تعالى و إن كانت

١- هذه العبارة إن صدرت عن يقول بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قدہ كان معناها أن علوه و مجده بعلمه بذاته المنطوى فيه علمه بغيره علما إجماليا- في عين الكشف التفصيلي و لكن أصحاب العلم الصوري قالوا إنه علم إجمالي فقط و ليس علوه بهذه الصور المرتسمه لكونها علوما و معلومات له بعد كونها علما و معلوما بنحو أعلاها البسيط- مترشحه عن ذاته التي هي فوق التمام و إن صدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس بعقله للأشياء التي هي الصور العقليه أو للأشياء التي هي الموجودات الخارجيه كما في طريقه الشيخ الإشراقى و لكن بما هي أشياء و بما هي معلومات بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله أى باعتبار وجهها إلى الله تعالى و بما هي أنوار علميه و هي بهذا الاعتبار من صقعده و موجوده بوجوده- فكماله لم يكن بغيره. إن قلت كلهم قائلون بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بأن ذاته علم كمالى إجمالي بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين بل أقلين كما تقولون. قلت فرق بين أن يكون مطلب لازم كلام أحد و لم يشعر به و لم يلتفت إليه نفيًا و إثباتًا- بل لو التفت لنفاه و بين أن يشعر به و عنونه و برهن عليه تفصيلا و إلا فنقول هو لازم كلام العامه أيضا أنه غنى و عليم في مرتبه ذاته بذاته و بغيره كيف و لو قالوا به استشعارا فهو علم تفصيلي ذاتي لا إجمالي فقط و لذا جعله المصنف قدس سره من خصائص نفسه و بعض من سبقه من أساطين الحكمه، س قدہ



إعراضاً موجوده فيه فليس مما يتصف بها أو يفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته- هو بعينه كونه مبدأ للوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه إنما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض يفعل عنها(١) أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء(٢) و لا- أيضاً بسبب صورها العقليه بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته فى أى مرتبه كانت بلا ملاحظه شىء آخر معه لكانت ذاته عاقله للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقوله و هذا مما فيه غموض و لطافه يقصر عن دركه أكثر الأذهان- كيف و من أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيليه صوراً ذهنيه كما هو رأى المشائين أو خارجيه كما هو رأى الأفلاطونيين- و من لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهه الإمكان فى واجب الوجود

١- يفعل عنها إن سبقه القوه سبقاً زمانياً أو يستكمل بها إن سبقه الإمكان الذاتى سبقاً ذاتياً كما مر أو يتصف بها إن أخذت الأ-عراض لا- بشرط ليكون عرضيات محمولات أو يفعل إن كان القبول بمدخله الماده أو يستكمل إن لم يكن بها و لكن استفادها من الغير أو يتصف إن لم يستفد و انبعث من ذاته و لكن كان علوه بها لا بمبدئها، س قد

٢- هذا إلى آخره فى مسأله جامعيه بسيط الحقيقه أظهر مما مر فى العبارة السابقه- و لذا وصفه بالغموض و اللطافه لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ و غيره من أتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسأله لما قالوا بالصور المرتسمه لا بد أن نبين مراد الشيخ بأن الصور بما هى صور الأشياء و ماهياتها ليست كمالات له و بما هى منبعثه عن ذاته بلا مدخله غيره- من فاعل أو قابل أو غيرهما و باعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى و ليست أشياء على حبالها علمه التفصيلى فلا ينافى كون مجده بذاته لأنها ليست إلا ظهور ذاته و إن كان فى الماهيات التى فى النشأ العلميه و لذا قال المصنف قد بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره، س قد

على كلا- المذهبيين كما يظهر بالتأمل و مما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات- منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه (١) و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له و قوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه (٢) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل و قوله إضافة هذه المعقولات إليه- إضافة محضه عقليه (٣) أى إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت- أى ليس من حيث وجودها فى الأعيان أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس- أو إضافة صورته إلى ماده أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقوله مجردة بلا زياده- و هو أنه يعقلها فحسب.

أقول و العجب من الشيخ و تحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فى الرد و الإنكار على ما ينسب إلى فرفور يوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات- مع أن هذا التحقيق الذى ذكره هاهنا و فى مواضع أخرى مما يقتضى صحه القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها و يكون إضافتها إليه تعالى إضافة بسيطه لا إضافة شىء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب (٤) أن لا يتصور

١- و ذلك لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء و علمه بها وجود هذه الصور و المصنف قدس سره حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حملة على أن تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته و حيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور و الحمل هو الاتحاد فى الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول فى مرتبه الظهور، س قد

٢- الشأنيه هى القوه فهو فى وجود عالم المواد و قوله يحتاج أن يعقل فى وجود عالم المفارقات، س قد

٣- أى وجود رابط لا رابطى ثم إنه أوغل فى كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلى- لأن هذا صفة و ذاك فعل و أين الصفة من الفعل، س قد

٤- أى كونها إضافة بسيطه إشراقية و وجودها العقلى النورى وجودا رابطا محضا- بالنسبه إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذى هو مقتضى التضاييف لما بينا سابقا أنه لا يقتضى الوحده و لعله لهذا قال ضرب من الاتحاد و الاتصال و هذا ما وعدناك سابقا، س قد

بين العاقل و مثل هذه المعقولات تغاير فى الوجود و لا انفصال فضلا عن إمكان المغايره و الانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال و الاتحاد و إن كان فى تعقل هذا الاتصال و كفيته صعوبه على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجوده عنه هو نفس علمه بها و علمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هذه الصور التى عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها فهذه المعقوليه هى نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقوليه.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لذاته و هو أنه مبدأ للموجودات و أنها لازمه له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته أولا و يعقل أنه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه و ليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإننا نعرف العله و المعلول من لوازم كل واحد منهما- بقياس و اعتبار فنعقل أولا أنه موجود و نعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس و نظر- و نعقل أيضا أننا عقلا و ذلك بعقل آخر و ليس فى التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لا- محاله أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها مبدأ للموجودات فالموجودات معقولات له و هى غير خارجه عن ذاته (١) لأن ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول- و لا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقيقاته و إفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول و مجده هو أن يعقل الأشياء بل علوه و مجده بأن يفرض عنه الأشياء معقوله فيكون بالحقيقه علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى

---

١- الجملة حال لأن ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل و المعقول إذ لو لم يعقل مبدئيّه ذاته التى هى عين ذاته لم يعقل الأشياء،  
س قدّه

المعقولات و كذلك الأمر في الخلق فإن علوه و مجده بأنه يخلق لا بأن الأشياء مخلوقه له فعلوه و مجده إذن بذاته انتهى و أما لزوم المفسده الثالثه من لزوم تحقق الكثره في ذاته فتلك الكثره (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول و الثاني و الثالث و هكذا إلى أقصاها لم يقدح في وحده الذات و لم يتلثم بها الأحديه الذاتيه كالوحده في كونها مبدأ للكثرات التي بعدها و قد أشار الشيخ إلى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله أن هذه الكثره إنما هي بعد الذات بترتيب سببي و مسببي لا زمانى فلا يتلثم بها وحده الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثره عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقه لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى و المعلولى فكذلك معقولاته

١- أقول كون هذه الكثره بعد الذات و على الترتيب السببي و المسببي لا يدفع المحذور لأن إيراد المحقق الطوسى قداه ناظر إلى كون الصور أعراضاً حاله فيه تعالى - كما في كلام بهمنيار و غيره و إلى قولهم إنها مرتسمه في ذاته تعالى و إلى تسميتهم إياها باللوازم المتصله و ذوات الصور باللوازم المباينه فالسلسله المترتبه من الصور إذا كانت مرتسمه في الذات حاله فيه لزم كونه محلاً للكثره لا - محاله و إن لم تكن حاله فيه و كانت قائمه به قياماً صدورياً لزم عليهم المثل و هم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها و لذا سماها الإشراقيون عقولاً عرضيه و طبقه متكافئه نعم إذا كانت الصور قائمه به تعالى بالترتيب لا تستدعى جهتين في المبدأ لصدورها و كذا لا تستدعى جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكر قدس سره أن جهه الاقتضاء لها بعينها جهه العروض اللزومى حيث إنها منبعثه من نفس الذات و لم تستفدها من غيره و عدم انثلام وحده الذات في صدور اللوازم المباينه كالعقل و ما دونه إنما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها و لو قامت به لزم كون ذات المبدأ محلاً للكثره لا محاله و لو كان منظور المصنف قداه أن لا كثره في نفس الصور للترتيب بينها فالكثره ليست منحصره في الكثره العرضيه بل الكثره الطويله أيضاً شىء - كيف و بعضها سبب و بعضها مسبب و السببيه و المسببيه من المتقابلات لا تجتمعان في واحد، س قداه

المفصلة الكثيره أنما هي ترتبت عنه على وجه ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض - فهي مع كثرتها اشتملت عليها أحديه الذات إذ الترتيب يجمع الكثره فى واحد كما أشار إليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على كل ذاته بذاته (١) فله الكل من حيث لا- كثره فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد ذاته (٣) و علمه بذاته نفس ذاته و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته فهو الكل فى وحده.

١- أى هو عالم بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أى العلم بالكل كما قال تعالى أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ أَى أَلَا يعلم ما سواه من هو خالقها و علتها وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ أَى و الحال أنه مجرد و كل مجرد عالم و خير بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول و قول المعلم من حيث لا- كثره فيه إن كان فى العلم الإجمالى فلأن بسيط الحقيقه جامع للكل بنحو الوحده و البساطه و لا كثره أصلا اللهم إلا فى مفاهيم الأسماء و لوازمها التى هى الماهيات و إن كان فى العلم التفصيلى الذى هو بعد العلم الإجمالى كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده، س قده

٢- لأن علمه الإجمالى بالكل منطوق فى علمه بذاته فذاته علم تفصيلى بذاته إجمالى بما عدا ذاته و علمه التفصيلى أيضا بالكل من ذاته أى من جهه كونه مبدأ الكل، س قده

٣- البعديه بناء على العلم التفصيلى ظاهر و أما على الإجمالى فهي البعديه فى الإثبات لا فى الثبوت أى إثبات العلم بالكل أنما هو بعد إثبات ذاته و علمه بذاته أو البعديه فى الاعتبار بحسب المفهوم فإن اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب فى بعض الصفات- فى أحاديث أهل العصمه ع من قولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و كما أن عند العرفاء مرتبه الذات من حيث هو اللاتعيين البحت مقدمه على مرتبه الأسماء و الصفات. قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل و قوله نفس ذاته خبر لعلمه فى الموضوع أى علمه بكل الأشياء التى وجودها بعد وجود ذاته- و كذا علمه بذاته نفس ذاته و فى بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته و قوله و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته يمكن تنزيهه على العلمين الإجمالى و التفصيلى أما على الأول فظاهر و أما على الثانى فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدى إلى الوحده و الأولى أن يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر فى ذاته و فى علمه مع الكثره غير المتناهيه فى الأشياء و لحكاية ما به الانكشاف الواحد البسيط أعنى ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات و المتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته أى من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحده و أصل محفوظ فارد و سنخ باق ثابت لا يتغير واحده فهو كرابط ينظم شتاتها و تتصلح به مختلفاتها. و أما قوله فهو الكل فى وحده فظاهر فى مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء و قد يقال و يحتمل أن يكون المراد أن الكل الذى ذكر أنه يتحد بالنسبه إلى ذاته أى كل ما عدا الواجب- هو الكل فى وحده إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجمعها فيكون الكل كلا فى وحده و لا يخفى ما فيه من البعد و تفكيك الضمير، س قده

و أما لزوم المفسده الرابعه من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم المباينه الحلول و القيام(١) فهو عين محل النزاع فلا- يكون حجه على القائلين- بكون علمه تعالى أنما هو بالصور القائمه بذاته مع مغايرتها له و إن أراد به كون صورته المعلول الأول متحده بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسبق بالعلم به فلو لم يكن صورته المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورته أخرى و الكلام عائد فيها أيضا و هكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل فى الصور المترتبه فجوابه ما هو مذكور فى كتب الشيخين أبى نصر و أبى على و كتب

---

١- أقول هذا هو مراد المحقق و يكون حجه عليهم فإنه إذا قيل صورته المعلول- أو العلم بالمعلول قائم به تعالى و حاله فلعلمهم يلتزمون و أما إذا انتبهوا و اعلّموا أن الماهيه الإمكانيه محفوظه بين العلم و المعلوم و كشف الغطاء و بدت لهم سواتها فهو من الفضاعه بمقام لا يمكنهم التزامه أ لا ترى أنه لو قيل العلم بالبهيمه أو بالكفر قائم بنفسك- تلتزم و تمكن ذلك بل تعده كمالا لك بخلاف ما لو قيل البهيمه قائمه بنفسك و الكفر قائم بنفسك، س قد

أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبق بعلمه و أما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقله له و هذه الصور المعقوله له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين و لا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذاً هي من حيث هي موجوده معقوله و من حيث هي معقوله موجوده كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقوله له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها و إلا إن كانت معقولات أخرى عله لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور و يتسلسل إلى غير النهايه فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا- حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون عله معقوليتها وجودها و عله وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون عله معقوليتها معقوليتها(١) و عله وجودها وجودها.

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجوده عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا و إذا كانت موجوده يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهايه فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقوله إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقوله فيكون قبل وجودها عنه موجوده لأنها إن لم تكن موجوده لم تكن معقوله فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجوده أن يتقدمها عقليته لها و كذلك إلى غير النهايه إذ

---

١- الظاهر أن الشيخ يريد إلزام تقدم الشئ على نفسه و معلوم أنه محال في الواحد بالعدد لا في الواحد بالعموم فإن الإنسان في ضمن فرد مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا إلا التسلسل، س قده

الكلام فى ذلك كالكلام فى هذا لأنها كانت معقوله له و هى أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورته معقوله أخرى و الكلام فيها كالكلام فى هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت و عقلته لها التى هى سبب وجودها هى أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت و بواسطة أى شىء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هذه الصور المعقوله من لوازم ذاته و إذا تبع وجودها عقلية لها- كانت عقلية لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية.

و أما لزوم المفسده الأخيره من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر- وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسمانى أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية و لا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسطة الأمر فيقال له أولا- إن البرهان هو المتبع لا غير و ثانيا إن ذلك العالم أشرف بالتقدم و أنسب فكذلك نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بإبقائه(١) الموجوده بوجوده لا بإيجاده الواجبه بوجوبه فضلا عن إيجابه فهى

١- لا كالأجسام و الجسمانيات فإنها باقية بإبقائه موجوده بإيجاده حيث إن أحكام الإمكان عليها غالبه و مناط السوائيه من الماده و لواحقها من السيلان و الزمان و المكان و غيرها فيها ظاهر و هذه فى العقول التى هى من الأفعال مستهلكه فضلا عما هى من الصفات- و قد اعترض عليه قدس سره حيث قال مثل هذا القول فى العقول بأنه يلزم على هذا أن يكون تسرمد العقول تسرمد الذات و بالعكس و وجودها وجوده و بالعكس و العجب ممن يعد نفسه من زمرة الحكماء و هو بعض معاصريه قدس سره الشهير بشمس الجيلانى حيث نقل كلامه قدس سره من رساله الحدوث و اعترض عليه بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات. أقول هذا الاعتراض و أشباهه بالأبحاث العاميه أشبه منها بالأبحاث الخاصيه- أ ليس أصحاب القول المنسوب إلى ذوق التأله يقولون إن الماهيات الإمكانية موجوده بالانتساب- إلى حضره الوجود القائم بذاته كما فى التقديسات و غيرها من كتب أستاذه و الانتساب لما كان أمرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقه موجوده بوجود الله تعالى كيف و قد قالوا وجود زيد إله زيد و لا يلزم عليهم أن يكون الحقيقه الإمكانية حقيقه و جوبيه لأن الحقيقه الإمكانية عندهم هى الماهيه و مرتبه الماهيه شىء و مقام وجودها شىء آخر و لهذا قالوا إن الكثره فى الموجود و الوحده فى الوجود و لعل هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء إن مفاهيم الأسماء و الصفات موجوده بوجود المسمى و إن الاسم عين المسمى بوجه و غيره بوجه- فهانذا أيضا للعقول ماهيات هى معروضات الإمكان موجوده بوجود الله تعالى و الماهيه غير الوجود و لكل حكمه و على تقدير أن يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف قده من أن الوجود أصل و له مراتب متفاوتة بالشده و الضعف و نحوهما فوجودها إذ لا استقلال له ليس شيئا على حياله بل هو كالمعنى الحرفى غير المستقل بالمفهوميه كما قيل فى حقها كنا حروفا عاليا لم نقل فهى عنوانات الذات المقدسه جل شأنه و العنوان و الوجه بما هو آله لحاظ المعنون ليس بشىء على حياله و هذا معنى كونها من صقع الربوبيه و موجوده بوجوده فهى لا هو و لا غيره و هكذا كان حكم الفانى و المبنى فيه و لبت شعرى أن هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعده من الأولياء: قلعت باب الخبير بقوه ربانيه بل كيف يدعون بقوله تعالى و ما



رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، س قده

أشرف و أقدس من الموجودات المنفصله عنه فيكون أقدم تحقفا و أقرب منزله منه تعالى - فهي لا- محاله أحرى بأن يكون واسطه في الإيجاد لهذه المباينات الخارجيه.

### ثم من القادحين في إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامه الخفري

حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطى من أنه قال كل مبدع(١) ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم

١- خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن و المخترع أيضا عنده كذلك لأن الأنواع الكليه التي في هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الأشخاص - و جعل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لأن العوالم بكليتها باللحاظ اللابشرطى و باعتبار وجهها إلى الله الواحد شىء واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ وَ هُوَ بِهَذَا النِّظَرِ مَبْدَعٌ أَخْرَجَهُ الْمَبْدَعُ تَعَالَى مِنَ الِئْسِ إِلَى الْأَيْسِ دَفَعَهُ وَاحِدَهُ بِلَا- مَادِهِ وَ مَدَهُ إِذْ لَا- مَادَهُ وَ لَا مَدَهُ لِلْمَجْمُوعِ الْمَأْخُودِ فِيهِ الْمَادَةُ وَ الزَّمَانُ وَ الْمَكَانُ وَ غَيْرَهَا وَ أَمَا جَعَلَهُ مُسْتَوْرًا بِالْكَلِّ فَلَأَنَّ الْقَضِيَةَ الْكَلِيَّةَ هِيَ الْمَعْتَبَرَةُ فِي الْعُلُومِ فَهَذَا نَظِيرُ قَوْلِهِمْ كُلُّ وَاجِبِ الْوُجُودِ بَسِيطٌ أَوْ كُلُّ وَاجِبِ الْوُجُودِ مَا هَيْتُهُ إِنْ يَتَهُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ وَ الصُّورَةُ الْأُولَى بِمَعْنَى مَا بِهِ الشَّيْءُ بِالْفِعْلِ وَ الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ هِيَ الصُّورَةُ الْعَقْلِيَّةُ، س قده

مبدعه الأول و الصور عنده غير متناهيه(١) ثم قال و لا- يجوز في الرأي إلا- أحد قولين إما أن نقول أبداع ما في علمه و إما أن نقول أبداع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشنع و إن قلنا أبداع ما في علمه فالصور أزيله بأزليته(٢) و ليس

١- يرد عليه أنها كيف يكون غير متناهيه و أنواع المجردات و الماديات الفلكيات- و الأرضيات متناهيه و الأشخاص غير المتناهيه ليس لكل واحد منها صورته على حده قائمه به تعالى عندهم على أنها إذا كانت غير متناهيه و هي مرتبه ترتيبا سببيا و مسببا كما قال المصنف قده فيما مر لزم التسلسل و كونها محصوره بين حاصرين و الجواب عن الأول أن المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى أو الشدي بشده نوريه الواجب تعالى لا بشده على حده كما يشير إليه قوله أزيله بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المذكوره و الأ-عراض و إن كانت متناهيه إلا أن الأنواع الحاصله بالتركيب نسب بعضها إلى بعض غير متناهيه- ألا ترى أن أصول الطعوم البسيطه تسعه و أنواع مركباتها لا تحصى أو نقول صور الجزئيات غير المتناهيه قائمه به تعالى مخصصه كل واحد منها بتخصيصات صائره إياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب و عن الثاني أنه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي- كما ذكرنا سابقا أنه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها و هي الأنوار القاهره ليس الترتيب إلا- في القواهر الأ-علين لا- في الطبقة المتكافئه المسماه بالمثل و تلك نظيره هذه و أيضا الترتيب إلى جانب المعلول لا إلى جانب العله، س قده

٢- فلا يلزم تعدد القدماء و في هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف قده- الذي مر ذكره، س قده

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) و لا يتغير بتغيرها انتهى.

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا و على الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينيه فما الدليل على فيضان الصور العلميه- قبل الإيجاد العينى و على الثانى يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا- يعلمها و هذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينيه لا بد لها من صور آخر للعلم بها و الكلام فى ذلك كالكلام فى أصل الصور و إن كان الثانى لزم أن يكون واجب الوجود بالذات- محلا و فاعلا لها و القول بكون الواجب بالذات فاعلا- لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقي الممكنات و لا خفاء أيضا فى أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفه لزم أن لا يكون للذات علم كمالى ذاتى غير تابع للتأثير و الحق تحققه كما مر انتهى.

أقول فى كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته و هو غير كاف فى إيجاد الأشياء المبينه الذوات لذات المبدأ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجيه ليس وجود تلك الأشياء فى أنفسها (٢) و لا الإضافه الإيجاديه

١- المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التى هى الصور العقلية بقرينه قوله و لا يتغير بتغيرها، س قد  
٢- و الحاصل أن العلم الإجمالى الكمالى الذى هو عين الذات هم قائلون به و بتقدمه و لكنه كاف فى العلم و الفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلى بها و الإضافه الإيجاديه منه تعالى إليها عين الإضافه العلميه بها و هذا مستقيم فى الصور المتصله لا فى الأشياء الخارجيه- فلا يكفى ذلك العلم الإجمالى فى الأشياء الخارجيه بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الأشياء الخارجيه و الإضافه الإيجاديه إلى الأشياء الخارجيه عند الإشراقين و هذا المعترض- و إن كانت عين الإضافه العلميه بها لم يمكن إلزامهم بما ذكره قده إلا- أن خلافه برهانى عند المشائين لقاعدتهم المشهوره أن المدرك بالذات لا بد و أن يكون وجوده للمدرك لا- للماده و الأولى أن يقال لما كان وجوده تعالى وحده محضه و بساطه صرفه و الموجودات الخارجيه كثره محضه بالنسبه إلى وحدته تعالى لم يكن بينهما مناسبه حتى يكون تلك الوحده المحضه علما بتلك الكثره فلم يكن بد من رابط و برزخ جامع بينهما و هو الصور المرتسمه و يمكن حمل كلامه قدس سره عليه، س قد

منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له و إلا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق أن علمه تعالى بتلك الصور القائم بذاته عين إيجاده لها و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين الموجود المعلوم لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم و إرادته و مشيه إلى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله و هذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها على أن الحق عندنا في هذا المنهج أن لا جعل و لا تأثير في حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم (١) و لا- تأثير- للملزوم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم و أما قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه و لا- موجه- إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني و الجوهر الخارجي أو على توهم المنافاه- بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي و الترديد أنما يستقيم و يفيد في المنفصلة أو مانعه الجمع (٢) فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علميه بحسب الماهيه و أعراض

- 
- ١- أى اللوازم الموجوده بوجود الملزوم الباقيه ببقائه الأزلية بأزليته على نحو ما مر تقريره و لا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه الكذائيه و إلا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء و العليه فكيف لا تأثير، س قد
  - ٢- الصواب حذف قوله أو مانعه الجمع و لعله سهو من الناسخ أما أولا فلأنه يدل على أن الترديد لا يستقيم و لا يفيد في مانعه الخلو مع أنه فيها أقوم و أفيد من مانعه الجمع- لأنها تدل على استيفاء الأقسام و ضبطها و لذا تستعمل هي و الحقيقه في التقاسيم دون مانعه الجمع كما قال المحقق الشريف في بعض مؤلفاته و أما ثانيا فلأنه يوهم أن المنافاه بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي على سبيل منع الخلو مع أنه لا منافاه بينهما لا صدقا و هو ظاهر و لا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي و أما ثالثا فلأن مانعه الجمع قسم من المنفصلة و قد جعلت قسيما لها، س قد

خارجيه بحسب الوجود(١) فلا- يستدعى العلم بها صوره أخرى و الكل باعتبار الوجود العيني أعراض قائمه بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها و لا ينفعل بها كما سبق تقريره.

و أما قوله استدلالا على أن علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا- لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا- أنه تابع لفيضانها و إن أراد أن نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى(٢) فنقول من الذى أنكر هذا و من الذى جعل اللوازم المتأخره الناشئه بعد الذات التامه الواجبيه كمالا- له فإن هؤلاء الفلاسفه المثبتين لهذه الصور الإلهيه يصرحون بأن كماله و علوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله و علوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقوله و أن عقله لذاته مستتبع لعقله إياها ثم لا- يخفى أن عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصله(٣)

١- ليس المراد أن وجودها عرض حتى يقال إن الوجود ليس جوهرها و لا- عرضا بل المراد أن تلك الماهيات الجوهرية أنفسها أعراض خارجيه و لكن فى الوجود الذهني و لا منافاه بين الجوهر الذهني و العرض الخارجى لأن العرض ليس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضيه فى الخارج و للمقولات العشر فى الذهن كما مر فى السفر الأول، س قده

٢- يعنى أن الاستدلال على نفى الكماليه بالتابعيه باطل لأن العلم و المعلوم بالذات متحدان- فعلمه بالصور عين الصور و لكن نفى الكماليه مسلم و لا كلام لنا فيه فإن كماله بكون ذاته واجده لكل ما يفيض منه من الصور و غيرها بنحو أعلى، س قده

٣- الغرض من هذا الكلام أمران أحدهما دفع ما عسى أن يقال إن مراد العلامة الخفى أن علم الواجب تعالى بالأشياء الخارجيه باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا إلى آخره فقولكم إن علم البارى تعالى بتلك الصور فى موضعين يخالفه. و ثانيهما دفع ما لعله يقال أيضا إنه على تقدير أن يكون مراده ذلك يمكن أن يكون العلم بالأشياء الخارجيه تابعا لفيضان الصور. و حاصل الدفع أنه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات كما أن علمك بصوره الشمس مثلا- عين علمك بالشمس الخارجيه و العنوان آله لحاظ المعنون فأين التابعيه و أين الاثنيني اللهم إلا فى المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا فى العلم و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور و العلم بذوات الصور للعينه المذكوره فى العلم فلا حاجه إلى جعل الباء فى قوله بتلك الصور للسببيه لا صلته للعلم، س قده

و إن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس إلا- بصور أخرى وجودها وجود علمي إدراكي بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون و بعض أتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمه الإشراق و المحقق الطوسي ره حيث جعلوا الأمور الخارجيه كالأجسام و غيرها(١) صالحه للإضافه العقليه و كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المعقول بالذات في نفسه و معقوليته و وجوده للعاقل شىء واحد بلا اختلاف و كذا وجود ما هو محسوس في نفسه و محسوسيته و وجوده عند الحاس شىء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهه في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية- ليست وجوداتها الخارجيه وجودا عقليا و لا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح و يجوز كون هذه الصور الماديه في أنفسها(٢) قبل تجريدتها و انتزاعها علما و معلوما و عقلا و معقولا.

و أما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفه لزم

- 
- ١- التمثيل قريب عن التوزيع فإن صاحب حكمه الإشراق جعل وجود الكل علما حضوريا و أما المحقق قده فعلى ما قال المصنف قدس سره فيما بعد ذلك جعل مناط علمه تعالى بالأجسام و الجسمانيات ارتسام صورها في المبادئ العقليه و النفسيه ثم ذهلهم عن القاعده في الأجسام و الجسمانيات لأن لها وجودا في أنفسها و وجودا للماده و أما في المجردات بذواتها فلأنه و إن لم يكن لها وجود للماده إلا أن لها وجودا في أنفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود الرابط من السفر الأول، س قده
  - ٢- قد تقدم وجه المناقشه فيه، ط مد ظله

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخره عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل - المعقود في بيان نسبة المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبه متخالفه كما يكون في النفس - على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحده من غير أن يتكثر بها في جوهره أو يتصور في حقيقه ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقوله و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضه عن عقلية و لأنه يعقل ذاته و أنها مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء انتهى فقوله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط و قوله و هو أولى بأن يكون عقلا - من تلك الصور - و قوله فيعقل من ذاته كل شىء كلها تصريحات و تنبيهات على العلم الإجمالى الكمالى - و العقل البسيط لكن معرفه هذا العقل البسيط في غايه الصعوبه فإن ظنى بل يقينى أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل و البراعه مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من أقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنع لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام

### **الفصل (٨) في تحقيق الحق في هذا المقام و في إظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى**

#### **و ليعلم أولاً أن لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في إثباتها من الأصول و المقدمات**

ولا في وجوب أن يكون تلك الصور المعقوله لوازم ذاته و لا في كونها قائمه بذاته غير مبانه عن ذاته إنما المخالفه لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضا و في أن وجودها وجود ذهنى و لولا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا و هو أنها مثل عقليه و جواهر نوريه كما هو رأى الأفلاطون و لا يبعد



أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كأنكسيمانوس وغيره خاليه عن ذكر العرضيه كما يظهر لمن تتبع مآثورات أقوالهم.

**إذا تقرر هذا فاعلم أن الذي نعتقده في إبطال هذا الرأي أمور -**

### **الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام**

لازم ذهني كالتوعيه لمفهوم الإنسان- و الذاتيه لمعنى الحيوان و لازم خارجي كالحراره للنار و الحركه للفلك و لازم للماهيه ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهيه كما أنه تابع لها في أصل الماهيه كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهني للذهني و الخارجى للخارجى فإذا امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجي و للآخر وجود ذهني و بالعكس (١) إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجى (٢) فلا بد أن يكون كملزومها موجوده خارجيه و كذا لو فرض أنها من لوازم الماهيه فإن ماهيه الأول عين إنيتته سواء قلنا إن لا ماهيه له أصلا أو قلنا إن ماهيته عين إنيتته و وجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذا هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينيه لازمه له (٣) فجواهرها لا محاله يجب أن لا يكون أعراضا و لا جواهر

١- لا- يخفى أنه لا- موقع لقوله و بالعكس نعم لو قال امتنع أن يكون للملزم وجود خارجي و لللازم وجود ذهني لكان في موقعه، س قد

٢- الأولى أن يوجه الاعتراض على كون الصور المرتمسه معلولات للواجب و كون العلم الحصىلى داخلا- تحت الكيف النفسانى إذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتمسه نحو من الثبوت الخارجى هو بحسبه من الأعراض الخارجيه كسائر الكيفيات النفسانيه و الملازمه بين الواجب تعالى و بين الصور المرتمسه من جهه ماهياتها الموجوده- و هى الكيف الموجود بوجود الواجب لا من جهه أنها مفاهيم ذهنيه كذا و كذا من جهه أنها ذهنيه، ط مد ظله

٣- إذ لا- وجود ذهني للأول تعالى لأنه وجود خارجي صرف لا- يدخل في ذهن من الأذهان و إلا لانقلب مع أنه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن فبقي أن يكون لوازم الأول من أحد القبيلين الأولين فتكون أمورا خارجيه لا ذهنيه أقول ما ذكره قدس سره منقوض بالصور الذهنيه التى نفوسنا فإن كانت من عوارض الماهيه لها لزم أن تكون عارضه لماهياتها من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين و هو ظاهر البطلان و إن كانت من العوارض الذهنيه- لها توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس فى الأذهان حتى تعرضها فبقي أن تكون عوارض خارجيه هذا خلف. و الحل أن الكل أمور خارجيه فى ذواتها كيف و هى صفات الموجود العينى و صفه الموجود العينى عينيه و كونها ذهنيه بالقياس إلى الموجودات العينيه الأخرى و هى ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتمسه فى ذاته تعالى بالذهنيه لأنها علميه بخلاف الموجودات العينيه إما لاستقلالها و إما لكونها موجوده للماده و لغيبه بعضها عن بعض تصلح للعلميه عندهم و أما ترتب الآثار التى هى مناط الخارجيه فهى أولى به لكونها أسباب الوجودات العينيه، س قد

ذهنيه بل جواهر خارجيه فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنيه فى ذات الأول تعالى بقى الكلام فى تحقيق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمه بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشىء التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.

### الثانى أن قولهم العلم التام بالعله يوجب العلم التام بمعلولها

وقولهم إن العلم بذى السبب لا- يحصل إلا من جهه العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعله العلم بماهيه العله (١) إلا فيما يكون مجرد الماهيه سببا للمعلوم كما فى لوازم الماهيات

١- محصله أن مرادهم من القاعده استتباع العلم الحضورى بالعله علما حضوريا بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضورى فالقاعده تهدى إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضورى التفصيلى فى عين العلم الإجمالى لا ما ذهبوا إليه من العلم الحضورى من طريق الصور المرتسمه. و فيه أن المتعرض للقاعده هم المشاءون فى كتاب البرهان من المنطق و هم لا يرون العلم الحضورى فى غير صوره علم الشىء بنفسه على أن من المعلوم أن البرهان أنما يجرى فى العلوم الحصوريه دون العلم الحضورى و لو لا كون القاعده جاريه فى العلم الحصورى- لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمى اللمى و الإنى فائده البته و بالجمله الشيخ و سائر المشائين لا يسلمون كون علم العله بمعلولها و بالعكس حضوريا و لا جريان القاعده فيه ط، مد ظله

بمعنى الكليات الطبيعية و لا- المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر و لا العلم بمفهوم كونها عله و لا العلم بإضافه العليه لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان- أى العلم بالعله و العلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمدته الغرض من هذه القاعده إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهه علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصيه التى يكون العله بها عله و ليس هى إلا- نحوا خاصا من الوجود و قد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعليه و المجمعولييه أنما هى بين الوجودات لا- الماهيات و بين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا- يمكن أن يحصل إلا- بحضورها و شهودها بأعيانها لا بصورها و أشباهها و ذلك غير ممكن إلا من جهه الاتحاد أو من جهه العليه(١) و الإحاطه الوجوديه.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهه وجوده- الذى هو عين ذاته عله لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادره عنه أنما هى أنحاء الوجودات العينيه فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات الذى لا بد أن يكون عين تلك الوجودات(٢) فمجعولاته بعينها معلوماته

١- أى العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها و ثانيهما فى العليه كما فى علم النفس بمنشأتها الخياليه مثلا و معلوم أن ما نحن فيه من قبيل الثانى، س قده

٢- و لا- يمكن أن يقال إن المجعول بالذات و إن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا- يقتضى إلا- العلم به مطلقا و لو بنحو الصورى إذ حينئذ يصدق أن العلم بالعله استلزم العلم بالمعلول و القاعده لا تدل على أزيد من هذا و لا تقتضى الكيفيه لأننا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق و لا ماهيه له فلا صور له إنما الصوره للماهيه الموجوده فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن إلا بالحضورى فغرضه قدس سره أن هذه القاعده التى تمسك الكل بها فى إثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كفيته من كون علمه بما سواه حضوريا- و عدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمه. إن قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الإشراق و المحقق الطوسى و غيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المدرك بالذات فى نفسه و مدركيته و وجوده للمدرك شىء واحد و أن الوجود المادى مثار الغيبه و مدار العلم على الحضور و الظهور فما باله قدس سره قد ذهل عن ذلك و كر على ما فر. قلت كان مقصوده قدس سره هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بأن قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهوره و أن القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعده عند القائلين بالحضورى أو سلمت و لكن يقولون إن وجود الأمور الخارجيه للماده و شبهها لا ينافى وجودها للمدرك ها هنا لكونه تعالى محيطا بالمواد و غيرها و إن ذوات الأوضاع و الجهات ليست ماثرات للغيبه بالنسبه إليه تعالى بل كلها كالتقطه فى عين كونها غير منفكه عن ذواتها و ذاتياتها و لوازمها و مقصوده قدس سره ها هنا القدر فى القول بالصور بنفس القاعده الأخرى المثبتة لأصل العلم بالغير و أنها تنفى هذا القول و تثبت مذهب الإشراق فالمقصود بالذات هنا القدر و المنع لا الاستدلال، س قده

فهي بعينها علومه التفصيليه لا محاله فهي تابعه للعلم الكمالى و العقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل و المعقول و فى علم النفس و إنما سميها هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادره عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها(١) و مجعولات له باعتبار ماهياتها المتغايره للوجود لكان حسنا للمحافظه على الفرق بين ما هو علم البارى و ما هو فعل له فإن العله الفاعليه عرفوها فى مباحث العلل بما يؤثر فى غيره بما هو غيره و الماهيات الممكنه كلها مباينه لحقيقه الواجب تعالى و أما الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمسه.

---

١- بل باعتبار وحدتها أيضا و سبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما و إن كان فى الحضورى العلم عين المعلوم، س

### الثالث

(١) قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين و ثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعده إمكان الأشرف و هو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدأ الأول فهو أشرف ذاتا و أقوى وجودا و على مسلك إثبات الصور المرتسمه فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعده الحقه إذ لا شبهه فى أن الأعراض أيا ما كانت هى أخس و أدون منزله من الجوهر أى جوهر كان و القائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائل فى الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمه بذاته تعالى فما أشد سخافه اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعه فى العالم الربوبى و الصقع الإلهى خسيسه ضعيفه الوجود و التى يطابقها و يوازىها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل و القذ بالقذ تكون أشرف وجودا و أعلى مرتبه و هذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامه البرهان

### ذكر و تنبيه

ذكر و تنبيه (٢) و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث و التشنيعات على الشيخ و ذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصوره زائده على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده عله لوجود ما سواه و علمه بذاته

١- و هناك وجه رابع هو أن مقتضى ما تقدم تحقيقه فى كيفية ظهور الماهيات و المفاهيم الذهنيه أن العلوم الحصوليه لا تحقق لها فى غير النفوس المدركه للكليات و الجزئيات و هى العلوم التى تنتهى بوجه إلى الحس و أما الوجودات المجرده عن الماده ذاتا و فعلا فلا تحقق فى علمها لماهيه و لا أى مفهوم آخر ذهنى، ط مد ظله

٢- لما أشار إلى الاستدلال على طريقه الإشراق فى ضمن القدرح تطفلا بقاعده مجعولييه الوجود و أنه لا يدرك إلا بالحضور أراد أن يذكر أن دليل المحقق الطوسى قده لإثبات تلك الطريقه إقناعى و ليس كذلك فإن خلاصه دليل المحقق قده أنه إذا اتحد العلتان فلا بد أن يتحد المعلولان و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته و صدور الموجودات التى هى ذوات الصور عن ذاته أيضا و كأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبه و الموافقه بين العله و المعلول فى الوحده و الكثره و أنه كما فى العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد، س قده

عله لعلمه بما سواه و قد حكمت بأن ذاته و علمه بذاته و هما العلتان واحد بلا خلاف و اختلاف فاحكم بأن الصادر منه و علمه بذلك الصادر و هما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقيه هذا الحكم- إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجودا من علتته شائبه كثره لا يكون مثلها في العله ألا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهه ماهيته و يصدر عنه عقل آخر من جهه وجوب وجوده و العلتان هاهنا شىء واحد في الخارج و المعلولان متعددان تعددا خارجيا و أيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه و العقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار و بالجمله فليس من شرط العله و المعلول الموافقه في الوحده و الكثره نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدًا من علتته الموحده.

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده في الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذواتها كافيه في أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الافتقار إلى الصور الزائده و هذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية أو النفسية و لكل من الرأيين وجه- و سينكشف لك حق المقال في إدراك الحق الأول لهذه الجزئيات الماديه على وجه لم يتيسر لأحد و لم يثبت في غير هذا الكتاب.

### حكمه مشرقية

لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر في ما حققناه- و قررناه من كيفية وجود الصور الإلهيه و أنها ليست موجودات ذهنيه و لا- أعراضا خارجيه- بل هي وجودات بسيطه متفاوتة لا يعترىها الإمكان و في كيفية لزومها لزوما لا على وجه العروض و لا على وجه الصدور(١) بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقي

١- مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه و أنه مبدئها فلزومها ضرب آخر و هو أنها لوازم غير متأخره في الوجود من وجود الملزوم و أنها موجوده بوجوده باقيه ببقائه على ما تقدم، س قده

الذهن نقى الجوهر لطيف السر أن تلك الصور الإلهيه ليست من جملة العالم و مما سوى الله و ليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه و لا هى موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هى من مراتب الإلهيه و مقامات الربوبيه و هى موجوده بوجود واحد باقيه ببقاء واحد و العالم أنما هو ما سواه و ليس إلا- الأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الكل مما ثبت حدوثها و تجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانيه فلا قديم فى العالم إنما القديم هو الله سبحانه و قضاؤه و علمه و أمره و كلمته التامه فافهم و اغتنم و اشكر ربك فيما هداك من التوحيد.

### تصالح اتفاقى

لعل كلاً من الأرسطاطاليسيين و الأفلاطونيين لو نظروا حق النظر و أمعنوا حق الإمعان فى مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- و أما قبل الإمعان فكل من المذهبيين فى علم الله مما يظهر فيه خلل و قصور ليس فى الآخر أما الخلل فى مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهيه أعراضا ضعيفه الوجود و كون متعلقاتها التابعه لها فى الوجود أقوى تحصلا و أشد وجودا و تجورها منها و قد علمت فسادها فإذا تم هذا القصور و سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينيه لا ذهنيه تصير كالصور الأفلاطونيه فى هذا المعنى و أما الخلل فى مذهب الأفلاطونيين- فهو كون علمه أشياء خارجه عن ذاته و كلما هو من الموجودات الخارجيه فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا- فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقه فهى إما بوجودات و صور منفصله خارجيه أو بوجودات و صور إلهيه متصله هى لوازم الأول غير الصادره بل الموجوده بوجوده تعالى ففى الشق الأول يلزم التسلسل فى الصور الخارجيه و هو محال و على الشق الثانى يلزم الاكتفاء فى علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصله فما الحاجه إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفه الإمكان و العدم السابق أصلا فعلمه و كلامه و أمره و قضاؤه و قلمه الأعلى ينبغى أن يكون غير داخل فى أجزاء العالم فإذا رجع الأمر و عاد الفكر فى الصور الأفلاطونيه إلى أنها يجب أن

لا تكون أمورا خارجه عن صقع الربوبية(١) كما ظنه الأتباع و المقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل و القصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئك الكبراء المتقدمين أن رأى أفلاطون و أرسطاطاليس فى باب العلم شىء واحد و الخلل فى كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين أو من سوء فهم الناظرين فى كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درك ما أدركاه و تعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعيد السمك عظيم الرفعه شديد اللطافه تكل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العيون عن ضوءه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابى قد حاول الجمع بين هذين المذهبين فى كتابه المسمى باتفاق رأى الحكيمين فجمعهما بما ليس بعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان البارى جل ثناؤه بإنيته و ذاته مابينا لجميع ما سواه و ذلك بمعنى أشرف و أفضل و أعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته و لا يشاكله- و لا يشبهه شىء حقيقه و لا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه و إطلاق لفظه فيه من هذه الألفاظ المتواطئه عليه فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن معنى كل لفظه نقولها فى شىء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه و ذلك كما قلنا بمعنى أشرف و أعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه و إذا قلنا إنه حى علمنا أنه حى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه و كذلك الأمر فى سائرهما و مهما استحكم هذا المعنى و تمكن فى

١- حتى يكون علمه أشياء خارجه من ذاته و حتى لا يحتاج إلى علم سابق إذ لا صدور لها- فنفى الصدور هو الملاك فى عدم وجوب مسبقه الصور المرتسمه أيضا بالعلم التفصيلى و لا يجدى فيه تسليم الصدور و كون الملاك أنها عين العلم و المعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات إذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لا بد أن يكون مسبقا بالعلم التفصيلى به حتى يمتاز المختار عن الموجب و لا- يكون الإيجاد على سبيل الجزاف كما يأتى فى كلام المعلم الثانى عن قريب و يرد هذا بزعمهم على طريقه الإشراق من كون وجودات الأشياء علما له تعالى، س قده



ذهن المتعلم للفلسفه التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن و أرسطاطاليس و من سلك سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه.

فقول لما كان البارى تعالى و تقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجادا في ذاته جل الإله عن الأشباح و أيضا فإن ذاته لما كانت باقيه و لا يجوز عليه التبدل و التغيير فما هو من حيزه أيضا كذلك باق غير دائر و لا- متغير و لو لم يكن للموجودات صور و آثار في ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجد و على أى مثال ينحو ما يفعل أو يبدهه أ ما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد لزمه القول بأن ما يوجد إنما يوجد جزافا و على غير قصد و لا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته و هذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى أن يعرف و يتصور أقاويل أولئك الحكماء (١) فيما أثبتوه من الصور الإلهيه لا على أنها أشباح قائمه في أماكن خارجه عن هذا العالم (٢) فإنه

١- لما كان مذهب المعلم العلم الصورى فبعد ما أثبتته في ذات الموجد أرجع أقاويل أولئك الحكماء الأفلاطونيين في إثبات المثل إلى مذهبه و استشهاد المصنف قدس سره في ذلك أنه إذا أرجعت المثل إلى الصور المتصله دل على أن تلك المثل غير خارجه من ذاته- و أن الصور إذا كانت مثلا نوريه لم تكن أعراضا و لو لم تكن لوازم موجوده بوجوده تعالى- بل كانت صادرة لزم الإيجاد الجزافى كما قال في إيجاد الموجودات الخارجيه لو لم تسبق بالعلم و ذلك لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل و إلا لزم الجزاف فلا بد أن تكون أزليه بأزليته موجوده بوجوده، س قده

٢- لا- يخفى أنها لو لم تكن صوراً متصله بذاته تعالى كانت لوازم مباينه قائمه بذواتها لا أنها أشباح و لا أنها في أماكن و لا خارجه من هذا العالم بل إنها بواطن هذا العالم لا في عرضه و لا يلزم أيضا عوالم غير متناهيه فاعلم أن أحد تأويلات المثل هو المقادير التعليميات القائمه بذواتها أى المثل المعلقه التي هي بإزاء كل جزئى جزئى من كل نوع- كما مر في السفر الأول فمقصود المعلم أن التأويل الصحيح للصور الإلهيه هو أنها الصور العلميه المتصله لا أنها مقادير و ممتدات و الحال أنها تكون أمورا خارجه من هذا العالم- و إنما كانت في أماكن إذ ماده و الصوره عندهم متلازمان فتكون أجساما و الجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانيه كل منها في عرض الآخر و قد أبطله أرسطاطاليس بلزوم الخلاء لأن تماس الكرتين بالنقطه و بغير ذلك كما أشار إليه و قد مر أيضا و إنما كانت غير متناهيه لأن كل عالم جسمانى مسبوق بالعلم و المفروض أن العلم أشباح و مقادير قائمه بذواتها- فيلزم عوالم غير متناهيه و يمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهيه عقولا و صوراً علميه داخله في صقع الربوبيه و بواطن هذا العالم و في طوله بل كانت عقولا قائمه في أماكن خارجه عن هذا العالم أى في عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم أظلالها و مربوباتها فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهيه فإن العقول لا- محاله فعاله تقتضى أظلالا- من الأنواع الطبيعيه كما أن جميع ما في عالمنا الأدنى أظلال لما في العالم الأعلى و إنما كانت عوالم غير متناهيه لأن الصور العلميه إذا كانت كذلك كانت عالما عينيا إمكانيا فاحتاجت إلى صور علميه أخرى سابقه و الكلام فيها أيضا كاللحام في الأولى- فكل الصور عالم واحد مسبوقة بصور أخرى هي أيضا عالم آخر و هلم جرا و هذا هو المراد من العوالم غير المتناهيه كما في المعنى الأول و ليس المراد أن كل صوره من الصور الإلهيه تكون عالما و الصور غير متناهيه فالعوالم غير متناهيه و إن كانت أفراد كل نوع له صورته في علمه تعالى غير متناهيه و هذا ظاهر فعلى هذا كونها أشباحا إنما هو

لكونها صورا علميه حاكيه عن المعلومات التي تحتها و كونها في أماكن خارجه من هذا العالم كناية عن كونها في عرضه  
بالفرض و المعنى الأول أظهر، س قدہ

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهيه كلها على مثال هذا العالم و قد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيره فى كتبه فى الطبيعيات و شرح المفسرون أقاويله بغايه الإيضاح و ينبغى أن يتدبر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيره فى الأقاويل الإلهيه فإنه عظيم النفع و عليه المعول فى جميع ذلك و فى إهماله ضرر شديد انتهى كلامه و لا يخفى أنه مؤيد لما بيناه و قررناه ضربا من التأييد و لندرج إلى بيان سائر الطرق فى علمه

## الفصل (٩) فى حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالى يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال

### و هذا مذهب أكثر المتأخرين و قد بينوا ذلك بأن

الواجب تعالى لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها- علما متحققا فى مرتبه ذاته مقدما على صدور الأشياء لا فى مرتبه صدورها و إلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفه كماله أى حقه و هو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارته عن كونه مبدأ مجعولاته فلمتميزه فى الخارج و مبدأ تميز الشئ ء يكون علما به إذا العلم ليس إلا مبدأ التميز- فإذا علم ذاته علم بما سواه.

### و يرد عليه أنه مبنى على انعكاس الموجه الكليه كنفسها

(١)(٢) و ربما قالوا علمه بالأشياء منطوق فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته و ذاته علمه لوجود ما عداه و علمه بما عداه منطوق فى ذاته فكان علمه بما عداه علمه لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدرُوا على بيانه.

- ١- لأن حاصل دليلهم أن ذاته تعالى مبدأ تميز الشئ ء و كل مبدأ تميز الشئ ء علم به فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فإنه عكس لقولنا العلم بالشئ ء مبدأ التميز، س قده
- ٢- فإن القياس الذى استعملوه أن ذاته مبدأ لتمييز الأشياء و مبدأ تميز الأشياء علم فذاته علم بالأشياء و بيان الكبرى أنه عكس قولنا العلم مبدأ تميز الأشياء لكن الذى نقل من بيانهم أولا بقوله و قد بينوا ذلك بأن الواجب لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ تصور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها إلى آخره طريق آخر من البيان يغاير هذا البيان صغرى و كبرى و لم يتمسك فيه بعكس و غير ذلك مع أن ظاهر عبارته المصنف قده- أن البيان الثانى هو الأول بتغيير ما للتعبير، ط مد ظله

و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفه الإسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله و إتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوه المكاشفه مع قوه البحث الشديد و الباحث إذا لم يكن له ذوق تام و كشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظه أحوال الحقائق الوجوديه و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على أحكام المفهومات الكليه و هى موضوعات علومهم (١) دون الآليات الوجوديه- و لهذا إذا وصلت نوبه بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجج فى الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شىء واحد بسيط- غايه الوحده و البساطه (٢) صورته علميه لأشياء مختلفه كثيره فقد انثلم قاعدتكم أن

١- فيدور كلامهم حول الماهيات و المفاهيم العامه الانتزاعيه و البحث عنها و لا يرتاب أحد فى امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فإن المفاهيم مثار بينونه و الاختلاف فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهيه أى حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات و من البين أنه لا يقع مفهوم على آخر فى مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنيه الخارجيه موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الإجمالى على التفصيلي بمكان من الإمكان، اد

٢- لو علموا أن هذه الوحده وحده حقه حقيقيه لا عدديه تقابلها أو علموا أن كل شىء له وجه إلى الله و وجه إلى النفس و أن ازدواج وجه الله و وجه النفس و تركيبهما ليس كما فيما بين شىء و شىء بل كما فيما بين شىء و فىء خصوصا فىء فإن فىء شىء كما فىء الفارسي- "تو آفتاب منيرى و مغربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود و هلا-ك فاذا اطلعت شمس الحقيقه اضمحلت المجازات و عنت الوجوه للحى القيوم. و قد تقرر فى قاعده الوجود و الماهيه و اتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهيه و تحققها بمعنى أن لا- تحقق لها إلا- بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ أنه سواد بالحمل الأولى- و إن كان وجودا بالحمل الشائع فإن التخليه عين التحليه ماهيه السواد و أما تحقق السواد و هو ليس إلا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه أمر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق و قد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق إلا به و حكم التميز بينونه صفه لا بينونه عزله إن هى إلا أسماء سَمِيَّتُمْوها أَنتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطَانٍ لما اعترضوا بأمثال ذلك و ما نطقوا إلا بالحق، س قد

العلم بالشيء يجب أن يكون صورته مساويه له متحده الماهيه مع المعلوم و الواجب تعالى لا ماهيه له فضلا عن ماهيات كثيره.  
و أيضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم (١) و إنها لم توجد تلك الماهيات بعد أصلا و هل هذا إلا كتمايز المعدومات  
الصرفه (٢).

و ربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصوره العلميه المخصوصه بشي ء يتميز ذلك الشيء (٣) كذلك بالمقتضى لخصوصيه  
شيء ء يتميز ذلك الشيء ء لأن المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى و صفاته بحيث لا يشاركه غيره و كما أن الصوره التي بها  
يتميز الشيء ء إذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضى الذي به يتميز الشيء ء - إذا حصل عند المدرك كان  
علما به و لما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذره من ذرات الوجود عما  
عداها فلا استبعاد في أن يكون ذلك الأمر الواحد إذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع  
الأشياء معلومه بهذا الأمر و يكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزله الوجود الذهني أمرا واحدا.

١- لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحده و البساطه و نفى الماهيه ذكر المانع من ناحيه المعلوم من العدم الأزلي،  
س قد

٢- كما عليه المعتزله، اد

٣- الأنسب الثاني في الأول و الأول في الثاني كما لا يخفى ثم لا يخفى أن جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من موجبتين  
بأن المقتضى يتميز به الشيء ء و الصوره العلميه يتميز به الشيء ء ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شيء ء و الحال أن القابل و استعداده  
الخاص يتميز المستعد له مع أن نسبه الشيء ء إلى القابل بالإمكان و إلى الفاعل بالوجوب، س قد

و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العله مباينه للمعلول مغايره له فى الوجود(١) فلا يكون حضورها حضوره و ما لم يحضر الشىء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العله على الصورة و إزاله الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصورة عين ماهيه المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العله حقيقه المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه(٢) فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق.

و عن الثانى بأن ذاته علم إجمالى بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز(٣) فإن العلم شىء و التميز شىء آخر و الأول لا- يوجب الثانى- و قيل عليه إنا نعلم بديهه أنه لا- يمكن أن يعلم معلومات متباينه الحقائق بخصوصياتها لحقيقه واحده مباينه لجمعها و إن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض فى نظر العالم.

### و اعلم أن الموروث من القدماء فى تقرير هذا المطلب

أعنى كيفيه تعقله للأشياء فى مرتبه ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل فى علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانيه فى العلم بالإنسانيه(٤) و هذا أيضا كلام فى غايه الإجمال و إن

- 
- ١- هذا ممنوع بل السنخيه معتبره فيما بين العله و المعلول، س قده
  - ٢- هذا هكذا بالنسبه إلى ماهيه المعلول و أما بالنسبه إلى وجوده ففيه كلام و لا سيما فى المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول أن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد و التعبير بحقيقه الحقائق فى كلام أهل الذوق واقع، س قده
  - ٣- هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لأن بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفى التميز رأسا و التوفيق أن المثبت هناك التميز فى المعلومات و المنفى هنا التميز فى العلم أى ليس مطلوبنا إلا العلم الإجمالى بالأشياء الكثيره و هو يتأتى بالصوره الواحده البسيطه و التميز فى العلم لا يجب إلا إذا كان ذلك العلم تفصيليا و هذا يؤيد الأنسيه المذكوره، س قده
  - ٤- إن أريد لوازم الماهيه فالانطواء ممنوع و إن كانت اللوازم لوازم بينه اللهم إلا أن يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشىء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كمثل الحد و المحدود و سيأتى حاله و الأولى أن يراد بالإنسانيه الإنسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات و الكمالات فى أفراد الإنسان الملكوتى و الناسوتى و باللوازم لوازم الوجود الخارجى لزوما غير متأخر فى الوجود، س قده

كان مما فيه رائحه التحقيق الذى قررناه و سترجع إلى توضيحه فى مستأنف القول إن شاء الله و ربما أوردوا مثالا تفصيلىا و قسموا حال الإنسان فى علمه بثلاثه أقسام- أحدها أن تكون علومه و صورته العقلية تفصيليه زمانيه على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدريج و لا يخلو حينئذ من مشاركته الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خياليه(١) بحيث يتحد الإدراكان نحوا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئا و حصل أيضا منه فى الحس المشترك صورته اتحد الإدراكان و لا يتميز لنا ما يحصل فى آله البصر و ما يحصل فى الحس المشترك إلا بوسط و دليل.

و ثانيها أن تكون له ملكه تحصل من ممارسه العلوم و الإدراكات يقدر و يتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضر الصور العقلية التى كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا- تجشم كسب جديد و إن كان تلك العلوم و الإدراكات غائبه عنه- غير حاضره فى نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبره لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها أن تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركته الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكه الاستحضار لأياها شاءت متى شاءت من غير تعب و كلفه و هذه حاله بسيطه ساذجه لها نسبه إلى كل صورته يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبه القوه الاستعداديه إلى ما لم يحصل بعد لا نسبه القوه الإيجابيه إلى المعلول فليس الإنسان فى هذه الحاله عالما بالفعل و لا الصور المكسوبه لها من قبل حاضره عنده و لكن بالقوه القريبه منه إذ له قدره الاستحضار فيكون عالما بالقوه.

---

١- كما إذا تعقلت النور الفعلى و مقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسى و تعقلت انبساطه فى كل بحسبه و تخيلت معه الامتداد و تعقلت بقاءه و تخيلت معه الزمان و هكذا، س قد



و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلىء منه الأسماع والأوراق- فهو فى هذه الحاله يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جملة و لم يفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادره و انطواء الكل فى علمه على هذا المنهاج و الفرق بأن هذه الحاله البسيطة الخلاقه للمعقولات المفصله ملكه و صفه زائده فى النفس و فى الواجب تعالى ذاته بذاته و حين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثه أن ذلك أى العلم بالشىء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوه إلا أنه قوه قريبه من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أى علمه بأجوبه هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشاره إلى شىء معلوم و من المحال أن يتيقن بالفعل حال الشىء إلا و هو معلوم من جهه ما يتيقنه فإذا كانت الإشاره يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومه بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئه تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ مخرج إياها من العقل بالقوه إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى و العلم التفصيلى فالأول هو القوه العقلية المشاكلة للعقول الفعاله و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس هذا كلامهم.

و يرد عليهم (١) أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب فى تلك الحاله عالم بالفعل بأن له قدره على شىء دافع لهذا السؤال أما حقيقه ذلك الشىء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقه و ماهيه و له لازم و هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقه مجهوله و اللازم معلوم فهى حاله بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات (٢).

١- مناقشه لفظيه راجعه إلى قصور البيان كما يومىء إليه قوله ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام و إلا فالمناقشه فى العقل الإجمالى الذى قرروه لا سبيل إليها، ط مد ظله

٢- هذا مغالطه محضه فإن الذى هو بالقوه هو العلم التفصيلى بالأجوبه الذى هو بمشاركه الخيال فحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم أنها ليست فى العقل و حيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الإجمال و العلم البسيط الذى هو الملكه و كون الملكه علما واضح و كون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجه فيه إلى تجشم كسب جديد فبالحقيقه العلم بالأجوبه بنحو الكثره بل نفس الكثره بالقوه لا العلم بها بنحو الوحده و الشده بل يمكن أن يقال و إن لم يناسب مذاق هؤلاء أن التميز و التفصيل فيه و أقوى لأنه يتبع الوجود الذى هو عين حيشه الظهور و النور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم و إن لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحه انتزاع المفاهيم المختلفه المناسبه لتلك الملكه و لا شك أن تلك الملكه- أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخياليه و الزمانيه كيف و هى خلاق التفاصيل و ينبوعها و لهذه الخلاقه اشتبهت بالقدره عند المورد بل إن سألت عن الحق فالقسم الثانى من علم الإنسان- و هو الملكه التى لم يتهاى أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فإن العلم شىء و الالتفات إليه شىء آخر و كذا كونه فى الخيال شىء و كونه فى العقل شىء آخر و كونه بنحو الكثره شىء و بنحو الوحده شىء آخر كما مر و ليست النفس بشرائها و لا- أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشىء المدرك فيه أو إذا لم يكن إدراكه بمدخلته لم يكن فى عقلها البسيط أيضا، س قد

مفصله متميزه بعضها عن بعض و بين القوه المحضه التى هى حاله اختزان المعلومات المفصله- و حصول الأمر المسمى بالملكه فهى حاله بين الحالتين و كيف يتصور(١) كون شىء واحد- لا سيما إذا كان فى غايه الوحده و البساطه كذات البارى ء عز اسمه علما بأمر مختلفه الذوات متباينه الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومه بالذات- و إلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومه بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط و المعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقوليات المنبعثه عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنوانى و كالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا- كما علمت فى مباحث الماهيه فإن التفاوت بالإجمال و التفصيل هاهنا أنما يكون بنحو الإدراك لا بأمر فى المدرك و لئن سلم هذا فى العلم الإجمالى الذى مثلوا به- فى المبحث المذكور فى المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسه الواجبيه

---

١- إعادته لما سبق من السؤالين بادعاء أنه لا يمكن دفعهما بهذه الأجوبه فتفتن، س قد

بالنسبه إلى معلوماته و هي ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد(١) و في هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

## الفصل (١٠)

### إشاره

و أما قول من زعم كون(٢) علمه بحسب مرتبه ذاته(٣) علما تفصيليا ببعض الممكنات و هو العقل الأول و علما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات- و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه و هكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه إلى آخر المعلولات و لا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبه واحده بل في مراتب متفاوتة متلاحقه كل سابق علم تفصيلي بلاحقه إجمالي بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

١- و إلا لزم اتحاده مع الممكنات و تركيبه من الأجزاء و لعل السر الذي أشار إليه أنه يمكن أن يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود و الحد بوجه فإن المعلول حد ناقص للعله لأن وجوده حكاية ضعيفه عن وجود علته و العله حد تام للمعلول لأنها حكاية عنه بنحو أعلى، س قد

٢- هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شىء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفه- فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد و غفل عن أنه يلزم عليه أن يكون ذاته مع وحدته و بساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فإن ذاته علم تفصيلي بذاته و الآخر ذات المعلول الأول و هذا ما أشار قدس سره إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم، س قد

٣- المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبه الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الأول و الدليل على ما ذكرنا ما أورده في بيان هذا المذهب تلوا و في الجوابين الآتين فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمه من وجهين أحدهما تركيب العلم من تفصيل و إجمال و الثاني كون العلم بكل مرتبه من مراتب العلل و المعلولات في مرتبه علتها البعيده إجماليا و في مرتبه علتها القريبه تفصيليا و الصور العلميه عند المشاء علوم تفصيليه محضه من غير اختلاف، ط مد ظله

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم (١) بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه- و ثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية و ثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر و خفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية و هذا ممتنع بالضرورة البرهانية و ربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر مباين لذاته- بشئ ع على شئ ع آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر و ذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسله الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته و ليس هذا يستلزم افتقاره إلى شئ ع بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثاني بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما و تأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقه القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلي و المعلولي و كما في طريقه بعض المتكلمين (٢) و أبي البركات و قريب من هذا الرأي رأى من زعم من متأخري الحكماء (٣)

- 
- ١- و هو ما أورده على القول بالصور المرتسمه و ما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات، اد
  - ٢- ظاهره طريقه أخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاهما عند تعداد الأقوال و لو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمل طريقته على طريقه هؤلاء و يمكن أن يراد طريقه المتكلمين في باب زياده الصفات على ذاته تعالى و الترتيب السببي و المسببي فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإرادة، س قده
  - ٣- الأولى من متقدمي الحكماء فإن هذا رأى ثالث الملطي و هو أحد أساطين الحكمه المتقدمين و لعل مراده المحقق الطوسي قده فإنه بزعم المصنف قدس سره يقول بهذا القول، س قده

بأن علمه بذاته عين ذاته و علمه بالأشياء الممكنه عباره عن وجود العقل الأول مع الصور القائمه به هربا من مفسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيره قائمه بذاته تعالى و هذا و إن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ(١) فى الحكمة المتعاليه لكن لا يصح على قواعدهم المشهوره لأن العقل بما فيه حادث ذاتى و حقيقه علمه تعالى قديمه لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو و لا- تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم و بعض علمه حادث- فإنه بمنزله قول من قال إن بعض قدرته قديمه و بعضها حادثه أو قال بعض ذاته قديمه و بعضها حادثه بل يجب أن يكون حقيقه علمه واحده و مع وحدتها تكون علما بكل شىء كما أشرنا إليه فى أوائل هذا السفر الربوبى.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده و إعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضروره فهو غيره لا محاله و ماهيته مغايره لحقيقه العلم بالضروره لأن حقيقه العلم كما قررنا تكون واجبه الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقه الوجود و إن لحقها فى بعض المراتب من جهه اقتران الماهيه لها إمكان عقلى أو خارجى و لا شىء من الماهيات واجب الوجود لذاته(٢) فكيف يكون ماهيه المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر و تبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر و أيضا العقل الأول عندهم جوهر و جوهريته أنه ماهيه لها وجود

- 
- ١- لأن العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلى بأزليته كما مر فيمكن كونه علما له تعالى، س قد
  - ٢- هذا كبرى لقياس على هيئه الشكل الثانى هكذا حقيقه العلم و صرفه واجب الوجود و لا شىء من الماهيات بواجب الوجود فينتج ما ينعكس إلى قولنا لا- شىء من الماهيات بحقيقه العلم ثم نضم إليه قولنا العقل ماهيه من الماهيات ينتج المطلوب من الشكل الأول- و إن جعلت قوله لا شىء من الماهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج إلى انعكاس النتيجة، س قد

انتزاعى و هو عرض زائد على ماهيته و العلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر و لا عرض و جوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين أنما هي لسريان الهويه الواجبيه فيها(١) فيصلح عندهم أن يكون علمه تعالى بالأشياء و لا- يصلح عند غيرهم- و أيضا القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهيه السابقه على وجود الأشياء كلها و ليست عباره عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفه الحاضر(٢) و هو العقل و علمه تعالى صفه له فهو غيره و أيضا الحضور متأخر عن الحاضر(٣) لأنه صفه له و هو متأخر عن الواجب لأنه معلول له و علمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور.

### إشراق تعليمى و تنبيه تفرىعى -

و الحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذى أبدع الأشياء و أفادها و اقتضاها اقتضاء بالذات و أوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلك الأشياء بحقائقها و لوازمها قبل إيجادها سيما و قد كانت على ترتيب و نظام و نظامها أشرف النظمات و ترتيبها أحسن التقويم و إلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محاله غيرها و مقدم عليها و اعلم أن كل من تشبث فى إثبات علمه تعالى بالأشياء بشىء من مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فذلك لقصور نظره و ضعف عقله و الراسخ فى الحكمة عندنا من

- ١- كان قائلا يقول إنك جوزت كون العقل علما له تعالى عند الراسخين و قد سبق أيضا- إرجاع الصور المرتسمه إلى المثل الأفلاطونيه و هى جواهر أجاب بأن جوهريتها باصطلاح العرفاء و هى عندهم بمعنى المتبوعيه كما أن العرضيه بمعنى التابعيه فصور العالم أعراض و معناه جوهر معرب گوهر فكان متبوعيه الحق بعين متبوعيه الحق و جوهريته، س قد
- ٢- هو و إن كان صفه ذاتيه للحاضر لكنه صفه فعليه لعلته فإن للمعلول نحو قيام بعلته فى مقام وجوده التفصيلى، ط مد ظله
- ٣- ممنوع فإنه منتزع عن نحو وجوده غير متأخر عنه فهو علم بالفعل فى مقام الفعل لكن الإشكاليين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على أصاله الماهيه، ط مد ظله

أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها و تفصيلها في مرتبه ذاته(١) السابقه على جميع اللوازم و الخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثه في ذاته و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم

### الفصل (١١) في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية

#### [مقدمه]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعده الإشراق و كان لى اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أرانى ربي برهانه و مبنى تلك القاعده- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته(٢) و علمه بالأشياء الصادره عنه هو كونها ظاهره له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر و الأعراض الخارجيه أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء مستمره كانت كما فى المدبرات العلويه الفلكيه- عقولها أو نفوسها أو غير مستمره كما فى القوى الحيوانيه النطقيه و الخياليه و الحسيه- فعلمه تعالى عنده محض إضافه إشراقية(٣) فواجب الوجود مستغن فى علمه

١- و ذلك لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء و متى كان الوجود أقوى كان النور و الظهور أشد فالتميز و التفصيل أظهر و الأسماء الحسنى و صورها أكثر و لكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العله السابقه أتم من انكشافه بذاته فإن يد الله مع الجماعه و سيحقق المطلب إن شاء الله تعالى، س قد

٢- أى حيثه العلم هى حيثه الظهور و الإظهار و هى تدور على النوريه و هى مركزها- و حق النوريه و حقيقته عنده تعالى بل هى هو لأنه تعالى نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأسفهبديه و العرضيه كلها نوريتها به تعالى كما يدللك عليه تسميته تعالى بنور الأنوار فمن كان نورا حقيقيا و غير متناه فى شده النوريه الحقيقيه يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته و كذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لإشراقه عليها فكيف يخفى عليه شىء مما فى الغيب و الشهاده أم كيف يحتاج مع هذه النوريه إلى الصور لتظهر له ذوات الصور و هذا قوى متين إن أريد بالنور حقيقه الوجود الذى هو عين الأعيان و هو الظاهر بالذات المظهر للماهيات، س قد

٣- أى إشراقه الذى هو نور السماوات و الأرض و هو الوجود الحقيقى و هذا كما أن الصور العلميه و الأشباح الخياليه التى لنفسك إذا قويت بقوه النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك بحيث يساوى فى القوه الموجودات الخارجيه أو يزيد عليها صارت عينيه و مع ذلك هى علمك- فتلك السماء التى تظلك و الأرض التى تحملك و الأشخاص التى تخاطبها و تخاطبك و جميع ما يبهجك أو يوحشك علومك تشاهدها بإضافتك الإشراقية إذ كلها إشراقات نفسك و ظهوراتها، س قد

بالأشياء عن الصور و له الإشراق و التسلط المطلق (١) فلا يحجبه شىء عن شىء و علمه و بصره واحد (٢) إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعده و نوريته أيضا نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجادها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافه الفعاله إلى جميع الأشياء- بها يصحح جميع الإضافات اللائقه به كالعالميه و المريديه و غيرهما إذ كلها واحده على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه فى علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهده الحضوريه و مدار الإدراك للغير أيضا عنده على التسلط النورى للمدرك و الحضور الاستنارى للمدرك فإدراك النفس لبدنها و وهمها و خيالها و حسها و كل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن و قواه فهو أنما يكون بالإضافه القهرية الإشراقية فبقدر تسلطها و إشراقها على شىء منها يكون قوه إدراكها له و ليس إدراكها لشىء بصوره زائده عليه و لو كان إدراكها لوهمها و خيالها و غيرهما بصوره أخرى مرتسمه فى ذاتها و كل صورته ترتسم فى ذات النفس- فهى كليه و إن تخصصت ألف تخصص فإن ذلك لا يخرجها عن العموم و احتمال الشركه

- ١- لا يذهب عليك أن فى كل موضع ذكر الإشراق أردفه بالتسلط إلى كلامه فى تقرير هذا المذهب إلا ما شذ و فيه إشاره إلى مسلكين أحدهما أنه بالإشراق و النور الذى هو حيثه الظهور و الإظهار يظهر له الأشياء و ثانيهما أنه لما كان له التسلط و العليه الإبداعيه يظهر له المعاليل و يعلمها حضورا بلا احتياج إلى اقتحام صورها فى البين، س قده
- ٢- لأن إدراك البصر فينا كان أبصارا لأن المرئى مشاهد لنا بحيث يمنع الشركه فيه- و هذا حاصل له تعالى بذاته لا لجارحته كما فينا فكل وجوده و لا بعض له بصر و سمع و غيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه فى اللطافه و الشفيف كالجليديه فيكون كله عينا باصره، س قده



فيها للكثرة فيلزم أن يكون النفس محرکه لبدن كلى و مستعمله لقوى كليه و ليس لها إدراك بدنها الخاص و قواها و لا التصرفات و التدابير الجزئيه و هو ليس كذلك بالضروره الوجدانيه فإنه ما من إنسان إلا و يدرك بدنه الجزئى و قواه الجزئيه و النفس تستخدم المفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوه الجزئيه سبيل إلى مشاهدتها (١) لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع فى محل وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمحلها فوجودها لغيرها لا- لنفسها كما سبق ذكره كيف و الوهم ينكر نفسه- و ينكر القوى الباطنه و إن لم يجحد آثارها فإذا لم يكن للوهم و هو رئيس سائر القوى الجرمانيه سبيل إلى إدراك نفسه و إدراك القوى الباطنه و كذلك سائر المدارك الجزئيه- فالمدرک لهذه القوى الجزئيه و الجزئيات المرتسمه فيها و الكليات المنتزعه عن تلك الجزئيات إنما هى النفس الناطقه بنفس تلك الأمور و ذلك لإشراقها و تسلطها على هذه الأمور مع كونها فى ذاتها نورا لذاتها و كلما هو نور لنفسه و له تسلط على غيره كان مدركا لذاته و لذلك الغير إما إدراكه لذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور و إما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضافته إليه و كلما كان

---

١- لما نفى أن يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها فى العاقله أراد أن ينفى كون علمها بها بالعلم الحضورى للقوى بنفسها و لما كانت هى قوى النفس متصله بها كان علمها بأنفسها علم النفس بها و لم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بأنفسها حصوليا بانطباع صورها فى أنفسها لوضوح بطلانه بوجوه أحدها أن صورها غيرها و نحن نعلمها بأعيانها و ثانيها أنه يلزم اجتماع المثليين فى محل واحد هو محل القوه أعنى الروح البخارى و ثالثها أنه يدور أو يتسلسل لأن انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال و الاستعمال متوقف على العلم الانطباعى فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى و قد مر. و الحاصل أن الأقسام أربعه فإن العلم بالقوى إما حضورى و إما حصولى و الحضورى إما للقوى بالقوى و إما للنفس بها و الحصولى إما للنفس فى مقام العاقله و إما للقوى بانطباع صورها فيها واحد الأقسام صحيح و الباقى باطل، س قده

الشيء أشد نوريه و أقوى تسلطا على الغير كان إدراكه لذاته و لغيره أشد و أقوى و أشد الذوات نوريه هو الحق جل ذكره و أقوى أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق و التأيس بلا شركه و ليس للنفس بالقياس إلى هذا البدن الطبيعي و قواه إلا التحريك- و ضرب من الفاعليه غير التامه كما بين في موضعه و لو كان تسلطها عليه و عليها بالإبداع- لكان إدراكها له و لما فيه في الغايه و ليس كذلك لما ذكرناه و مع ذلك تتفاوت النفوس في النوريه و التسلط و كلما كان نوريتها أشد و تسلطها على البدن أقوى كان إدراكها أقوى إذ كان حضور البدن لها أتم و لو كانت ذات تسلط على غير بدنها- كتسلطها على بدننا لأدركته أيضا بمجرد الإضافه الإشراقية القهريه من دون الافتقار إلى قبولها الصوره و انفعالها عنه فالقبول جهه النقص و القهر جهه الكمال و الشرف- و نحن إنما احتجنا إلى الصوره في بعض الأشياء كالسما و الكواكب و غيرهما مما نعلمه باعتبار و قياس لأن ذواتها كانت غائبه عنا فاستحضرنا صورها و تلك الصور هي معلومنا بالحقيقه لكونها مقهوره لنا و لو كانت هي أيضا حاضره لنا كحضور آلاتنا و ما فيها لما احتجنا في إدراكها إلى صوره.

فإذن ثبت و تحقق أن النفس غير غائبه عن ذاتها و لا قواها و لا الصور المتمثله في قواها محجوبه عنها و لا بدننا الجرمي مختلف عليها لكونها نورا لذاتها و لها ضرب من التأثير في هذه الأمور فالنور المجرد الواجبي و هو في أعلى مرتبه شده النوريه- و له إضافه الإبداع إلى ما سواه الذي هو أعلى ضروب التأثير و الإيجاد و له السلطنه العظمى و القهر الأتم لا جرم يعلم ذاته و يعلم ما سواه من العقول و الأجرام و قواها و ما يتمثل لها أو ينطبع فيها بمجرد إضافه المبدئيه فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على إضافته إلى الأشياء.

و أيضا قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له و إذا تحقق شيء منه في معلوله فتحققه له أولى و كلما هو أولى فهو واجب له بالضروره و إذا صح العلم الإشراقي للنفس ففي واجب الوجود أولى فيدرك ذاته لا بأمر زائد و يدرك ما سواه بمجرد إضافه الإشراق إليها و لو كان مدركا لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته و لو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمه فى ذاته لكان قابلا- و فاعلا- فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال و مما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافه ظهور الشىء الخارجى للبصر(١) عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤيه عنده- بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافه إشراقه للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار و إدراك و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته و لا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى السَّمَاوَاتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ فهذه طريقه هذا الشيخ الجليل فى هذه المسأله و تبعه العلامة الطوسى ره و غيره و حكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامة الطوسى شارح كتاب الإشارات لما رأى فى إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الإشكالات و لم يقدر على حلها و التفصى عنها حاول طريقه أخرى لتصحيح مسأله العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فى إدراك ذاته إلى صورته غير ذاته التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورته غير صورته ذلك الصادر التى بها هو هو و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصوره تتصورها أو تستحضرها(٢) فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركه ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصوره أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهايه- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركه غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه و ليس من شرط كل ما يعقل

- 
- ١- ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافه الإشراقه فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ بصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بأن يقال العلم إضافه إشراقه فالأبصار كذلك بل المراد أنا أثبتنا برهاننا أن الأبصار بالإضافه الإشراقه فالآن نقول- العلم أيضا كذلك لأن علمه تعالى يرجع إلى بصره، س قده
- ٢- من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا، س قده

أن يكون المدرك محلا للصوره المعقوله فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل كونك محلا لها من شروط حصولها لك الذى هو مناط عقلك إياها فإن حصلت هى لك على وجه أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فإذن المعلومات الذاتيه للعقل الفاعل لذاته حاصله له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل إياها بأنفسها بلا حلولها فيه

### فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم

### إشارة

أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته مغايره بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا مغايره بين وجود المعلول الأول و بين تعقل الواجب له إذ عقله لذاته عله عقله لمعلوله الأول كما أن ذاته عله ذات المعلول الأول فإذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين - فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورته تحل فى ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا و قد عرفت أن كل مجرد يعقل ذاته و غيره من المجردات (٢) فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول

١- قد سبق من المصنف قده فى الفصل المعقود لما وجده قادحا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته أنه لا تفاوت بين مذهبي الشيخ الإشراقى و العلامة الطوسى قدس سره إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده فى الأجسام و الجسمانيات أيضا و هذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها فى المبادئ العقلية و النفسية كما فى مذهب ثالث الملطى و إنى لا أجد مخالفه بين مذهب الشيخ و العلامة و أتكلم فيما عسى أن تكون موضع الدلالة على ما نسب إليه و أبين مراده من هذه العبارات فمن جملتها هذه فإذن المعلومات الذاتيه أقول التوصيف بالذاتيه ليس من باب التوصيف بالصفه المخصصه بل إشاره إلى أن الكل معاليله بالذات إذ الوسائط أيضا منه و لا مؤثر فى الوجود إلا الله أو المراد بها الوجودات قاطبه لأن الوجود هو المجعول بالذات عند العلامة أيضا كما نقل كلامه فى أوائل السفر الأول، س قده

٢- لأن كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و لأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوقه أو تحته أو يكافئه فهذا و قوله فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلومات إلى آخره تأسيس لانتقاش الجواهر العقلية بصور ما ليست بمعلومات لها و أن الأول تعالى يعقلها و يعقل الصور التى فيها جميعا بالحضور لا أن علمه تعالى بمعلوماته أو علم الجواهر العقلية بمعلوماتها بحصول صورها حتى يكون علمه تعالى ببعض الأشياء حضوريا و ببعضها حصوليا كما فهم من هذه العبارات و نسب القول به إلى العلامة قده فبيان مراده قدس سره فى انتقاشها بالصور أنها أى الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلومات لها بحصول صورها. أما ما ليست بمعلومات لها فكالعقول الطولية التى هى فوق العقل السافل مما هى علل له - و كالعقول العرضيه كل بالنسبه إلى الآخر إذ لا عليه فيها و لذا سميت طبقه متكافئه و كصنم كل منها بالنسبه إلى غير صاحبه لأن كل صنم و طلسم معلول لربه و صاحبه المعتنى به لا - لصاحب الطلسم الآخر. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلومات لها فلأنه لا حجاب فى المفارقات و لأين كلا - منها يعقل الواجب الوجود و لا موجود إلا و هو معلول الواجب تعالى و العلم بالعله مستلزم

للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب تعالى لا بد و أن تكون معلومه لكل مجرد سواء كانت فوقه أو تحته و إن كان ما هو تحته معلوما له بالحضور. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلأنه قد مر أنه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم و لا مقهورا و معلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد أن يكون علم كل مجرد بما فوقه و بما في عرضه بالصوره إذ ليس له عليهما التسلط و الإشراق و أما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لأن كل موجود إما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضورى بالغير و هو التسلط حاصل له بالنسبه إلى الكل كيف و هو يعلم ذاته و ذاته عله للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأول و هو عله للثانى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- فيعلم الثانى أيضا بالحضور كالمعلول الأول و هكذا إلى آخر الموجودات و كذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعده الإشراق و التسلط عليها و الاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادئ العالیه تعلم الأجسام التى هى معاليلها بالحضور فضلا عن مبدأ المبادئ، س قد

صورها فيها و هي تعقل الواجب الوجود أيضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكليه و الجزئيه على ما هي عليه حاصله فيها

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا- بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فإذا ن لا- يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا- فِي الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ شَيْءٍ مِنْ الْمَحَالِّ الْمَذْكُورَةِ قَالَ إِذَا تَحَقَّقْتَ هَذَا الْأَصْلَ وَ بَسَطْتَهُ ظَهَرَتْ لَكَ كَيْفِيَّةُ إِحْاطَتِهِ بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الْكَلِيَّةِ وَ الْجَزْئِيَّةِ (٢) وَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ فَهَذَا مَا ذَكَرَهُ هَذَا الْعَلَامَةُ- وَ إِذَا تَأَمَّلْتَ فِيهِ وَ جَدَدْتَهُ بَعَيْنَهُ طَرِيقَهُ الْإِشْرَاقِي بِأَدْنَى تَفَاوُتٍ وَ هِيَ الَّتِي ارْتَضَاهَا كُلٌّ مِنْ نَظَرٍ فِيهَا وَ لَمْ يَقْدَحْ فِيهَا أَحَدٌ وَ هِيَ مَقْدُوحَةٌ عِنْدِي بِوَجْهِهِ مِنَ الْقَدْحِ وَ قَدْ مَضَى بَعْضُهَا وَ بَقِيَ الْبَعْضُ وَ لَا بَأْسَ بِإِعَادَتِهَا مَعَ مَا بَقِيَ لَهَا فِي التَّذْكِيرِ مِنْ زِيَادَةِ التَّوْضِيحِ وَ الْكَشْفِ.

فبقول يرد عليها أمور-

### الأول أنها تبطل العناية الإلهية السابقة على جميع الممكنات

الأول أنها تبطل العناية الإلهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب و الترتيب الفاضل و لا- يكفى فى الاعتذار ما ذكره مجيباً عن ذلك بأن جوده النظام و حسن الترتيب الأنيق فى هذا العالم إنما هى ظلال و لوازم للنسب الشريفه- و الترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن للعقول المفارقة كثره وافرته عنده و لها سلاسل طوليه و عرضيه و هيئات عقليه و نسب معنويه فدوات هذه الأصنام تابعه لدوات أربابها و هيئاتها لهيئاتها و نسبها لنسبها و ذلك لأننا نقول هب أن هذا النظام

١- أى كما يعقل الجواهر العقليه و صورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينيه الماديه بالحضور لقاهرته و تسلطه عليها، س قد

٢- بأن يقال الجواهر النفسيه أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها- و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر و صورها بأعيانها لا- بصور غيرها و المراد بالكلية الصور المعقوله الحاضره بأعيانها المرتسمه فى الجواهر العقليه و النفسيه و بالجزئيه الموجودات العينيه من المجردات و الماديات، س قد

٣- الحق أنها لا- تفى بإثبات العناية لا أنها تبطلها فعلى من اعتمد عليها أن يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العناية الإلهيه، ط مد ظله

تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهي مشتملا على أفضل نظام و أحسن جمعيه لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أكرم دفعا للدور و التسلسل و لقد بين المعلم الأول فى أثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه.

### الثانى أن كون العلم إضافه محضه غير صحيح

سواء سميت إشراقية أم لا (١) إذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع (٢) و منه غير مطابق له فيسمى بالجهل و أيضا من العلم ما هو تصور و منه ما هو تصديق و الإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام و قوله و تقسيمهم العلم فى أوائل المنطق إلى التصور و التصديق إنما هو فى العلوم التى هى غير علم المجردات بذواتها و غير العلم بالأشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم (٣) لأن مطلق العلم معنى واحد و حقيقه واحده لا يمكن

١- إشاره إلى أن كون الإضافة إشراقية بمجرد الاسم على مذهب الشيخ الإشراقى و إنما هى مقوليه لأن الوجود الحقيقى الذى هو الإشراق بالحقيقه عنده اعتبارى فلم يبق إلا شئيه الماهيه و الماهيات غواسق صرفه لا إشراق لها فى ذاتها فإضافته مقوليه و هى غير متصوره فى الجهل المركب و فى العلم بما ليس له وجود خارجى و أيضا لما كانت الإضافة اعتباريه لا- صوره لها ملحوظه بالذات و التصور و التصديق صوره لم يمكن تقسيمها إليهما، س قده

٢- لا يخفى أن العلم بالإضافة الإشراقية مرجعه إلى العلم الحضورى من العله لمعلولها- و المطابقه و اللامطابقه من خواص العلم الحصولى دون الحضورى و كذا الانقسام إلى التصور و التصديق الذى ذكره قده، ط مد ظله

٣- أى فى العلم الذى هو مجرد الإضافة بناء على كونها مقوليه لأن مطلق العلم معنى واحد و هو من أعلى الكمالات و حقيقه نوريه فلا- يمكن كون بعض أفراده أمرا اعتباريا هو الإضافة و أما تخصيص مقسم التصور و التصديق بالعلم الحصولى و أن الحضورى ليس تصورا و تصديقا فهو حق و المصنف قدس سره لا مهرب له عنه فى علم الشىء بذاته و علمه بغيره حضوريا لأن التصور و التصديق من المعقولات الثانيه فلا يمكن أن يكون الوجود العينى تصورا و تصديقا و لا يرد عليه قده ما أورده على الشيخ أنه معنى واحد لأن هذا لا- ينافى كون بعض أفراده صوره و بعضها وجودا و إشراقا لأن كليهما نور و كمال بخلاف الإضافة المقوليه، س قده



أن يكون بعض أفراده إضافه و بعضها صوره إذ كل مورد قسمه ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفه تضم إليه و يحصل منه مع كل ضميمه قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام و لا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمر بين الإضافه و غيرها لأنها غير مستقله المعنى و هذا مما يظهر بأدنى تأمل

### و الثالث أن العلم كما بين في موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و الثالث أن العلم كما بين في موضعه (١) إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس و ليس من العلم شىء خارج عن هذه الأقسام و يلزم على مذهبه أما كون البارى و المجردات العقليه فى إدراكها للأجسام و الصور الخارجيه و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه المرتسمه فى المدارك الجزئيه حساسه (٢) و إما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكوره و هذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

١- فيه ما فى سابقه، ط مد ظله

٢- إن أراد كون البارى أو المجرد مدركا للجزئيات الماديه و علمه إحساسا أى مشاهده لها سلمنا الملازمه و منعنا بطلان اللازم كيف و من يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلك بل يباهى به و كل من يقول إنه تعالى سميع و بصير و ليس له جارحه لتزهره و غناه عنها- كالمصنف قدس سره و غيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه أن كل وجود حاضر له و من جعلتها المبصرات و المسموعات و بالجمله المدركات الجزئيه فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهده لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين إلا- أن حضورها لنا أنما هو لقوانا و جوارحنا لحاجتنا- و حضورها له لذاته فهو سميع كله و بصر كله كما فى الأحاديث و إن أراد كونها حاسه أى قوه فى جارحه ماديه منعنا الملازمه و الحاصل أن علمه الحضورى بالجزئيات إحساس أى مشاهده و إدراك فإنه تعالى كما أنه عالم كذلك مدرك و الإدراك قد يقابل التعقل و العلم كما فى كلامه قده بعد أسطر فإن لكل صورته ماديه كائنه فاسده صورته إدراكيه إلى آخره و قوله و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه إلى آخره الغرض منه أن الإشكال فى الجزئى المادى و الممتدات و المتقدرات و أما الجزئى المجرد فلا إشكال فيه و إن لم يكن العلم به عند الشيخ الإشراقى بالصوره لأن العلم بالصور الكليه و بالجزئى المجرد كلاهما تعقل أ ما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته، س قده

بالصور فى إدراك البارى أو المفارق للخارجيات و الجزئيات فإن هذا التقسيم للعلم أنما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا القيد معتبر فى التقسيمات كلها و إن لم يذكر (١) فإذن إدراك هذه الأمور الماديه عن كل مدرك أنما هو بتبعيه صورها الإدراكيه مطلقا على ما ذهبنا إليه (٢) و إدراك المفارق إياها بتبعيه الصور المعقوله فإن لكل صورته ماديه كائنه فاسده صورته إدراكيه ذات حياه و تعقل و لتلك الصوره أيضا صورته عقليه و هى وجهها الثابت عند الله و هى المعقوله بالذات و ما دونها أيضا معقوله له لكن بتبعيه تلك الصوره فاحتفظ بهذا التحقيق فإنه نافع جدا (٣).

### و الرابع أن الإضافة متأخره الوجود عن وجود الطرفين

(٤) فيلزم الحاجه له فى أشرف صفاته إلى مخلوقاته.

### الخامس أنا قد بينا فى كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان

أن شيئا من الأجسام الطبيعيه و صورها الماديه و هيئاتها لا يمكن أن يكون مدركا بالذات (٥)

١- فإذا قيل مثلا المتحيز إما أجسام بسيطه أو مركبه لم يقل الهيولى و الأعراض أيضا متحيزات إذ المقصود هو المتحيز بالذات و كذا إذا قيل المبصر إما ضوء أو لون- لم يقل الجسم و بعض الأعراض الأخرى أيضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات و بالجملة مراده قده أن العلم بالجزئيات الماديه و المتقدره ليس علما بالذات عندهم حتى يرد عليهم أنه من أى قسم من الأقسام الأربعة بخلافه عند الشيخ الإشراقى، س قده

٢- من أن الصور الإدراكيه هى العقول النوريه، س قده

٣- لأنه أيضا أحد مسالك إثبات المثل النوريه إذ لو كانت الأنواع الماديه صالحه للعلم لكفت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات إنها لما كانت حاضره عنده تعالى- و له التسلط المطلق عليها فأيه حاجه إلى الصور، س قده

٤- فيه أنه كذلك فى الإضافة المقوليه دون الإضافة الإشراقيه، ط مد ظله

٥- قد عرفت أن المانع الذى أبداه من غيبه الكمالات الماديه و احتجاب أجزاء الأجسام و الحركات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلى شمول الحركه جميع المقولات باعتبارها حركه توسطيه و بالنظر إلى الوحده الحاكمه على كل من الأجسام النوعيه و فى بعض كلمات المصنف اعتراف ما بذلك كما سيجى ء فى الوجه الثامن أن للطباع المحركه غايات و لها ضرب من الإدراك لغاياتها، ط مد ظله

و ليس لها أيضا حضور جمعي عند شىء إلا بأمثلتها الحسيه أو العقليه و لأجل ذلك كان إدراكها عند الحكماء بصورة منتزعه منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم و العلامه الطوسى ره(١) و من وافقهما إلى الاكتفاء بغير الصور الإدراكيه فى إدراك هذه الأكوان الماديه.

### و السادس أن قوله و من لم يكن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه

و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر منظور فيه إذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم أنما هو غير و هو ما ذهبنا إليه و قررناه بأن النفس أصبحت عند تلك المقابله مخترعه للصور المبصره فى غير هذا العالم نسبتها إلى النفس بالقيام الاتصالى كنسبه الصور العقليه القائمه بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

### السابع أنه ذهب إلى أن التخيل ليس بحصول الصور الخياليه فى شىء من أجزاء الدماغ

بل بمطالعه النفس لما فى عالم المثال و التى هناك من الصور ليس شىء منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر و السلطنه عليها(٢) فبطل ما قرره من القاعده المذكوره من أن إدراك الشىء لذاته بكونه نورا و إدراكه لغيره بكونه قاهرا عليه و مراده من القهر ليس إلا-عليه بنحو فلا-قهر لما ليس بعله و لا-قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته فى إدراك النفس للخياليات.

### و الثامن أنه يلزم عليه أن لا يعلم البارى جل ذكره شيئا مما سواه

فى مرتبه

١- قد نسب فيما سبق إلى العلامه التفصيل و هذا ينافيه و لعله قدس سره يعتقد التشابه فى كلامه و قد عرفت أنه محكم فلا تغفل، س قد

٢- و يرد عليه أيضا مثله فى الأبصار إذ لا-قهر و لا-تسلط للنفس بالنسبه إلى الموجودات الخارجيه حتى تبصرها بالإضافة الإشراقية و قد أورد هذا الاعتراض فى كتبه على الشيخ، س قد

ذاته (١) لا على وجه التفصيل و لا على وجه الإجمال لأن العلم الإجمالى له بالأشياء باطل عنده كما ذكره فى كتاب المطارحات و زيف القول به و اللازم باطل و كيف يجوز (٢) صاحب بصيره أن الذى أوجد الأشياء و اقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتيه فى أفاعيلها و العله الغائيه متأخره عن الفعل وجودا متقدمه عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح فى هذا الرأى.

و أما تحاشيه و تحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهيه لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى و كانت أعراضا حاله فيه و أما إذا كانت عينه من حيث الحقيقه و الوجود و غيره من حيث التعين و التقيد- فبالحقيقه ليس هناك حال و لا محل بل شىء واحد متفاوت الوجود بالكمال و النقص- و البطون و الظهور و نفس الأمر (٣) عند التحقيق عبارته عن هذا العلم الإلهى الحاوى

١- يرد عليه ما أوردناه على أول الوجوه فالحق أن الذى أثبتته من العلم الإشراقى فى مقام الفعل حق لا مريه فيه لكنه لا يكفى فى العلم الذاتى الكمالى، ط مد ظله

٢- جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف و كل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلا و هو بعينه علمه بما سواه إجمالا و العلم الإجمالى الكمالى متفق عليه و الإجمالى الذى أبطله الشيخ إما بنحو الإقتصار و إما فى مرتبه الفعل و بالجمله نفى الخاص بل يقول الوجودات العينيه بما هى علم الله تعالى واحده وحده حقه اضمحلت عندها الكثرات- و سابقه سبقا أزليا و هى بما هى مضافه إلى الأشياء كثيره و متأخره عنها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه و لكن لا بد إما أن يقول حقيقه الوجود لا بشرط مرتبه الذات كما هو مذهب الصوفيه- أو يقول إنها بما هى مضافه إلى الحق كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه لا هو و لا غيره فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق، س قد

٣- هاهنا سؤالان أحدهما أن الصور الإلهيه عنده قد مؤوله بالمثل النوريه الأفلاطونيه كما مر غير مره و سيجىء أيضا أن العلم الإلهى قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً متصله أو منفصله بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال و النقص فكيف جعلها الوجود الإلهى الحاوى لماهيات الأشياء اللازمه لأسمائه اللازمه لذاته لزوما غير متأخر فى الوجود عن وجود المسمى فى كليهما و ثانيهما أن نفس الأمر إما حد ذات الشىء مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعبر و إما عالم العقل و إما تفسيره بالوجود الإلهى و العلم الإلهى الذاتى فهل له وجه أم لا. و الجواب إما عن السؤال الأول فهو أن فى كلامه قدس سره إشاره إلى تأويل آخر للصور العلميه و هو أنها الماهيات و الأعيان الثابته الموجوده بوجود الله تعالى أو إشاره إلى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتى لكل شىء و الوجود اللاهوتى لها فعبّر عن الأول بالثانى. و أما عن السؤال الثانى فنقول أما المراد بالأمر عالم الأمر و لا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتى للأشياء لأنه النحو الأعلى لوجودها الأمري و أما المراد به نفس الشىء و لا بأس بالتفسير المذكور لأن شئيه الشىء بتمامه و كماله و ذات الشىء بباطن ذاته و نحو أعلاه و ما هو لم هو فبالحقيقه هذا التفسير داخل فى تفسير نفس الأمر بحد ذات الشىء و ما هو عليه الشىء كما أشار قدس سره إليه، س قد

لصور الأشياء كلها كليها و جزئها قديمها و حادثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجوده بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شىء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء و هذا الوجود أولى بأن يكون عباره عن نفس الأمر و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذى حكم عليه أنه محال عباره عن انفكاك الشيئه عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجى مع تحققها بالوجود الربانى و ظهورها فيه و سيأتىك زياده إيضاح لهذا المطلب.

فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذى هو الذات الإلهيه تابعا للأشياء.

قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدره و الإراده و نظائرها من الصفات الإضافيه

أى من الحقائق المضافه إلى الأشياء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغايرته(١) للذات الأحدىه و هى بهذا الاعتبار من صفات الله و غير تابعه لشيء بل الأشياء تابعه له إذ به صدرت وجودات الأشياء فى الخارج و لهذه الجبهه قيل علمه تعالى فعلى و ثانيهما اعتبار إضافته إلى الأشياء و هو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكررها و سنشبع القول فى تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالأشياء على طريقه أصحاب المكاشفه الذوقيه و نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقيه مطابقه للقوانين البرهانيه و الكلام فى كون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا

## الفصل (١٢) فى ذكر صريح الحق و خالص اليقين و مخ القول فى علمه تعالى السابق على كل شيء

### إشارة

حتى على الصور العلميه القائمه بذاته التى هى بوجه عين الذات و بوجه غيرها كما بيناه

### و هذه المرتبه من العلم هى المسماه بالغيب

المشار إليه بقوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ(٢) فالمفاتيح هى الصور التفصيليه(٣) و الغيب هو

- ١- و عبارته أخرى هذا العلم باعتبار نفس وجود و نوريته متبوع و باعتبار تعينه و تلونه بتعينات الماهيات و ألوان الأعيان الثابته الذاتيه لها تابع لها إذ لا لون له فى ذاته و لا شأن له إلا النوريه و الظهور و الإبراز و الإظهار لما كمن فى ذاتها بلا جعل تركيبى بل و لا بسيطى لأنها صور أسمائه اللامجعوله بلا مجعوله الذات، س قداه
- ٢- المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم و هو الخزينه و ورد أيضا جمع مفتاح بكسر الميم و هو المفتاح و هو قدس سره قد أخذ بثانى المعنيين و مالهما و إن كان واحدا حيث إن من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عاداه كمن عنده نفس الخزائن إلا- أن فى كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الأول فإنه كرر ذكر خزائنه و خزائن رحمته فى مواضع شتى من كلامه و لم يذكر لها مفاتيح فى شيء من كلامه
- ٣- و إنما لا- يعلم ذواتها أيضا ذواتها لأنها لاستغراقها فى شهود الحق لا- خبر لها عن ذواتها إلا من حيث كونها أنواره و لا يكتننها إلا هو، س قداه

مرتبته الذات البحتة المتقدمه على تلك التفاصيل و المقصود فى هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها فى هذه المرتبه الأحديه التى هى غيب كل غيب و أبسط من كل بسيط.

### و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

#### إشارة

أحدهما من جهه كونه تعالى عقلا بسيطا و هى طريقه قدماء الحكماء و ثانيهما و هو منهج الصوفيه المحققين من جهه اتصافه بمدلولات الأسماء و الصفات فى مرتبه ذاته (١) و أنها ليست من قبيل اللوازم المتأخره بل حالها كحال الماهيه بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا ماهيه- و كلا- الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشرى و سماعه منه إلى لطف قريحه و صفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت.

#### أما المنهج الأول

#### فلنمهد لبيانه أصولا

#### أحدها أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها

و هويتها و هى المسماه فى غير الواجب بالماهيه عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفيه و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهيه البسيطة و المعانى المتعدده قد تكون موجوده بوجود واحد و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا و قد تكون موجوده بوجودات متعدده و يقال لها المركب الخارجى كماهيه الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم النامى و فصله من

١- هذا مبنى على ما وجه به كلامهم فى التوحيد بالوحده التشكيكية و كون مقام الأحديه- و هو أعلى مراتب الوجود الذى حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقه و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقه الوجود فيه تعالى و كون وجود غيره مجازيا فللذات إطلاق الوجود و ما يفرض هناك من التعينات الكليه و هى الأسماء و الصفات و الجزئيه و هى الحدود و الماهيات الإمكانيه فهى جميعا دون الذات و منها التعين العلمى حتى علم الذات بالذات نعم العلم و القدره و سائر الصفات الذاتيه تعينات قبل ظهور الكثره و الغيريه، ط مد ظله

صورته و هو الحساس ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد فى الوجود- حتى لا تكونا بمنزله الحجر الموضوع بجانب الإنسان و إلا- فلم تكن الماهيه ماهيه واحده و جهه الوحده أنما توجد فى جانب الصوره لا فى ناحيه الماده لأن الصوره هى أقوى تحصلا من الماده لأنها مفيده الماده كما بين فى موضعه و كونها جهه الوحده- عباره عن كون الصوره كالحساس مثلا- مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى- التى بعضها بإزاء الماده كمفهوم الجسم النامى لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهيه و إلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما(١) و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلى فى مرتبه هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسى و ما قيل فى المشهور أن الجنس عرض أو عرضى للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالمضاحك و الكاتب بالقوه بالنسبه إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهيه الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهيه له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشتقاقيه التى هى مطابقه للفصول المحموله و المنطقيه باصطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى(٢) و الوجود لا حد له و لا ماهيه

١- لزوم هذا دون إثباته خرط القتاد لأن الجنس المقسم بالفتح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس و كون الشئ ء جزء لشئ ء لا- يستلزم العكس فإن الحيوان جزء الإنسان و الإنسان ليس جزء للحيوان و لا عينا له بل عارض له- و لعل مراده أن الفصل المقسم الذى فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم أن لا يكون بتمامه عارضا- بل بعضه مقوم الجنس أى ليس بخارج عنه بل عينه، س قد

٢- كون الفصل نحو من الوجود أو كون الصوره كذلك بظاهره مشكل فإن الوجود لا- فصل و لا جنس و لا نحوهما ثم إن كون الشئ ء نحو من الوجود لا ينافى أن يكون له ماهيه كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود و له ماهيه و كيف يجوز أن لا يكون للفصل الاشتقاقي و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي ماهيه و الفصل القريب للجسم و هو البعيد للإنسان مثلا- و هو الصوره الجسميه المعبر عنها فى الحد بالقابل للأبعاد و النفس النباتيه التى هى بإزاء النامى فى الحد و النفس الحساسه المحركه التى هى بإزاء الحساس و المتحرك بالإراداه كلها لها ماهيات و إلا لم تكن ماهيه لشئ ء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقه- و العقول المفارقة و الإنسان و هو قدس سره كثيرا ما يصرح تبعا للشيخ الإشراقى بأن النفوس الإنسانيه و العقول أنوار محضه و وجودات صرفه بلا- ماهيه و سره أن الماهيه هى المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود الضيق و العقول موجودات وسيعه و كذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود و سيأتى بعد أسطر نفي الفصول الوجوديه عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكيدات الأجناس و أن فصولها المذكوره فى حدودها ليست وجودات على حده و ليست أيضا عدميات إذ العدمى لا- يكون جزءا للأنواع المحصله و الحاصل أن الفصل الوجودى الكمالى ليس إلا للنوع الأخير الذى هو الإنسان و هو النفس القدسيه و هو نحو من الوجود بلا ماهيه، س قد



فاتصاف ذلك النحو من الوجود أى الوجود الفصلى بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقي و هو الصورة النوعيه فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى بل إنما يكون المغايره و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي و المقصود أن المعانى المختلفه الموجوده بوجودات متعدده قد تكون موجوده بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانيه من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعى- و مفهوم النامى و مفهوم الحساس كلها موجوده بوجود الناطق فى هذا النوع الإنسانى- و بعض هذه المفهومات موجوده بغير هذا الوجود فى نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفه منها موجوده بوجود واحد آخر فى فى الحيوان غير الناطق و هى من الجوهر إلى الحساس و طائفه أخرى و هى بعض تلك الطائفه موجوده بوجود واحد آخر فى النبات و طائفه أخرى فى الجماد و بعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذى الطبيعه الجسميه فى الجسم العنصرى و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيره المتكثره

الوجود توجد بوجود واحد.

### الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجوداً و أنم تحصلاً كان مع بساطته أكثر

حيطه بالمعاني(١) و أجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقه فى سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكماليه المتدرجه فى الكمال من صورته إلى صورته متعاقبه على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورته بعد صورته- إلى أن تبلغ مترقيه إلى صورته أخيره تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصوريه- لاشتمالها من جهه قوه الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها

### الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود

و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشىء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعانى الخارجى عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا- و لا تظن أنه كما يوجد فى الإنسان فصل(٢) كمالى زائد على الحيوانيه المطلقه

١- و إنما لا ينافى كثرتها بساطته بل كانت مؤكده لبساطته لأن المعانى الكماليه كلما كانت أكثر انتزاعاً من الوجود كشفت عن أن استجماعه للكمالات و استيفاء للخيرات أكثر و نوره أقهر و أبهر و سلبه و فقده أقل و أندر، س قده  
٢- و إلا- لم يكن الإنسان نوعاً أخيراً مشتملاً على كل الأنواع أو يلزم أن يكون مركباً من الأجزاء غير المترتبه فى العموم و الخصوص و هى الفصول المتكافئه و لا يخفى أن التباين بين الإنسان و الفرس مثلاً على ما ذكر قدس سره باعتبار الأخذ بشرط لا- و باعتبار كون التفاوت كتفاوت المادة و الصورة فالكل بشرط لا مواد و هو الصورة الأخيره و لا بشرط أجناس و هو الفصل الحقيقى؟ و فيك انطوى العالم الأ- كبر . إن قلت كيف يتحقق الجنس بلا- فصل أو المادة بلا- صورته و الفصل عله الجنس و الصورة عله المادة قلت نفى الخاص لا- يستلزم نفى العام فإن الفصل الأخير فى النوع الأخير فصل الكل و الصورة الأخيره فيه صورته الكل كما أشرنا إليه بأن كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها و بشرط لا مواد و الصورة الأخيره صورتها و لا- سيما على القول باتحاد النفس الناطقه بالحركه الجوهرية مع العقل الفعال كما فى النفوس الكليه الإلهيه و العقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنه بإذن الله المتعال و جامع لفعليتها كما أن الهيولى مجمع قواها و استعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب و هنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان و هو أن يكون المراد أن الحيوانيه مثلاً نوع فى الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها إلا فى الإنسان، س قده

فكذلك يلزم أن يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانيه و لا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدميه إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهيه صالح للنوعيه كما هو صالح للجنسيه و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شىء حتى يكون جنسا و أخذه بشرط لا شىء حتى يصير نوعا كما ذكروه و إن كان المذكور صحيحا من جهه مراعاة أحكام المعانى و الماهيات لكن منشأ ذلك و مبناه على أحكام الوجودات و أنحاءها من الشده و الضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف و وجود آخر قوى و ضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عباره عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية و التنميه و التوليد كالأشجار- يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوه أخرى كمبدإ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانيه- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصلر المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى وجدت به الأشجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسبه إلى الإنسان و كل جنس بالنسبه إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبه فظهر و تبين مما قرناه أنه يجوز أن

يكون تمام حقيقه شىء بعض حقيقه شىء آخر.

### الأصل الرابع أن كلما تحقق شىء من الكمالات الوجوديه فى موجود من الموجودات

فلا- بد أن يوجد أصل ذلك الكمال فى علته على وجه أعلى و أكمل- و هذا مما يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتابه فى الربوبيات- المسمى بأثولوجيا و يعصده البرهان و يوافق الذوق السليم و الوجدان فإن الجهات الوجوديه للمعلول كلها مستنده إلى علته الموجدده و هكذا إلى عله العلل- ففيه جميع الخيرات كلها و لكن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعدام اللازمه للمعلوليه بحسب مراتب نزولها.

### فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول

#### إشارة

الواجب تعالى هو المبدأ الفياض (١)

١- أى هو المبدأ الفياض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض- فيجب إذن بمقتضى الأصل الرابع أن يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحده و البساطه و الكمال و الشده و بمقتضى الأصل الأول و الثانى أن يكون منشأ انتزاع كل المعانى و المفهومات- و لكن بدون أن يكون هى متحققه بالوجودات الخاصه بمقتضى الأصل الثالث فإذن علم ذلك الوجود الشديد الأکید غير الفقيده بذاته عين علمه بجميع الوجودات و الماهيات و مع إجماله أى وحدته و بساطته عين الكشف التفصيلي كيف و كلما كان الوجود أقوى كان النوريه أشد لأن حيثه الوجود حيثه النور فإذا كانت المعانى و المفهومات ظاهره متميزه كل عن الآخر حيث كانت موجودات بوجودات متشتمه و أنوار ضعيفه فيما لا- يزال كان ظهورها و تميزها أكثر و أشد عند وجودها بذلك الوجود القوى و تنورها بذلك النور الشديد فى الأزل- فإن يد الله مع الجماعه فيبان ظهور الماهيات فى الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج و المستنبط من أصوله و أما بيانه بأنه فياض الماهيات بأسمائه و صور أسمائه فالماهيات الأعيان هناك ثابتة كما قالوا سبحانه من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره فهو المناسب لمنهج العرفاء و سيأتى. إن قلت على ما حققه قده استقام علمه الحضورى الذاتى بالنحو الأعلى من كل شىء فى الأزل و أما علمه بالأشياء بما هى معلولات و متحققات بالوجود الفعلى فكيف يستقيم فى الأزل و هى بما هى كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلى المنبسط على الأشياء ظهوره- و مقام الوحده فى الكثره كما أن الأول مقام الكثره فى الوحده فليس باثنا عنه بل كالوجود الرابط و المعنى الحرفى لا تحقق له على حiale و لا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له إلا بتحقيق الأول و لا حكم له إلا الانطواء فى حكمه فهو من حيث هو نور واحد فى عين انبساطه على الكثرات طولا و عرضا و علم تفصيلي أيضا كما ذكرنا فى طريقه الشيخ الإشراقى من صقع الأول سابق بسابقته و أيضا تلك الماهيات التى فى العلم عين الماهيات التى فى العين و الوجود- الذى فى العلم تمام الوجودات التى

فى العفن و شئفه الشىء بتمامه فنلها و دركها نلها و دركها- و بالءمه مع ءءق مسأله السنءفه بفن العله و المعلول لا إشكال فى المقام. اعلم أن مسأله العلم مسأله مهمه فى الإلهفاء بسءنط اللفب العارف منها كءرا من المسائل المهمه ءصوا مسأله ءءوءءء الخاصى إذ كما مر قولنا البسفء كل الموءوءاء- لفس إلا مسأله العلم الءصورى الءاءى و لا فسءفم هءه إلا بءاك، س قءه

لجميع الحقائق و الماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته و أحديته كل الأشياء (١) و نحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل و المعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء و إن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإذا كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى

---

١- بيان مبنى على قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء السابق ذكرها و يمكن بناء مسأله العلم التفصيلي في مقام الذات على الإطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجوديه عنه- فهو واجد في مقام ذاته المطلقه غير المحدود كل كمال وجودي و ذاته حاضره عند ذاته إذ لا غيبه هناك لشيء عن شيء للوحده الحقه و هو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء و هو المطلوب، ط مد ظله

بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقليه قائمه بذاته أو خارجه منفصله عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الإجمالى بوجه و ذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجوده بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى و المجلى الأزلى ينكشف و ينجلي الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل فى وحده.

فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه فلا- يكون وجودا بحثا و قد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحث بلا ماهيه لأن كل ذى ماهيه معلول.

قلت قد سبقت منا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهيه هى المحدوده بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيره (١) و ذلك لقصور وجودها عن الحيطه التامه و المراد من كون الشىء ذا ماهيه أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته- هو كون الشىء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده إلى شىء آخر و لا- يكون أيضا متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجوديه فلا محاله يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبه من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فى تلك المرتبه ففى تلك المرتبه انفكت الماهيه عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فى نفس الأمر له مرتبه لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبه- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهيه و كون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فى الوجود و لا له ماهيه محدوده بحد خاص فاقداً لأشياء كثيره و لا أيضا يوجد مرتبه فى الواقع لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه و معنى كونه وجودا بحثا صرفا أنه ليس يوجد له ماهيه أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حيثياته حيثيه واحده هى حيثيه وجوب الوجود إذ لا حد له و لا نهايه لوجوده لكونه غير متناه فى مراتب الشده و الكمال كل مرتبه منها غير متناه فى عده الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

---

١- و بالحقيقه المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهيه لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه و صفاته

و لا فرش و لو كان لوجوده نهايه كان بإزائها جهه و بإزاء الوجود جهه أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا و كان ذا ماهيه مخصوصه فكل واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهى الشده و يجب أن يكون كل الأشياء أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

### إيضاح تفريعى

فعلمه تعالى بالأشياء فى مرتبه ذاته ليس بصور زائده مغايره لذاته بل هى معان كثيره غير محدوده انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعانى و لا لشيء منها(١) كما أشرنا إليه فى الأصول بل كان مظهرا لكل منها و فرق بين كون الوجود مظهرا و مجلى لماهيه من الماهيات و بين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهيه هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها- كما مر فى مثال الإنسان أعنى الصورة الإنسانيه النفسيه و اشتغالها مع وحدتها فى الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفه بهذا الوجود- على النحو الذى توجد فى الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلى لأحكامها.

### مثال آخر

أن مراتب الشده و الضعف فى الكيف كمراتب السوادات و الحرارة أنواع متخالفه كما هو المقرر عند الحكماء فإذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى و هو حركه متصله واحده لها حدود غير متناهيه بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهيه لذلك الكيف كالسواد و له فى كل حد نوع آخر من جنسه و الأنواع المتباينه متباينه فى الوجود بالضروره مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركه و نقول أيضا ينتهى الحركه الاشتداديه فيه إلى مرتبه كامله تشتمل على المراتب الضعيفه منه كما أن كل مرتبه كامله من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطيه التى هى أقصر منه مع وحده وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهيه السوادات الضعيفه التى هى دونها

١- قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه إلخ و ذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعانى و الماهيات- لم يكن هى أيضا ماهيات لذلك الوجود، س قد



مع وحده الوجود فالسبب فى جميع ذلك و ما أشبهه أن الوجود المختص بشىء غير الوجود الذى يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السوادية التى يتضمنها السواد الشديد و الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه و كذلك الحال فى اشتغال الحقيقة الإنسانية على كثير من الماهيات و ليس هذا من باب كون الشىء موجوداً بالقوه كما توهم فإن تلك المعانى ثابتة بالفعل على وجه أعلى و أتم من وجودها الخاص و معنى كون الشىء بالقوه هو أن لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به- و لا بوجود ما هو تمامه و كماله بالفعل بل المادة قابله له بواسطة هيئته قائمه بها مناسبة لوجوده مقربه لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهية فى كونها ثابتة بالفعل لا بالقوه بالوجود الإلهي الأحدى.

فبقول التحقيق أن هذه الأنواع الممكنة إنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجوده بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلك فلها الوجود الجمعى و هذا الوجود الجمعى نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من كل وجود عقلى أو مثالى أو خارجى و ليس هناك أمر بالقوه و لو استعمل لفظ القوه (١) فى هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانيات و الاستعدادات قريبه كانت أو بعيدة بل المراد من كونها بالقوه أنها غير موجوده بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعى هو وجود مبدئها و تمامها و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات و انفكاك الشئيه عن الوجود لأن ذلك كما أشرنا إليه عبارته عن انفكاكها عن وجودها و عن وجود ما هو مبدؤها و تمامها.

فإن قلت فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقوله له تعالى كما هى عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجه فى علمه إلى إثبات الصور العقلية الزائده مقارنة كانت أو

---

١- و يمكن أن يكون المراد بها الشده كما أن الشده موضوعها الأصلى القوه على الممانعه كما مر فى السفر الأول أو القدره مثل لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ذلك الوجود الجمعى الإلهي عين القدره، س قد

مباينه(١) و أيضا إذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفه فى وجودها الخارجى - فما الحجه على إثبات العقل من طريق أحديه المبدئ الأعلى إذ مبناه على أنه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثه و أنتم أثبتم فى ذاته معانى كثيره.

قلت أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله(٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

١- اعلم أنه إذا كانت الصور مباينه و هى العقول تتصور فيها ثلاثه أسؤله أحدها أنه ما الحاجه إلى وجود العقول و هذا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن وجودها جوده تعالى و جوده ذاتى و بما هو فعله هو تعالى مبدؤها و غايتها و ثانيها أنه ما الحاجه فى علمه بالأشياء إلى العقول حتى ترتسم فيها صور الأشياء و تكون هى دفاتر علمه كما سيجى ء بيان مراتب علمه و هذا أيضا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن هذا العلم علم العقول بمقتضى أنها مجردات بالفعل علومها عين وجودها و إن لم يكن عين ماهياتها بل كل مجرد عاقل بذاته و بما عدا ذاته مما هى معاليل ذاته فلا يمكن أن يقال علم أحد مغن عن علم الآخر و إن كان علم كل عالم علم البارى أيضا لأن معاليله حاضره بذواتها و صورها العلميه لذاته لكنه علم فعلى له تعالى أى فى مرتبه فعله و ثالثها أنه إذا كان ذاته علما بسيطا بكل الأشياء و فى عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر أن من يقول- علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجه فى علمه الذاتى التفصيلى عندكم- إلى الصور العلميه المقارنه أو الصور الأفلاطونيه و العقول النوريه حتى تكون أنفسها لا- الصور التى فيها كما فى السؤال الثانى علوما تفصيليه و هذا هو السؤال المقصود هاهنا و جوابه ما ذكره قده، س قده

٢- مصدر مضاف إلى المفعول إن قلت لا نسلم أنه لازم منه فإن تعقل ذاته الذى هو العلم بالعله يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا كان تعقل المعلول منطويا فى تعقل العله ذاتها فقد حصل مقتضى القاعده بوجه أولى فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده إلى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذى هو معلولها و كذا بقوله و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله فحاصل كلامه قدس سره أن العلم بالعله كما اقتضى علمه بالنحو الأعلى من كل معلول و هو الوجود الإلهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الأولى منه و هو الوجود الفعلى الذى المعلول به معلول و هذا العلم أنما هو بالصور. إن قلت إذا كانت الصور مقارنه فكون هذا العلم بالصور ظاهر و أما إذا كانت مباينه أى عقولا نوريه فكيف يكون بالصور لأن أنفسها علوم كما عند الأفلاطونيين قلت هذه و إن كانت أنفسها علوما بأنفسها لكنها صور علميه قائمه بذواتها للخارجيات الماديه و أيضا بما هى مضافه إلى الحق تعالى و أنواره و علومه و موجوده بوجوده و أزليه بأزليته صور هى بعينها بما هى هى و من حيث إنها معلولاته ذوات الصور و معلومات كما مر، س قده

القريب و من تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله و منه تعقل معلوله الثالث و هكذا الرابع و الخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلى و المعلولى فإن ذاته لما كان عله للأشياء بحسب وجودها و العلم بالعله يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجبهه لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله (١) و أما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الأعلى مصداقا- و مظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح فى أحديه ذات الموضوع فإن الحثيات المختلفه التى توجب كثره فى الذات هى الحثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف- فى القوه و الفعل و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و التحريك و التحرك و مثال القسم الثانى كالعلم و القدره و كالعقليه و المعقوليه و كالوجود و التشخص و كالوحدته و الوجود إلى غير ذلك من الحثيات التى يجوز أن يكون ذات واحده من جهه واحده

١- فإن تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعده البسيط كل الوجودات و قاعده معطى الكمال ليس فاقدا له و غيرهما من الأصول لا قاعده العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول أو عله له إذ ليس فى التعقل على ذلك الوجه علما إلا أن يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود- و أما تعقلها على وجه المعلوليه فهو موجب قاعده العلم بالعله عله أو مستلزم للعلم بالمعلول- فعلى هذه القاعده كانت المثل النوريه أيضا علمه التفصيلى الثانوى كمطلق الوجود المنبسط- كما هو طريقه الشيخ الإشراقى ثم إن السؤال فى العلم الحضورى الفعلى الذى هو الوجود المنبسط السؤال و الجواب الجواب فإن هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من أقوال العلم، س قد

مصدقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظه أمر غيرها و الواجب تعالى لا جهه فيه تخالف جهه وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهه وجوب الوجود- لا- من جهه أخرى يخالفه كالإمكان و التركيب و القصور و المعلوليه و التأخر و العجز و غير ذلك فإن قلت فلم حكموا بالتركيب و لو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق فى الإنسان و كاللون و قابض البصر فى السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسى و المعنى الفصلى فى مثل هذه الموجودات الطبيعى يرجع إلى اختلاف فى أنحاء الوجودات فإن الحيوانيه الطبيعى المطلقه قد توجد فى نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانيه يمتنع أن يكون حينئذ و بحسب ذلك الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلك الوجود و انتقل إلى وجود آخر أقوى و أكمل يصير ناطقا فاختلف أحوال الوجود و أنحاءها و انفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب فى الذات الموصوفه بها و التعدد فى قواها و من هذا الوجه أثبت الحكماء الطبيعىون تعدد القوى الحيوانيه- و غيرها فى النفس أو من جهه تضاد الحيثيات و تقابلها.

### و من الأمور الواجبه إدراكها

(١) و تحقيقها لمن أراد أن يكون رجلا عارفا

١- إذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفيه كون الأشياء فى عالم الذرات و مسأله القضاء و القدر و كيفيه هبوط الأرواح مع عدم التجافى عن نشاتها و عدم تبدل ذاتياتها و خاصياتها- و كذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا كانت الماهيه محفوظه فى هذه البرزات و لوجوداتها أيضا أصل محفوظ و سنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعى أى تسفله الذى هو ذاتى هذه المرتبه من الوجود عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتى و الجبروتى مع أنه لم يبرح من ذلك المقام الشامخ و عروجه أى علوه الذاتى عروج هذا الموجود الطبيعى بالحقيقه لاتصاله به فتلك الحقيقه عين هذه الرقيقه و بالعكس فبالحقيقه كمال هذه المعرفه بالجمع بين المتقابلين- إذ مع أنه لا- موقع للتراب فى عالم التجرد و التنزيه و لا- يمكن أن يتخطى فيه أقحم نفسه هناك- و اتصل بالأفلاك و الأملاك و كذا فى عكسه إذ مع أنه لا يسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول- و لا وضع و لا جهه لها قد جاءت من معادنها و دخلت هذا العالم و عمرته و أحبته و اتصلت به- يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ الْآيَهُ، س قده

بالحكمة الإلهية أن يعلم أن للموجودات مراتب في الموجودية و للوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس كالنشأ الإلهية و العقلية و النفسية و الطبيعية و لكل نشأ أحكام و لوازم تناسب تلك النشأ و يعلم أيضا أن النشأ الوجودية كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحده و الجمعيه أقرب و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التكثر و التفرقة و التضاد أميل- فأكثر الماهيات المتضاده في هذا العالم الطبيعي و هو أنزل العوالم غير متضاده في العالم النفساني كالسواد و البياض و كالحراره و البروده فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعيه و قصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد و هما معا موجودان في خيال واحد و كذا المختلفات في عالم النفس متفقه الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفه في أثولوجيا إن الإنسان الحسى صنم للإنسان العقلي و الإنسان العقلي روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين فيه غير موضع اليد- و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنها كلها في موضع واحد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبى و النشأ الإلهية في الجمعيه و التأحد فجميع الأشياء هناك واحد و هو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيه.

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا و أما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حيننا موجوده و حيننا غير موجوده بل فيه أبدا و هى و إن كانت دائمه فإنها فيه مستفاده من أجل أن العقل أنما يفيدها من العله الأولى و أما العله الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا- أنها بمنزله الوعاء للفضائل لكنها هى الفضائل كلها- غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم(١) و لا تتحرك و لا تسكن في مكان ما

١- و تتكرر وجودا و لا- تتحرك بأن تنفصل منه كالنداه من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك بل بأنها تضاف إلى غيرها و التوحيد إسقاط الإضافات. و ما الروح و الجثمان إلا وديعه و لا بد يوما أن يرد الودائع و لا تسكن في مكان و قد عبر المعلم الأول في موضع آخر عن الوجوب الذاتى بالسكون- لكنه السكون المعنوى أى لا- حاله منتظره له و لا انتقال له من حال إلى حال، س قد

بل هي آنيه تنبجس منها الآنيات و الفضائل فإنها موجوده في كل الآنيات على نحو قوه الآنيه(١) و ذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس و النفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماويه و الأجرام السماويه تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعه تحت الكون و الفساد و ذلك أن المعلول كلما بعد عن العله الأولى و كانت المتوسطات أكثر كان من العله الأولى أقل قبولاً.

و قال في موضع آخر منه الواحد المحض هو عله الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الأشياء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الأشياء و ذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها فإن قال قائل كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه تنويه و لا كثره بجهه من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها و ذلك أنه لما لم يكن له هويه انبجست منه الهويات.

قال و أقول و أختصر القول أنه لما لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه و إن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه فإن الهويه الأولى أعني به هويه العقل هي التي انبجست منه أولاً - بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التي في العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هويه العقل و العالم العقلي انتهى كلامه.

و قال أيضاً إن في العقل الأول جميع الأشياء و ذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيره و جعل في كل صوره منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصوره و إنما فعل الصوره و حالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً و في دفعه واحده و ذلك أنه أبداع الإنسان العقلي و فيه جميع صفاته الملائمه له و لم يبدع بعض صفاته أولاً و بعضها آخر كما يكون في الإنسان الحسى لكنه أبداعها كلها معاً في دفعه واحده.

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتى الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابتة فى العقل و العقل ثابت بالعله الأولى و العله الأولى بدء لجميع الأشياء و منتهاها و منه مبدؤها و إليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا.

و قال إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل (٢) و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة إلا و هى تفعل شيئا مما يليق

١- إلى قوله إلى أن يأتى الأجرام السماويه لعل ظاهره يدل على أن النفوس الجزئية بعد طى مراتب الأجسام العنصريه تتعلق بالأجرام السماويه طبقه بعد طبقه و بعد طى مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكليه و العقل الكلى كما هو مذهب بعضهم إلا أنه مستلزم للتناسخ فلا- بد أن يحمل كلامه على طى المراتب على نهج الاتصال و على الصيروره و على سبيل الاستكمال و التبدلات الذاتيه بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرام السماوى الروح الدماغى الذى هو فى الصفا و الاعتدال كالفلك و لذا صار مطيه للقوى و معسكرا لجنود النور الأسفهد و مكتسبا بخلعه الحياه أو الجسم المثالى الذى لا يبلى و الحق أن يقال مراده التعلق بالأجرام السماويه بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصير المتعلق نفسا و المتعلق جسدا حتى يلزم التناسخ و إذا كان أحد شديد التعلق بصور مألوفه له بل معشوقه له و لا- يمكن نيلها إلا- فى مظهر كالماء و البلور و نحوهما لا يلزم أن يكون نفسا له و الترقى إلى مقام النفس الكليه و العقل الكلى و عدم طى الأجرام السماويه يشبه الطفره إلا أن تصير النفس الإنسانيه فى سيرها و سلوكها فى الدنيا بحيث تكون شعبانا عن الجسم الكليه بالتخطى فى عالم الأفلاك كالأنبياء و بغير ذلك و ذلك الطى لا يتيسر لمن له ألف و أنس بالعنصريات و صفاتها و أشكالها و أطوارها إلا بالانخلاع التام عنها و الكراهه عن الأكل و الشرب و نحو ذلك- مما هى ديدن ديدان عالم العناصر و إنها دائما كالوصال و الراقع و يصير منسلخا عن الأنس بالجزئيات الدائره الفانيه من المبصرات و المسموعات الباطله و غيرها، س قده

٢- إبطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلى العله فى البقاء و لقول من يقول بانقطاع الفيض و إمساك الجود

بها و ذلك أنه ليس فى العقل شىء إلا و هو مطابق لكون شىء آخر انتهى فهذه العبارات صريحه فى أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها- على وجه لا- يقدح فى أحديته و أما قوله ليس هو فى شىء من الأشياء فليس هو مما ينافى ما ادعينا و صرح به فى كلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشىء بحسب وجوده الذى به يمتاز عن سائر الأشياء و هو وجوده الخاص به دون غيره و المثبت له هو الشىء بحسب هذا الوجود الجمعى الإلهى الذى هو تمام كل شىء و مبدؤه و منتهاه- و الشىء مع تمامه فى شئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن ماهيه الحيوان- كونها موجوده بالوجود الإنسانى النطقى أولى فى باب الحيوانيه من كونها موجوده لا مع الناطق و كذلك الإنسان العقلى أولى بالإنسانيه من الإنسان الحسى لكونه تمامه و كماله و كذلك الإنسان الإلهى أعنى الإنسان المشهود فى النشأ الإلهيه و كذلك سائر الأشياء أولى بأنفسها هناك من أنفسها إذا لم يكن هناك لأن ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهيه من حيث هى ماهيه.

فهذا غايه تحقيق هذا المقام و لعله لم يثبت فى شىء من الكتب إلى الآن إلا فى هذا الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره و انظم هذه الفريده فى سلك نظائرها من الفرائد المنثوره فيه.

### و أما المنهج الثانى أعنى منهج الصوفيه

#### إشاره

الكاملين فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين و بيانه أن لوجوده أسماء و صفات هى لوازم ذاته- و ليس المراد من الأسماء هاهنا هى ألفاظ العالم و القادر و غيرهما و إنما هى أسماء الأسماء فى اصطلاحهم (١) و لا أيضا المراد بالصفات ما هى أعراض زائده على

١- و قد مر فى السفر الأول و غيره أن الوجود الصرف المأخوذ بلا تعيين كما أطلق عليه اللاتعين البحث هو الذات و إذا أخذ ذلك الوجود العينى متعينا بتعين كمالى فذلك الوجود العينى المتعين هو الاسم كما إذا لوحظ أنه ظاهر بالذات و مظهر للغير فهو اسم النور- و إذا لوحظ فياضيه ذلك النور بذاته عن شعور فهو القادر و إذا لوحظ أنه ما به ينكشف ذاته لذاته و كذا كل شىء لذاته فهو العالم و إذا لوحظ أنه الإعراب عما فى الضمير الغيبى للأعيان- الثابته فى الأزل و فيما لا يزال فهو المتكلم و قس عليه الباقي، س قد



الذات (١) بل المراد المفهومات الكليه كمعاني الماهيات و كثيرا ما يطلق الصفه فى كلام الحكماء و يراد بها ما يشمل الماهيه أيضا (٢) كما يذكر فى المنطق الوصف العنوانى و يراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا و كذا ما ذكره فى كتاب أثولوجيا من قوله فى العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات و يقابل الوجودات فالصفه و الذات فى هذا الاصطلاح كالماهيه و الوجود و كذا المراد باللائم ما يشمل الذاتى و الفرق بين الاسم و الصفه فى عرفهم كالفرق فى تعاليم الحكماء (٣) بين قولنا الواحد بمعنى الشئ الواحد كالخط الواحد و قولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط و المركب من حيث الاعتبار.

فقول ما من موجود متأصل إلا- و هو بحسب هويته الوجوديه مصداق محمولات كثيره مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من العوارض اللازمه و المفارقه فإن المحمولات التى يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها و المحكى بها عنه هو نفس الهويه الوجوديه له ثم لا- يخفى أن المحمولات الذاتيه متكثره و الوجود واحد- و هى طبائع كليه و الوجود هويه شخصيه و لا يخفى أيضا على من له بصيره أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان فضائله الذاتيه أكثر و المحمولات المحاكيه عنها أوفر- إذ له بحسب كل درجه فى الكمال آثار مخصوصه هى مبدؤها لذاته فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيشه الذاتيه و كلما يصدق من المعقولات على شئ ء بحسب حيشه فى ذاته

- 
- ١- كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفه و يريدون بها المعنى القائم بالغير، س قده
  - ٢- و يطلق فى عرف المتكلمين أيضا على هذا المعنى حيث يقولون الصفه النفسيه و يعرفونها تاره بما ينتفى الذات بانتفائه كسواده السواد و تاره بما يقع به التماثل بين المتماثلين- و التخالف بين المتخالفين، س قده
  - ٣- إذ كما ذكرنا فى تحقيق معنى الاسم فى اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودى هو الصفه و الوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمى- فإذا كون لوازمه تعالى غير متأخره فى الوجود بل متحده فيه ظاهر، س قده

كان حكمه حكم الماهيه و الذاتيات فى كونها متحدته فى الوجود موجوده بوجود الذات فمن عرف تلك الهويه الوجوديه كما هى عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعدده بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل و الخيرات بنفس ذاته البسيطه و ذاته مبدأ كل فعل و منشأ كل خير و فضيله- فله بحسب كل فضيله أو مبدئيه فضيله توجد فى شىء آخر من مجعولاته محمول عقلى فلا يبعد أن يصدق محمولات عقليه كثيره متغايره المعنى مع اتحاد الذات- فالذات المأخوذه مع كل منها (١) يقال لها الاسم فى عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلى هو الصفه عندهم و كلها ثابتته فى مرتبه الذات قبل صدور شىء عنه قبله كقبليه الذات لكن بالعرض كما أنها موجوده بوجود الذات بالعرض- و كذا حكم ما يلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هى الأعيان الثابته التى قالوا إنها ما شمت رائحه الوجود أبدا و معنى قولهم هذا أنها ليست موجوده من حيث أنفسها و لا الوجود صفه عارضه لها و لا قائمه بها و لا هى عارضه له و لا قائمه به (٢) و لا- أيضا مجعوله للوجود معلوله له بل هى ثابتته فى الأزل باللإجعل الواقع للوجود الأحدى كما أن الماهيه ثابتته فى الممكن بالجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعوله بالذات و لا أيضا لا مجعوله أى قديمه بالذات و ليست أيضا تابعه للوجود بالحقيقه لأن معنى التابعه أن يكون للتابع وجود آخر و ليست لها فى ذاتها وجود بل إنما هى فى نفسها هى لا غير فإذن تلك الأسماء و الصفات (٣) و

- 
- ١- أى مع كل من المحمولات العقليه هذا و هكذا قوله و نفس ذلك المحمول العقلى لا- ينافى ما هو تحقيق معنى الاسم و الصفه من أنهما الوجود الحقيقى لأن مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلى بما هو عقلى، س قده
- ٢- لا- يمكن حمل القيام على القيام الصدورى و إن أمكن فى سابقه على وجه بعيد بناء على احتمال الأولويه الكافيه إذ يلزم التكرار مع قوله و لا أيضا مجعوله فليحمل القيام فى الموضوعين على مثل قيام الهولى بالصوره الجسميه فى التحقق و قيام الهولى المصوره بالصوره النوعيه فى التنوع و إنما لم تكن الماهيه مجعوله للوجود لأنها دون الجعل، س قده
- ٣- أى بما هى مفاهيم

متعلقتهما كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا- جعل و هي و إن لم تكن في الأزل موجوده بوجوداتها الخاصه إلا أنها كلها متحده بالوجود الواجبي و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومه في الأزل و لم يلزم شيئيه المعدوم كما زعمته المعتزله كما مرت الإشاره إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان(١) موجوده بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقوله بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقوله بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجوده بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبه ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنه علم فعلى سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقليه تتبعها صور طبيعیه تتبعها المواد الخارجيه و هي أخيره المراتب الوجوديه فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها(٢) و يعقلها

١- لا- ريب أن هذه الأعيان الثابته أعم من مفاهيم الأسماء و الصفات و الماهيات الإمكانيه- أمور اعتباريه غير أصيله و هي موجوده بالوجود بالعرض و لما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات و للذات و هي موجوده بها بالعرض فهي معقوله لها بالعرض و لما كان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فالموجوده للذات هي وجوداتها و هي المعقوله للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقوله للذات لأنها موجوده لها و هو البرهان الذي يتضمنه المنهج الأول- و لا يبقى لهذا البيان إلا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات و ليس بمصلح شيئا إن لم يفسده. على أنا قد نبهناك مرارا أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتباريه ناشئه من خطأ الوهم و الموجودات التي لا تعلق لها بالماده لا ذاتا و لا فعلا علومها حضوريه غير حصوليه، ط مد ظله

٢- فإن وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معلوله وجود رابط و معنى حرفي ليس له تحقق على حiale و لا يصير موضوعا على حده فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو في علمه بالنحو الأعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو في علمه بذاته، س قد

ثانيا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا و لاحقا(١) و بعين واحده كأن يراها فى الأزل واحده و بعد الأزل متكثره فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح- المطابق للقوانين الحكيمه البحثيه لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثيه و المناظرات العلميه ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظه- على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوه البرهان و قدم المجاهده

### ذكر و تصريح

قد مر فى مباحث الصفات أن المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو و أن ذاته من حيث وجوده و هويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهويه فلا- إشاره إليه و لا- اسم و لا رسم- لأن هذه الأمور كلها طبائع كليه و الذات هويه شخصيه صرفه لا خبر عنها و يقال لها مرتبه الأحديه و غيب الغيوب و باعتبار هذه المدلولات التى هى أيضا بوجه عين الذات و يقال لها مرتبه الإلهيه و الواحدية فجاءت الكثره كم شئت إذ فى هذه المرتبه تتميز الصفه عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدره و هى عن الإيراده فيتكثر الصفات و بتكثرها يتكثر الأسماء و يتكثر مظاهرها و يتميز الحقائق الإلهيه الموجوده بوجود واحد إلهى بعضها عن بعض بالماهييه كما يتميز الصور العقليه و الحقائق الأفلاطونيه التى هى بإزائها و مربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناك مقام الجمع و مرتبه الهويه الأحديه مقام جمع الجمع و هاهنا مقام الفرق و إذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلى مرتبه الصور النفسانيه صارت إلى مقام فرق الفرق و على هذا المنوال إلى أن يصل إلى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم و كونها عين قوه الفساد و بقاؤها عين التجدد و الانقضاء و

١- و كأنه مبنى على نحو من الاتحاد بين وجودها الإلهى و بين وجودها الإمكانى العقلى أو المثالى أو المادى، ط مد ظله

اتصالها عين قبول الانفصال و وحدتها عين الكثره كالعدد و عين قوه الكثره كالمقدار.

و بالجمله الحقائق المتأصله كالإنسان و الفرس و الدواب و الشجر و الحجر و الذهب و الفضة و الأرض و الهواء و النار و السماء و الشمس و القمر و غيرها من الأنواع- لكل منها أنحاء من الكون(١) و درجات و مقامات فى الوجود و نشأت فى الكمال- كلما هو أرفع و أشرف كان الوجود فيه أقدم و وحدته أقوى و إحاطته بما سواه أكثر و جمعيته أشد و نوريته أظهر و آثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففى ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات و التعانق بين المتضادات و التآحد بين الكثرات فكانت موجوده بوجود واحد معلومه بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان

الرسول الختمى ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إنما قال وقت و لم يقل مقام للفرق بين مرتبه الرساله و مرتبه الولاية لأن دعوى الرساله لا يلائم دعوى المقام هناك و إنما يلائم دعوى الوقتيه.

### تنبيه تعليمى

و مما ينبه على كون حقيقه واحده لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و بعضها إلهى أنه لا شك أن العلم بمعنى الصورة(٢) الحاصله حقيقه واحده و هى قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها و قد تكون جوهرنا نفسانيا كعلم النفس بذاتها و قد تكون جوهرنا عقليا كعلم العقل بذاته و قد لا تكون جوهرنا و لا عرضا بل أمرا خارجا عنهما و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته و بالأشياء و كذلك القدره قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانيه كما فى الحيوانات و قد تكون جوهرنا كما فى العقول فإن القدره فيها هى عين

١- إشاره إلى العروج بعد الهبوط، س قده

٢- الصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل هنا و لو حملت على العلم الحصى كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى، س قده

وجودها و إن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهيه شىء منها عين معنى القدره و وجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدره فيها جوهرًا و قد تكون واجبه كقدره الله تعالى على كل شىء فإذا تحقق عندك أن ماهيه واحده كالعلم و القدره و نظائرها ذات درجات و مقامات فى الوجود و بعضها أقوى و أشرف حتى ينتهى فى جانبى النزول و الصعود إلى العرضيه و الواجبيه فقس على هذا جميع الحقائق الوجوديه- فإن للإنسان مثلاً وجوداً عرضياً كوجود ماهيته فى الذهن عند تصور النفس لها و له وجود جوهرى طبيعى و هو ظاهر و له أيضاً وجود جوهرى نفسانى مع أعضاء نفسانيه- كما فى عالم الآخرة على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى إن شاء الله تعالى و له وجود عقلى كما أثبتته أفلاطون و قد أوضحنا سبيله و له أيضاً وجود إلهى و هو ما فى علم الله تعالى و كذا غيره من الحقائق.

### و من هاهنا أيضاً ظهر فساد ما اشتهر من المشائين

و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار فى تحصيله من أن الصور العلميه الحاصله له أعراض حاله فى ذاته- فكان الإنسان الموجود هناك عرضاً و كذا السماء و الأرض و الكواكب و العناصر و المواليد أعراض و لا- شك أن وجود الأعراض أحسن مراتب الوجود و أنزله و الإنسان العرضى أحسن الأناس و كذا الحيوان العرضى أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعاً و محلاً لهذه الأشياء على أحسن أحوالها فى الوجود و أنزل مراتبها فى الكون و لا شك أن مجاور الشىء العالى الشريف يجب أن يكون مناسباً له فى العلو و الشرف فما أبعد هؤلاء فى هذه المسأله عن إصابه الحق و درك الصدق.

### نقل كلام لتأييد مرام

قال العارف المحقق محيى الدين العربى فى الباب السابع و السبعين و ثلاثمائه من الفتوحات المكيه اعلم أيديك الله إنه من المحال أن يكون فى المعلومات أمر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

١- هذا مثل ما ذكره المصنف قدس سره فى أول الأصول السالفه أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات مفاهيم الممتنعات و الأعيان الثابته فاجتماع النقيضين مع كونه معدوماً و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم و ممتنع مغاير لاجتماع الضدين مثلاً و العين الثابت يصدق عليه ممكن و معلوم و متميز ثبوتاً و نحو ذلك، س قد

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحدا للكثرة- فما ثم إلا مركب أدنى نسبه التركيب إليه أن يكون عينه و ما يحكم به على عينه- فالوحده التي لا كثره فيها محال و اعلم أن التركيب الذاتى(١) الواجب للمركب- الواجب الوجود لذاته لا- يقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار فإن ذلك فى التركيب الإمكانى فى الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية(٢) فيطلب التركيب الخاص فى هذا المركب مخصصا(٣) بخلاف الأمر الذى يستحقه الشئ ل نفسه كما تقول فى الشئ ء- الذى يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال أن ذلك لا- بد له من مخصص غير ذات القابل(٤) و التركيب الذاتى لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم و ما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر فغايه من غاص فى النظر العقلى و اشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له فى الإيمان أنه حكم عليه بأنه عله فما خلص توحيد له فى ذاته حين حكم عليه بالعليه و أما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب(٥) و إن ثم أمرا يسمى بالعالمية و القادريه بهما حكم عليه بأنه عالم قادر و أما غير

١- أى كثره المفاهيم الحاكيه عن ذاته بذاته، س قده

٢- أى القدح لأجل الاختلاف فى التركيبات الإمكانية وجودا فإضافه الاختلاف بتقدير فى، س قده

٣- يعنى فى التركيبات الإمكانية المختلف أجزاؤها وجودا لا بمجرد المفهوم- كما يلزم الاحتياج إلى علل القوام يلزم الاحتياج إلى علل الوجود لثلا يلزم التخصيص من غير مخصص، س قده

٤- أى غير نفس ذات المشكل و إنما حملنا على ذلك لأن المخصص هو المادة القابله- إذ قد تقرر أن الصوره الجسميه محتاجه إلى الهولى فى التشكل، س قده

٥- إشاره إلى طريقه المعتزله القائلين بالنيابه فى صفاته تعالى فإنهم ينفون حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوى الصفات فباعبار نسبته إلى آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم و قادر و غيرهما، س قده

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بأن له صفات زائده (١) تسمى حياه و علما و قدره- و إرادته و كلاما و سمعا و بصرا بها يقال إنه حتى عالم قادر مرید متكلم سمیع بصیر و جميع الأسماء من حيث معانيها أعنى الأسماء الإلهيه تدرج تحت هذه الصفات الأزليه انتهى كلامه و الغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفه أن التركيب فى المعانى و المحمولات العقليه لا ينافى أحديه الوجود و لا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعى إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدر كثره المحمولات الذاتيه فى الوجوده التامه و قوله فإن ذلك فى التركيب الإمكانى إشاره إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجوده بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجنس و الفصل

### و قال فى موضع آخر

فى معنى قوله تعالى وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلَ الْخِطَابَ إِنِ الْمَمَكَنَاتِ مَمَيَّزَهُ فِى ذَاتِهَا فِى حَالِ عَدَمِهَا وَ يَعْلَمُهَا اللَّهُ سَبْحَانَهُ عَلَى مَا هِىَ عَلَيْهَا فِى نَفْسِهَا وَ يَرَاهَا وَ يَأْمُرُهَا بِالتَّكْوِينِ وَ هُوَ الْوَجُودُ الْخَارِجِى فَتَكُونُ عَنْ أَمْرِهِ فَمَا عِنْدَ اللَّهِ إِجْمَالٌ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ فِى أَعْيَانِ الْمَمَكَنَاتِ إِجْمَالٌ (٢) بل الأمر كله فى

١- إشاره إلى طريقه الأشاعره و الحاصل أنه لا مفر لأحد من الحكم عليه تعالى- بكثره ما من حيث مفاهيم أسمائه و صفاته لا أقل و هذه الأسماء السبعه التى عددها ذكرنا فى مواضع أخرى أيضا و يقال لها أئمه الأسماء و لكن زيادتها وجودا ليس مذهبه و قد ذكر مذهبه أولا و هو الزيادة مفهوم فقط، س قد

٢- أى سواء كانت موجوده بالوجود العلمى الإلهى أو بالوجود الأمري و الكونى بل الأمر كله فى نفسه أى فى الوجود الخارجى و كذا فى علم الله تعالى مفصل و ليس المراد من عدم الإجمال و من تفصيل الأمر كله فى نفسه ما بحسب شيئه الأعيان و مفاهيم الصفات خاصه- فى العلم الأنزلى لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم و معلوم أن إحديهما و هى المراده بالحكمه أنما هى العلم بالوجود الجمعى اللاهوتى لكل شىء و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى و الأخرى و هى المراد بفصل الخطاب أنما هى العلم بالوجودات على الوجه الذى هى به معلوله و هذا تفصيل عين الإجمال أى هذه الكثره عين تلك الوجوده- و هذا النشر عين ذلك الطى و هذا الفتق عين ذلك الرتق و كشف التفصيل فى عين الإجمال الواقع فى عبارته هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قدس سره على هذا، س قد



نفسه و فى علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فى حقنا و فىنا ظهر فمن كشف التفصيل فى عين الإجمال علما أو عينا أو حقا فذلك الذى أعطاه الحكمة و فصل الخطاب و ليس إلا الأنبياء و الرسل و الورثة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عاربه فإنهم لا يعلمون التفصيل فى عين الإجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه أن معرفه الإنسان أن الواجب بحيث يوجد فى مرتبه ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلا الكمل الراسخون فى العلم- الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله و لا يبعد(١) أن يكون قوله تعالى كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إشاره إلى هاتين المرتبتين من العلم كما فى قوله وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلَ الْخِطَابَ فَالْحِكْمَةُ لِلآيَاتِ يَعْنِي وجود الممكنات التى هى آيات داله على ذاته هى عبارته عن وجودها الجمعى و كونه كتابا لاجتماع المعانى فيه و تفصيلها عبارته عن وجودها الإمكانى الافتراقى و إنما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه و كلماته بعضها إلى بعض مأخوذا من كتيبه الجيش و هى الطائفة من الجيش مجتمعه و لأجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا و فرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط و العلم الإجمالى فى عرف الحكماء و الفرقان هو تفصيل الكتاب و فصل الخطاب- و هو العقل التفصيلى و العلم النفسانى المنتقل من صورته إلى أخرى.

و اعلم أن سائر الكتب النازله على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا

١- إنما قال لا- يبعد لأن ظاهر قوله تعالى أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ أن آياته محكمه لا متشابهه- برد المتشابهات إلى المحكمات و هو قدس سره حمله على أنها ذوات حكمه من باب افعل بمعنى صار ذا كذا و لكن مالهما واحد لأن المحكميه باعتبار الحكمة، س  
قده

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقه فإن علومهم مأخوذه من صحائف الملكوت السماويه حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات و أما الرسول الخاتم ع فعلمه فى بعض الأوقات كان مأخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطه جبرئيل ع- و لا غيره من ملك مقرب و الله أعلم

### الفصل (١٣) فى مراتب علمه بالأشياء

#### إشاره

و هى العنايه و القضاء(١) و يقال له أم الكتاب و القدر و يقال له كتاب المحو

١- لما كان القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بعد مرتبه الذات كان على ضريين- قضاء إجمالى و هو الصور القائمه بالقلم أعنى العقل الأول بل مجموع العقول الطويله لأن الترتيب يؤدى إلى الوحده و قضاء تفصيلى أولى و هو الصور القائمه بالعقول التفصيليه أعنى الطبقة المتكافئه و تفصيلى ثانوى و هو الصور الفائضه على النفوس الكليه من جهتها العقليه المسماه باللوح المحفوظ و بأم الكتاب كما يأتى و القضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قدس سره و القدر أيضا على ضريين علمى و هو الصور القائمه بالنفوس المنطبعة الفلكيه و الأشباح المثاليه و عينى و هو بالحقيقه صور مرتبه سجل الوجود التى أسقطها قدس سره فى هذا الكتاب و لكل من القضاء و القدر كما أشار إليه محل و المحل صدورى و قابلى و القابلى تعملى و واقعى فالمحل الصدورى للقضاء الإجمالى هو العنايه و محله القابلى التعملى هو ماهيه القلم لأن الصور على التحقيق الذى حققه قده هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم فى القلم بنحو أبسط و أتم و ليست زائده إلا باعتبار المفاهيم و الماهيات اللازمه لتلك الوجودات- كما فى الأعيان الثابته اللازمه لأسماء الله تعالى فالقابل التعملى للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا و محله القابلى الواقعى هو الألواح التى دونه و على طريقه المشائين القائلين بالصور المرتسمه فالقابلى الواقعى نفس ما ارتسمت هى فيه و المحل الصدورى للتفصيلى الأولى هو القلم و القابلى التعملى له هو الماهيه و الواقعى هو اللوح المحفوظ و على طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه و قس عليه الثانوى و القدر إلا أن المحل القابلى للصور القدريه ليس تعمليا- لزيادتها على محلها فقولته قده و محلها إلى آخره أى المحل القابلى بقسميه للقضاء القلم و اللوح المحفوظ و القابلى الواقعى للقدر هو لوح المحو و الإثبات،

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ و محلها اللوح و القلم أحدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم على سبيل الفعل و الحفظ-

### و أما العناية

فقد أنكرها أتباع الإشراقين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائده على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه و الحق أنها علمه بالأشياء (١) في مرتبه ذاته (٢) علما مقدسا عن شوب- الإمكان و التركيب فهي عبارته عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها في الخارج مطابقا له أتم تأديه لا على وجه القصد و الرويه. و هي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته (٣) خلاق للعلوم التفصيليه العقليه و النفسيه على أنها عنه لا على أنها فيه

### و أما القضاء

(٤) فهي عندهم عبارته عن وجود الصور العقليه لجميع

١- العلم العنائي هو علم الفاعل بغايه فعله فالمعتمد في إثباته فيه تعالى على وجوب- تقرر الغايه لكل فعل عند فاعله و كون غايته تعالى في أفعاله هي ذاته فغايه كل موجود أو نظام وجود و هي كماله الأخير و المصلحه المطلوبه منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره قده أنه العلم التفصيلي الذاتي بالكمالات الوجوديه و النظام الأتم الجارى فيها، ط مد ظله  
٢- يعنى عندنا ليست زائده بل هي العلم الذاتي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به فإن العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن و العلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون عله له و هذه صادقه على ذلك العلم الذاتي فأشار إلى سبقه بقوله « في مرتبه ذاته » و إلى تفصيله بقوله « بحيث ينكشف » إلى آخره و إلى أحسنيته بقوله « على أتم نظام » و إلى فعليته بقوله « مؤديا الى وجودها » إلى آخره- س قده.

٣- أى مقرر في ذاته غير خارج منه و إلا لكان واجبا آخر- ط مد ظله.

٤- القضاء نحو جعل للنسبه الضروريه بين الشئ و محموله فقول القاضى ( مثلا ) في قضائه بين المتنازعين: « المال لزيد او الحق مع عمرو » يثبت المالكيه لزيد أو الحق لعمر و إثباتا ضروريا يرتفع به المترزل الذي أوجده النزاع قبل الحكم، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقي كان مصداق قضائه ( تعالى ) في كل موجود معلول هو إيجاب خصوصيه وجوده القائم بعلة التامه أو العله التامه من حيث مبدئيه لإيجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو علة التامه من حيث إيجابها له و القضاء العالم لجميع العالم هو علمه العنائي الفعلي الموجب له. و من هنا يظهر أن القضاء ينقسم إلى ذاتي خارج من العالم، و فعلى غير خارج منه، و أغلب ما ورد من لفظ « القضاء » في الكتاب و السنه هو القسم الثاني- ط مد ظله.

الموجودات، فائضه عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعه بلا زمان، لكونها(١) عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المبائنه ذواتها لذاته. و عندنا علميه لازمه لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثيه عدميه و لا إمكانات واقعيه فالقضاء الربانيه (و هي صورته علم الله) قديمه بالذات ببقاء الله كما مر بيانه.

## و أما القدر

(٢) فهو عبارته عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى

١- تعليل لقولهم « فائضه عنه تعالى » و إنما كانت من أفعال الله (تعالى) مع كونها علمه و علمه صفته لأنها علمه الفعلى أى: فى مرتبه الفعل (بمعنى المفعول) و لأن محلّه الفعل و يطلق « القضاء » على نفس العقول لكونها محلّه و على ما هو التحقيق من كون الصور القضائيه هى النحو الأعلى من المقضيات ظاهر س قده.

٢- القدر كميّه الشىء و هندسته وحده و تقديره تعيين حدوده و خصوصيات وجوده و أكثر ما يقصد و يعمل إنما هو فى الصناعات كما أن الخياط يقدر الثوب قبل أن ييزه و يخيظه، و النجار يقدر الخشب ليصنع منه (مثلاً) كرسياً بصفه كذا و كذا، و القالب يقدر الماده المقلوبه على ما يعطيها من الكم و الشكل و الهيئه و غيرها. و إذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقى كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصه للمعلول من خصوصيات الوجود و خواصه و آثاره، فإن لكل من العلل الأربع و الشرائط و المواقع و سائر الأسباب المعده أثراً فى المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافه حول المعلول آثاراً فى خواصه و آثاره فجملتها كالقالب الذى يعين للمقلوب ما له من خصوصيات الوجود و الآثار. و من هنا ظهر أولاً أن القدر بما يتخلف عن مقتضاه و ذلك إذا كان ملحوظاً بالنسبه إلى بعض أجزاء العله التامه دون مجموعها. و ثانياً أن موطن القدر هو عالم الماده الذى تتكثر فيه العلل و تتعاون و تتزاحم، و أما عالم التجرد فكل عله واحده تامه لانتفاء العله الماديه و الصوريه و الشرائط و المعدات و الموانع فلا يبقى إلا العله الفاعليه و الغائيه و هما فى الفاعل المجرد التام الفعليه متحدان و ثالثاً أن القضاء أعم مورداً من القدر لاختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء. نعم لو عمم القدر بحيث يعم كل حد حتى الحدود الماهويه كان مثل القضاء فى شموله المادى و المجرد و فى عدم التخلف ط مد ظله.

الساوى على الوجه الجزئى (١) مطابقه لما فى موادها الخارجيه الشخصيه مستنده إلى أسبابها و عللها واجبه بها لازمه لأوقاتها المعينه و أمكتتها المخصوصه و يشملها القضاء شمول العنايه للقضاء.

## و أما اللوح و القلم

فبيان القول فيهما أن البارى جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسى فى غايه النور و الضياء و السناء بعد الأول تعالى و نشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسيه مرتبه فى الشرف و الكمال و شده النوريه على حسب ترتبها فى القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطه جهات فقرها و نقصها فى الوجود- و ضعف نوريتها موجودات نفسانيه و أخرى طبيعيه و هى النفوس السماويه و الأجرام الفلكيه و ما معها من العناصر و المركبات و هذه كلها متجدده الوجود زمانيه كالمكتوب من الكلمات المعقوله و أما تلك الجواهر و الأنوار القاهره فهى مقدسه عن الزمان- منزهه عن التجدد و الحدثنان بل كلها مع تفاوت مراتبها فى الشرف و النوريه كانت لشده اتصال بعضها ببعض كأنها موجوده واحده و الحق أنها واحده كثيره (٢) كما قررناه فى موضعه بالبرهان و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم فى قوله تعالى- (٣) ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ وَ أتى بصيغه جمع العقلاء مع وحدته إشاره إلى

١- أما عند «المشائين» فعلى سبيل الانطباع. و أما عند «الإشراقين» فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثلا معلقه قائمه بذواتها س قد.

٢- أما كثرتها فهى لأن مراتب الوجود متفاوتة شده و ضعفا و أما وحدتها فلأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى الوجود و لا سيما فى الوجودات الطويله المفارقة فإن المكثرات التى فى عالم الطبيعه من ماده و لواحقها و الزمان و المكان و الوضع و غيرها منتفيه هناك و التحقيق أن لا ماهيه لها كما قال به الشيخ الإلهى، س قد

٣- النون المقسم بها هى النفس الكليه الحامله باعتبار ذاتها و متعلقها الإمكان الذاتى و الاستعدادى فإن النونين فى النون كما فى الحديث إشاره إلى الإمكانين و الواو فيها إلى الوجوب الذى هو قلبها كما أن الواوين فى الواو إشاره إلى الوجوب السابق و الوجوب اللاحق و الألف فيها إلى الوجوب الذاتى الذى هو قلبها فكما أن العقل هو القلم فالنفس هى المحبر الذى مداده سواد الإمكان، س قد

وحدته الجمعى وقوله تعالى اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و كالروح فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وقوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ وَ كالأمر فى قوله تعالى وَ مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً وَ كالكلمه (١) كما مر وقد يعبر عنها بألفاظ متعدده كالكلمات

فى قوله ع: أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و ذراً

و كالمفاتح فى قوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ كالخزائن فى قوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ فهى تسمى بأسامى مختلفه باعتبارات متعدده فباعتبار كونها مصوره لصور المعلومات- ناقشه فى قوابل النفوس و الأجرام على وجه التجدد و التقضى تسمى بالقلم- كما أنها باعتبار تأثيرها فى ما تحتها تأثير الكلام الأمرى فى الإعلامى فى المخاطب تسمى بالأمر و هى أنوار قاهره مؤثره فيما تحتها بتأثير الله تعالى- كما أن ذواتها موجوده بوجوده لفنائها فى التوحيد و كذلك حكم تأثيراتها- فقاهريتها التى تأثيرها ظل لقاهريته تعالى كما أن نوريتها التى لا تزيد على ذواتها- لمعه من لمعات وجهه و جماله و تقع منها ظلال ممدوده امتداد الزمان و المكان فى الخارج مع كونها كما علمت معراه عن الزمان و المكان و قد أشار إليه بقوله تعالى أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَيَّدَ الظَّلَّ وَ كما تفيض منها صور الأشياء و حقائقها بإفاضه الحق سبحانه فكذلك تفيض منها صفاتها و كمالاتها الثانويه التى بها يجبر نقصاناتها- فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها على كمالاتها و التوجه إليها عند فقدانها و حفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت و هى صوره صفة جباريه الله و هى قضاء الله و أمره و

١- كما مر الاستشهاد بقوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ كذا بقوله قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي الظاهر فى الروح الصعودى إشاره منه إلى اتحاد العقول الصعوديه الكامله مع العقول النزوليه فى المال كما قال ص: أول ما خلق الله نوري أو روحى و مقولهم ع: نحن السابقون اللاحقون و مذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل الفعال، س قده

كلام الله و كلماته التامات و مفاتيح رحمته و خزائن علمه و جوده و أعينه الناظره فى قوله تعالى وَ اصْبِرْ لِفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهى و حيثاته.

### و أما اللوح المحفوظ

فهو عباره عن النفس الكليه الفلكيه سيما الفلك الأقصى - إذ كلما جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكيه فإنها عالمه بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الأجسام و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ و الغايات فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسيه كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومه مضبوطه لعلها و أسبابها على وجه كلى فتلك الصور محلها النفس الكليه التى قلب العالم و الإنسان الكبير عند الصوفيه و كونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضه عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانيه لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلق بالأجرام الطبيعيه من النفوس و الطبائع و القوى فهى متجدده الوجود حادثه غير باقيه ما دامت موجوده بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش فى النفوس المنطبعه الفلكيه صور جزئيه متشخصه بأشكال و هيئات مقدره مقارنة لأوقات معينه على مثال ما يظهر فى ماده الخارجيه و هذه الصور لجزئيتها و شخصيتها متبدله متجدده بعضها خلاف بعض فى التعينات و التشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فإنها مضبوطه مستمره على نسق واحد كالكبريات الكليه فهذه النفوس هى ألواح قدرية فيها المحو و الإثبات و عالمها عالم الخيال الكلى و عالم المثال و كل منهما كتاب مبین كما قال تعالى وَ لَا حَبَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ إِلَّا أَنْ الْأَوَّلِ لَوْحٍ مَحْفُوظٍ مَا فِيهِ مِنَ التَّغْيِيرِ يَسْمَى بِأَمِ الْكِتَابِ وَ الثَّانِي كِتَابِ الْمَحْوِ وَ الْإِثْبَاتِ عَلَى مَا قَالَ تَعَالَى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أَمَا وَجُودُ هَذِهِ الْأَكْوَانِ الْمَادِيَةِ فِي مَوَادِّهَا الْهَيُولَانِيَةِ الظلمانية المشار إليه بقوله - وَ مَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أَى بِوَسْطِهِ صُورِهَا الْقَدْرِيَةِ الْمَعْلُومَةِ لِأَجْلِ ارْتِسَامِهَا فِي الْقَوَى الْإِدْرَاكِيَةِ فَهَلْ هِيَ أَيْضًا مِنْ مَرَاتِبِ الْعِلْمِ كَمَا يَظُنُّ أَمْ لَا فَالْحَقُّ أَنَّ ذَلِكَ

ظن فاسد و وهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه و مرت الإشارة إليه فى مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئيه فى موادها الخارجيه أخيره مراتب علمه تعالى و سمي ماده الكليه المشتمله عليها دفتر الوجود و كأنه سهى و نسى ما قرأه فى الكتب الحكميه أن كل علم و إدراك فهو بضرب من التجريد عن ماده و هذه الصور مغموره فى ماده مشوبه بالأعدام و الظلمات و هى متبدله الذات فى كل آن نعم لو قيل إنها معلومه بالعرض - بواسطة الصور الإدراكيه المطابقه لها لكان موجهها فلا بد فى إدراكها من وجود صور أخرى متعلقه بها ضربا من التعلق الاتحادي.

### تكميل

فهذه العوالم العاليه كتب إلهيه و صحف ربانيه كتبها أولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ أرقاما عقليه لا يمسها و لا يدرك أسرارها إلا- أهل الطهاره و التقديس عن الحجب الظلمانيه و الكنائف الجسمانيه كما قال تعالى فى وصف القرآن- إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِى كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا- يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فى صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَيِّفَرِهِ كِرَامٍ بَرَرَةٍ و هذه الكتب المذكوره إنما هى أصول الكتب الإلهيه و أما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانيه الوهميه و الخياليه و غيرها من المدارك و المشاعر و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكوره لأنه نسخه العالم الكبير فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى و من حيث قلبه و هو نفسه الناطقه (١) كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه الحيوانيه أعنى القوه الخياليه- كتاب المحو و الإثبات و قد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع فى قول

١- النفس الناطقه عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الإنسان سبعا هى الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخرى و قد ذكرنا تفاسيرها فى ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها و مراده بالعقل هاهنا العقل البسيط الإجمالى و بالقلب و النفس الناطقه العقل التفصيلي كما سيدكره فى البحث- المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الإنسان، س قد



و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضم

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشأتها إلى أن تصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا إلهيا- كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّنَ الْآيَه و إذا ضلت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات و احترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهميه كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب و المغالطه و الهذيان و كل كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانيه أن تقع فى نار السعير- كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و كما أن القوى الشاعره التى لسائر الحيوانات(١) و هى كتابها و صحيفه أعمالها تحترق بنار الطبيعه فى هذا العالم فإن الطبيعه المستولىه على الأجسام الطبيعه سيما على النبات و الحيوان الفاعله فيها للإحاله و الإذابه و الهضم عند أهل البصيره نار محرقه تذيب الأجسام و تحيلها بالتلطف و التصعيد إلى القوى و الأرواح كفعل هذه النار المحسوسه فى المركبات بالإحاله و الإذابه و التبديل فكذلك نار الآخره توقد فى القلوب القاسيه و النفوس العاصيه و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حركاتها المنبعثه من الغضب و الحسد و الحقد و العداوه و البغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخرى و يقال له كشف الصور نيرانات و شعلات كامنه الآن تعلقت بنفوس الأشقياء و الفجار محرقه لها معذبه إيها ما حيه لما يرتسم فى كتابها من الاعتقادات الباطله و الآراء المذمومه فعلى هذا المثال و ما يشبهه يجب أن يحمل كون كتاب

١- التشبيه أنما هو فى أن الكتاب فى الموضوعين كتاب النفس و النار إنما هى نار الطبيعه التى ذات ثلاث شعب المشتمله على ما فى هذه النار المحسوسه من القطاعيه و اللذاعيه و الأذيه بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانيه و ليس فيها ما فى هذه من النوريه و الخيرات و ليس التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم أنه لا إيلام فى الحيوانات بخلاف الإنسان لمنافره هذه الأحوال للفظره الإنسانية و أنت تعلم أن هذا حقيقه الكتاب و لكن لكل حقيقه رقيقه فيبرز فى الكون الصورى الأخرى و للفاجر صحيفه مكتوبه ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الأنور و قد حقق المصنف قدس سره ذلك فى موضعه، س قد

النفوس فى النار لا ما يفهمه الظاهريه العاكفه على باب الحس فى جميع الأمثال قال الله تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ فإياك يا أخوا الحقيقه و سألك طريق الحق أن تفهم من قلم الله و لوحه ما يفهمه المشبهه من كون القلم آله جماديه متخذنا من القصب أو الحديد و اللوح ذا صفحه ملساء متخذنا من خشب أو زمرد قياسا على قلم آدمى و لوحه بل كما لا يقاس و لا يشبه ذات الله و صفاته ذات الخلق و صفاتهم كذلك لا يشبه قلمه و لوحه و كتابه قلمهم و لوحهم و كتابتهم على أنك لو نظرت فى مدلولات هذه الألفاظ و جردتها عن الزوائد غير الداخلة فى أصل مفهومها و روح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قسبا أو خشبا أو مدادا خارجه عن أصل ماهيتها و روح حقيقتها فإن معنى الكتابه تصوير الحقائق على أيه صورته كانت و معنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا أو جسما غير محسوس كما إذا رأيت فى المنام أنك تكتب على لوح أو كان غير جسم كروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور على ما يناسب الإلهيه أولى- من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم و اتبع الهدى و لا تتبع الهوى.

### تمثيل

أن الفطره الإنسانيه الكامله لكونها مخلوقه على صورته الرحمن- مشتمله على مراتب العلم على مثال مراتبه التى للواجب و ذلك لأن للأفعال الصادره عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها أربع مراتب لكونها أولا- فى مكمن عقله البسيط الذى هو غيب غيوبه فى غايه الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم تنزل إلى حيز قلبه و مرتبه نفسه عند استحضارها بالفكر و إخطارها بالبال كليه و فى هذه المرتبه تحصل للإنسان التصورات الكليه و كبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئى المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل إلى مخزن خياله متشخصه جزئيه و هو موطن التصورات الجزئيه و صغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأى جزئى ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك أعضاؤه عند إرادته إظهاره فيظهر فى الخارج كذلك فيما يحدث فى هذا العالم الطبيعى من الصور و الأعراض فالمرتبه الأولى بمتابه العلم الإجمالى و الثانيه بمتابه صورته

القضاء و محلها لوح النفس الناطقه و كاتبها العقل البسيط و الثالثه بمثابة الصور فى السماء و محلها القوه الخياليه و الرابعه بمثابة الصور الحادثه فى المواد العنصريه- و لا- شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإرادته كليه و علم كلى و نزول الثانى بإرادته جزئيه و علم جزئى ينضم إلى الإراده الكليه فينبعث بحسب الملائمه و المنافره رأى جزئى يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الأدوات فيحدث الفعل- و حركة الأعضاء بواسطه أعصابها بمنزله حركه السماء و سلطان العقل الإنسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش و ظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى- كظهور النفس الكليه فى فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزله القلب الصنوبرى من الإنسان(١) كما أن العرش بمنزله الدماغ و الله بكل شىء محيط و هذه المراتب الأربع ثلاث منها علميه و هى الثلاث الأول لأن وجودها وجود صورى و أما المرتبه الأخيره فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومه بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعيه ما هو معلوم بالذات و قد مرت الإشاره إليه فاحتفظ به.

**ختم فيه زياده كشف و توضيح -**

**اشاره**

اعلم

أنه ورد فى الحديث: أن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمه- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه(٢) كلما انتهى إليه بصره

و إنما وقع الإحراق

١- إذ كما أنه ينبث الضوء و الحراره التى هى منشأ النضج و الحياه منه فى العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخارى الذى به حراره البدن و به حياته و بالقوه الحيوانيه القائم به- استعداد قبول قوى الحس و الحركه فهو كالسراج و الدم النقى المعتدل زيتة و الحس و الحركه ضوءه، س قد

٢- سبحات وجه الله أنوار وجهه كذا فى القاموس و فى شرح حكمه الإشراق- المراد بها أنوار الذات الأزليه التى إذا رآها الملائكه المقربون سبحوا لما يروعه من جلال الله و عظمته و كبريائه و النكته فى هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع و هى اللطائف السبع التى كتبناها فى الحاشيه السابقه و الأفلاك تسعه و عالم العناصر واحده و لما كانت الوجودات من سنخ واحد و التفاوت فيها من حيث ظهور كثره الآثار و قلتها فكما كان لهذه الآيه أعنى النفس الأرضيه سبعة أبطن كذلك للنفوس السماويه فيحصل من ضرب السبع فى العشره سبعون و كل منها مجلى للألف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات و الحجب- وجوداتها حجب نوريه و مفاهيمها حجب ظلمانيه و الأولى و الأظهر أن يعكس الأمر بأن يقال فى كل من السبع العشره إذ خمر الإنسان من القبضات العشر قبضه من العناصر و تسع قبضات من الأفلاك التسعه مثل أن التكبر من فلك الشمس و الغضب من المريخ و المحبه من الزهره و هكذا- و فى كل من السبع هذه العشره بحسبه و كذا الأسماء الألفيه الحسنى

و على ما ذكره قده كما فى شرح حكمه الإشراق من أن المراد بها العقول المجرده و الأجسام كان العدد بياناً لوفور الكثره لأن العقول أكثر من هذا فإن كثره العقول العرضيه بحسب كثره الأنواع الأرضيه- البريه و البحريه و السماويه الفلكيه و الكوكبيه الثابته و السياره و الثوابت أكثر من قطرات البحار و عدد الرمال أو نقول على قاعده الكثره فى الوحده بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشره الجسمانيه و المراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للأسماء الألفيه و العلم عند الله تعالى، س  
قده

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هي المعلولات المرتبه المتوسطه بين الواجب و بين هذا العالم و لا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفه الوجود في مرتبه المعلول القريب لبطلت ذاته و اضمحلت هويته فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهه هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأه إلى نشأه أخرى و هكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها و صارت في مرتبه الحجاب الأول أو قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع و لهذا قال جبرئيل حين سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنمله لا-حترقت. و اعلم أن المراد من الحجب النوريه هي العقول المجرده المترته في الوجود المتفاوته في النوريه و هي مع ذلك أنوار خالصه لا- يشوبها ظلمه العدم لأنها ليست زمانيه بخلاف غيرها كالنفوس و الطبائع و هي المراده من الحجب الظلمانيه لأنها زمانيه و كلما هو زمانى فللعدم دخول في نحو وجوده و ليست نوريته خالصه عن الظلمه- لكن كلها من مراتب علم الله التفصيليه و إنما أوجدها الله مع أن ذاته في غايه التمام- و النوريه غنيا عن العالمين تكميلا لوجود لوازم الأسماء و الصفات أعنى أعيان

الممكنات و ماهياتها فإن لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه أحدهما النحو الإجمالي الواجبي و هذا بالحقيقه ليس وجودا لشيء منها و لا لجمعها بل لجمعيتها و مسماها و إنما هو مظهر لها و ثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها- فأراد الله تعالى بعنايته الشامله و رحمته الواسعه أن يفيض عليها وجوداتها المختصه- و أن يكمل وجودها العلمى بوجودها العينى و الغايه و الغرض فى هذه الإراده ليس أمرا غير نفسه إذ هى كلها راجعه إلى صفاته(١) و صفاته عين ذاته و لذلك

قال لبعض أنبيائه ع: و قد سأله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فهذه المعرفه التفصيليه للعارف بالله و أسمائه و صفاته لم تحصل على الكمال إلا بهذا الوجود التفصيلى فكملت مراتب العلم بالله لا- أن الله يكمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه و تعالى بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجيه فظهرت الأرواح المهيمه(٢) فى الغيب المستور الذى لا- يمكن كشفه لأحد و إنما يقال لهم المهيمون لأن كل واحد منهم لا يعرف أن ثمة موجودا غير الحق لفنائهم بالحق فى الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوى الموجوده بالحق لاستيلاء سلطان الأحديه على وجودهم فمن لا- وجود له منفصلا عن الحق فلا- معرفه له إلا للحق بالحق- فلا يعرفون سواه إذ المعرفه فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالى دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر ليس الأول و بالجمله أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسه جوهر بسيط كلى و مع بساطته هو جميع العقول كما أن فللك الأفلاك عند بعض عباره عن مجموع الأفلاك(٣) و هو الحق عندنا(٤) أثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيره لا يتكثر فى ذاته

١- أى الأعيان الثابته راجعه إليها لفناء المظهر فى الظاهر و بعباره أخرى الغايه و الغرض فى هذه الإراده معروفه الذات و المعروفه عين ذاته إذ عند معروفه الذات و لا سيما بالحضور يتلاشى كل الأغيار، س قد

٢- هام على وجهه ذهب من العشق لا يدري أين يتوجه و هيمه الحب جعله ذا هيام بضم الهاء و الهيام الجنون من العشق

٣- أى بما هى متعلقه لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسى- و إلا فالمجموع لا وجود له على حده، س قد

٤- أى كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثره فى الواحد و الواحد فى الكثره حق عندنا و يؤيده قوله متصلا به فله وجوه كثيره إلى آخره و يحتمل إرجاع الضمير إلى كون فللك الأفلاك كذا بشرط أن يكون كونه مجموع الأفلاك عباره عن كون الفلك الأطلس جامعا لصفات الأفلاك الثمانيه و أما اتخاذه الاحتمال الذى أبداه المحقق قد مذهباً فلا يرتضى به و ينافيه ظواهر ما سيذكره بعد صفحه مع اثلام كثير من القواعد به، س قد

بتعددتها و له افتقار ذاتى وجودى لموجده كما مر بيانه فى أوائل الكتاب و سماه الله تعالى حقا و قلما و أمرا و روحا و فى الحديث عقلا و قد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى - وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْخَازِنُ الْحَفِيظُ عَلَامُ الْغُيُوبِ بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه

و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذى استوى عليه ذاته و بعده اللوح المحفوظ و هو كما مر النفس الكليه لجميع النفوس الجزئيه و القوى الإدراكيه أوجدها الله تعالى فى المرتبه الثانيه و فى العالم و هى من الملائكه الكرام و رسل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبيه و لم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الأمر و هى المشار إليها بقوله تعالى وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ و هى موضع تنزيل الكتب و هى أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيليه و حروفا زمانيه فأمر الله القلم أن يجرى على هذا اللوح - جريا إلى يوم القيامة بما قدره و قضاه فهذا اللوح محل لإلقاء القلم و هو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصيل لأنها زمانيه.

و ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفه الحقائق فى كسوه الأمثله أن لهذا القلم ثلاثمائه و ستين سنا من حيث ما هو قلم و له ثلاثمائه و ستون وجها من حيث ما هو روح و ثلاثمائه و ستون لسانا من حيث ما هو عقل و له ثلاثمائه و ستون نهرا من حيث ما هو علم و هو ماء الحياه و عين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائه و ستين بحرا من

بحار العلوم (١) و هي إجمال كلمات الله التي لا- تنفذ كما جاء المثل منها في القرآن وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمِدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ وَ هذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه و هكذا كل فاعل و منفعل من القوى الإدراكية لوح و قلم باعتبارين فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما و هو القلم بمنزلة آدم و الآخر و هو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين و البنات منهما و كان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها و هو فيض ذاتي له و إرادى الله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادى لنا و ذاتى لإرادتنا و لهذه النفس نسبتان نسبه نورانيه و هي مما يلي العقل الكريم و نسبه ظلمانيه و هي مما يلي الهولى - فبتلك الرابطه تأخذ من العقل صورا عقليه ثابتة و بهذه الرابطه ترسم فى الهولى

١- هذه الأبحار هي الثلاثمائة و ستون اسما من أسماء الله المشار إليها في حديث مشهور معتمد الرواه مروى عن أبي عبد الله جعفر الصادق قال: إن الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحرف غير مصوت و باللفظ غير منطوق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفى عنه الأقطار مبعده عنه الحدود محبوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمه تامه على أربعة أجزاء معا ليس شىء منها قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة لفاقه الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك إثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارىء المصور الحى القيوم لا- تأخذه سنة و لا- نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر- العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشىء البديع الرفيع- الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائه و ستون اسما الحديث و كونها أبحارا باعتبار وجودها- هذا باعتبار الفاعل و تأثيراته ففى القابل أيضا حصل ثلاث مائه و ستون تأثرا و انفعالا إلى أن حصل فى جسم الفلك ثلاث مائه و ستون درجه، س قد



صوراً طبيعياً كائنه متجدده و هي في نفسها خضراء لامتراجها من النور و الظلمه و هي كتاب الزمرده ثم أنشأ الله بعدها الفلك الكلي و العرش الجسماني و استوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه و هو دون الاستواءين السابقين اللاتيين بذاته و صفاته و هو بحركته الدوريه الدائمه صورته شوق النفس الكليه إلى الله تعالى و وجدتها كل آن منه تعالى شيئاً غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الزمان منها و المكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدبر و هو أفضل الأشكال و حركته أسرع الحركات- و بهذه الحركه يتحرك الأفلاك(١) كلها اقتداء بها و لكل منها حركه خاصه من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقرباً إليه طاعه لله تعالى هو الذي أدار رحاها و بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا و إليه منتهاها و هذا الفلك الكلي للطافته كأنه حد مشترك بين عالم الصور الإدراكيه و هو عالم النفوس و عالم الآخره و بين عالم الأجسام الماديه و هو عالم الطبيعه و الدنيا فهو أرض الآخره و سماه الدنيا و قيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر و أرض الجنه من حيث محده هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي(٢) كما

ورد عن النبي ص: أرض الجنه الكرسي و سقفها عرش الرحمن

و لعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعه هو هذا

- 
- ١- تحركا بالعرض و ذلك القوه نفس الفلك الكلي و أما حديث التشبيه بحركه السفينه- و حركه ركبها إلى خلاف جهه حركتها فغير مستقيم لأن ذلك في الحركه المستقيمه و لا يتم في المستديره إذ تتصور بل تتحقق حركه الكره المجوفه بالحركه المستديره مع سكون ما في جوفها، س قد
  - ٢- ليس مراد القائل أن حقيقه جهنم ما حواه هذا بل مراده أن حكم الحواس حتى البصر إنما هو إلى هناك فإذا أدرك هذا و ما حواه غير متدليه بالحق و من دون أن تكون مجالي أسمائه و صفاته بل بما هي متشتمه متكثره مضافه الوجود إلى الماهيات و المواد صارت منشأ للورود على جهنم و لذا كان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسه الظاهره و الاثنى الباطنين الحس المشترك و الوهم و إلا- فجهنم مخلوقه بالعرض للأنوار و الكرسي و ما حواه أنوار الحق و في حق من يأخذه بلغه إلى الله منشأ للورود على الجنان و قد مر أن العوالم الوجوديه مراتب علمه و أنوار وجهه، س قد

الفلك الأقصى الجسماني المذكور و من عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال- و هو الفلك الكلى المثالى و العلم عند الله و بالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا و من أبواب السماوات و كل من دخل الجنة أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت السماوات و ينفذ من أقطارها حتى ينتهى إلى صدره المنتهى و يخرج من بابها إلى ذلك العالم. و اعلم أن الكلمات النازله من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحديه غير منقسمه- فتنقسم بعد هذا المنزل قسمه خارجيه إلى الغيب و الشهاده و الصورة و المعنى و الدنيا و الآخرة و لهذا يقال للكرسى موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان و هى المشار إليها بقوله تعالى **أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ** و الأخرى قدم الجبار المشار إليها

بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى يا رب

فإحدى القدمين تعطى ثبوت أهل الجنات فى جناتهم و هى قدم الصدق و الأخرى تعطى ثبوت أهل الجحيم فى جحيمهم و هى قدم الجبروت و إلى هذا المنتهى ينتهى صحائف أعمال بنى آدم و أما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و ينتهى إلى الله كما قال تعالى- **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.**

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر و رتبها ترتيب مدبراتها العلويه فى اللطافه و الكثافه فالعالم كله كجوهره واحده ذات طبقات متدرجه فى اللطافه و النوريه فكل ما هو أعلى فهو أطف و أنور و كل ما هو أدنى فهو أكثف و أكدر- حتى ينتهى فى أحد الجانبين إلى نور الأنوار و فى الجانب الآخر إلى أسفل السافلين- و الكل منازل و مراحل إلى الله و بوجه آخر مراتب علمه و بوجه مظاهر صفاته و آيات جماله و جلاله و بوجه أنوار وجهه و أشعه كماله و ظلال قهره.

### دقيقه إشراقية

و اعلم أن عالم الشهاده كالقشر بالإضافه إلى عالم الملكوت و كالعقاب بالقياس إلى الروح و كالظلمه بالنسبه إلى النور و هكذا كل طبقه من الملكوت الأعلى و الأسفل بالنسبه إلى فوقها على هذا المثال و كما أن الأنوار المحسوسه السماويه التى تقتبس منها الأنوار الأرضيه قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

يكون أولى باسم النور لأنه أشد و أقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوه بيت واقعا على مرآه منصوبه على حائط و منعكسا منها على حائط آخر في مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما في الأرض من النور تابع لما في الحائط و هو لما في المرآه و هو لما في القمر و هو تابع لما في الشمس إذ نور القمر مستفاد منها و هذه الأنوار الأربعة مترتبه في النوريه بعضها أكمل من بعض- و لكل منها مقام معلوم لترتبتها في الوجود فكذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان و الكشف معا أن الأنوار الملكوتيه عقليه كانت أو نفسيه أنما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلك و أن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذى لا نهايه له فى الشده و كل ما هو أشد قربا منه فهو أكمل نورا و أقوى معرفه بنفسه و بربه- و كلما هو أبعد فهو أنقص نورا و أقل علما و أضعف وجودا حتى ينتهى إلى عالم الإضلال- ثم إلى الظلمات و تلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

### تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور و له مراتب و مراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمه أشد من كتم العدم لأن المظلم أنما سمي فى العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصر و إن كان موجودا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا- لغيره و لا- لنفسه فهو أولى بأن يسمى مظلما لأنه الغايه فى الظلمه فإذا تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقه و إلا لكان معدوما صرفا بل الذى يمكن تحقيقه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات إمكاناته و جهاته العدميه و ذلك كالأجسام و أحوالها لأنها زمانيه الوجود و مكانيته- فكلما وجدت فى حد منهما عدت عن سائر الحدود

## الموقف الرابع فى قدرته تعالى و فيه فصول

### الفصل (١) فى تفسير معنى القدره

#### إن للقدره تعريفين مشهورين

إن للقدره تعريفين (١) مشهورين أحدهما صحه الفعل و مقابله أعنى الترك- و ثانيهما كون الفاعل فى ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و التفسير الأول للمتكلمين و الثانى للفلاسفه و من أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين - متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنى الثانى يلزمه إثبات المعنى

١- لا ريب أن الصفات التى تثبتها فيه تعالى كالعلم و القدره و الحياه و غيرها أنما هى الصفات الكماليه التى نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجوديه ثم نجدها عن شوب الأعدام و النقائص فتعود صفه كماليه بحته تقبل الصدق و الانطباق عليه تعالى بما أنه كمال بحث لا يشذ عنه كمال فالشأن كل الشأن فى تجريد معنى القدره على أى من التعريفين عرفت فمن المسلم أن القدره بحدودها الماديه التى توجد عندنا لا توجد عنده تعالى و لا هى بذاك المعنى تصدق عليه فنقول أما تفسيرها بصحه الفعل و الترك و الصحه على ما نفهم من معناها هو الجواز أى كون النسبه بين الفاعل و بين كل من الفعل و الترك نسبه الإمكان فلا يكون الفعل ممتنعاً حتى يتقيد المبدأ الفاعلى بالترك و لا الترك ممتنعاً حتى يتقيد بالفعل فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقاً غير مقيد بشىء من الفعل و الترك هذا و ليس فى حد القدره أن تكون غير الفاعل القادر و لا عينه و إن كانت القدره التى فىنا خارجه عن ذاتنا. ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم و مطلق غير متقيد بقيد و لا محدود بحد على ما تدل عليه البراهين و فاعل لكل بنفس ذاته لا- بأمر يلحقه من خارج و قد أقيم عليه البرهان فإذ كان ذاته هو مبدأ الفعل و هو مطلق غير مقيد فلا يكون مقيداً بالفعل لامتناع الترك و لا بالترك لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذى هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل أو الترك أى بوجود الفعل أو الترك و هذه هى القدره الواجبيه و هى عين الذات و إذ كانت الذات المتعاليه فى مبدئيتها للفعل مطلقه عن أى قيد مفروض فلا يقهره شىء هو فوقه أو فى عرضه بإيجاب الفعل عليه و لا واجب غيره و لا يقهره شىء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه لأنه متأخر عن الذات المتعاليه قائم به مفتقر إليه فى جميع شئون وجوده و لا أنه تعالى يثبت فى ذاته وجود الفعل عند إفاضه الوجوب الغيرى على فعله و قهره على أن يوجد فإنه من أشنع المحال و بهذا يظهر أنه تعالى مختار فى فعله هذا ملخص القول فى التعريف الأول. و أما تفسيرها بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فيرجع إلى تقيد فاعليه الفاعل بالإراداه و هى فىنا صفه نفسانيه تتبع العلم بمصلحه الفعل الملزمه- و إن شئت فقل الداعى الزائد لوجود الداعى و تحقق العلم به دخل فى فاعليه الفاعل بالفعل أى إن المبدأ الفاعلى فىنا متقيد بالعلم بما يكون داعياً إلى الفعل. ثم لو أثبت صفه الإراده فى الذات المتعاليه و لتكن بمعنى العلم بالأصلح و المفروض أن فاعليته تعالى بنفس ذاته كما تقدم و أن علمه عين ذاته صارت الإراده و العلم اللذان هما قيدان لفاعليتنا عين الذات المطلقه هناك و صدق عليه تعريف القادر لكونه فاعلاً عن إراداه و علم بالأصلح أى بالشىء بما يترتب عليه من المصلحه التى هى غايه وجوده و يتحصل به أن قدرته كون ذاته مبدأ لكل خير و

مصلحه غير أن المصلحه المترتبه خارجا على الفعل - لا تكون غايه لذاته المتعالیه و داعيا ذا دخل في فاعليته بل هي المصلحه التي في علمه الذي هو عين ذاته و لا- معنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجى و هو ظاهر على أن مصلحه الفعل و جهه خيريته مترتبه على الفعل المترتب على مبدئيه الفاعليه فلا تكون مؤثره فيها- قاهره عليها و لا قاهر أيضا غيرها فهو تعالى مختار على الإطلاق. هذا ملخص القول في التفسيرين و قد استبان أن القدره على كلا التعريفين إطلاق الفاعل و عدم تقيده بإيجاب يلحق به من ناحيه الفعل أو الترك و أما تفسيرها بكون الفعل في حد الاستواء و عدم لحوق إيجاب من ناحيه الفاعل فهو في معنى نفى الفاعليه و إسناد وجود الفعل إلى الاتفاق، ط مد ظله

الأول قطعاً و ذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل كان لا محاله من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيه و اللامشيه يصح منه الفعل و الترك و إن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشيه و الترك إذا وجب اللامشيه- فدوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيه و وجوبها لا ينافى صحه الترك على تقدير اللامشيه و كذلك قياس مقابله فى الاعتبارين

أقول فى ما ذكره خلط و خبط فإن الصحه و الجواز فى الفعل و مقابله مرجعهما الإمكانى الذاتى (١) و قد استحال عند الحكماء أن يتحقق فى واجب الوجود و لا- منه جهه إمكنانيه لأن هناك وجودا بلا- عدم و وجوبا بلا إمكان و فعلية بلا قوه و إنما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائده على ذاته كالأشاعره أو يجعل الدواعى على صنعه و إيجاده أمرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفه كانت أو داعيا جائز المشيه و اللامشيه صحيح الفاعليه و اللافاعليه و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الكثره و الإمكان فالمشيه المتعلقه بالوجود و الإفاضه عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات و المشيه لا فى الواقع و لا فى الذهن- فالذات هى المشيه و المشيه هى الذات بلا اختلاف حيثيه تقييديه أو تعليليه فصدق القضيه الشرطيه القائله إن شاء فعل لا ينافى وجوب المقدم و ضروره العقد الحملى له ضروره أزيله دائمه و كذا الشرطيه القائله إن لم يشأ لم يفعل لا تنافى استحاله المقدم امتناعا ذاتيا و ضروره نقيضه ضروره أزيله فعلم أن التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الأول و لا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا فى القادر الذى يكون إرادته زائده على ذاته- و أما الواجب جل اسمه فلكونه فى ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسيطة الحقه يفعل ما يفعل لا بمشيه زائده و لا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشيته و علمه و رضاه و حكمته التى هى عين ذاته يفيض الخير و وجود النظام و يصنع الحكمه و هذا أتم أنحاء القدره (٢)

١- قد يطلق الإمكان و يراد به الوقوعى و هو أن لا يلزم من فرض وقوع شىء محال- و يفترق عن الذاتى فى عدم العقل الأول لأنه ممكن ذاتى و هو واضح و ليس بوقوعى إذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا إذا عرفت هذا فإن حمل الصحه على الإمكان الذاتى لزم المحذور كما أشار إليه قده فكيف إذا حمل على الوقوعى- و ربما زاد بعض المتكلمين وقاحه و تجاوز عن الإمكان الوقوعى إلى نفس الوقوع فى قدره الله تعالى- و قال لا بد من وقوع التركيب فى أوقات موهومه لا تتناهى و الكل محال عند التحقيق، س قده

٢- و من هذا يعلم أن قول المتكلمين إن الله تعالى قادر مختار خلافا للحكماء مقلوب عليهم لقولهم بالقصد فإن القدره و الاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبه الجبر الذى فى الطبائع و الفاعلين بالقصد، س قده

و أفضل ضروب الصنع و الإفاضه و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى إحراقها و فعل الماء فى تبريده و فعل الشمس فى إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفعال شعور و لا مشيه و لا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه و كذلك حال سائر المختارين غير الله فى أفعالهم فإن كلا منهم فى إرادته مقهور مجبور- من أجل الدواعى و المرجحات مضطر فى الإيرادات المنبعثه عن الأغراض مستكمل بها.

### ثم إنه زعم الفخر الرازى أنه لا خلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فى معنى القدره المنسوبه إليه

بل النزاع بينهما لفظى إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين- أنما يرجع إلى العبارة و اللفظ دون المعنى و المفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما فى قدم العالم و حدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزليه (١) لكنهم نفوا القول بالعله و المعلول الأزليين لا بهذا الدليل (٢) بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا (٣) و أما الفلاسفه فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشىء أزليا ينافى افتقاره إلى الفاعل المختار و لا ينافى افتقاره إلى العله الموجهه و إذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف فى هذه المسأله انتهى قول الرازى فى شرحه للإشارات.

و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسى العلامه إن هذا صلح من غير تراضى الخصمين و ذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

- 
- ١- أقول من كان عنده مناط الحاجه إلى العله هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك و آراء المتكلمين فى المناط تدور على هذه، س قده
  - ٢- أى لا- بأنه لو كان عله و معلولا- أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا ٣١٠ فى المحاكمات أى لا بأن الأزلى يستحيل أن يكون مفتقرا إلى المؤثر، س قده
  - ٣- إذ العليه بناؤها على الوجوب و عدم التخلف و هما عندهم يصادمان القدره و الاختيار- و لذا بعضهم يجوزون التخلف و بعضهم يجوزون الوقوع مع التسويه أو مع الأولويه إذ الوجوب يؤدى إلى الإيجاب عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع، س قده



وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث و أن محدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما و هو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث و أما القول بنفى العله و المعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزله- قائلون بذلك(١) صريحا و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعره يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعه و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبيه هي علتها و هذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العله و المعلول على القول بالحدوث و أما الفلاسفه فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا- لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا- عن فاعل أزلى تام فى الفاعليه و أن الفاعل الأزلى التام فى الفاعليه يستحيل أن يكون فعله غير أزلى و لما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعليه و ذلك فى علومهم الطبيعیه(٢) و أيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما فى الفاعليه حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا و ذلك فى علومهم الإلهيه و لم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار(٣) بل ذهبوا إلى أن قدرته و اختياره لا يوجبان كثره فى ذاته و أن فاعليته ليست كفاعليه المختارين من

١- فإن أراد نفى العله و المعلول الأزليين بين الواجب و معلوله فيكذبه أن له تعالى أحوالا- عندهم معلله بذاته كالعالميه و القادريه و نحوهما و إن أراد نفى العله و المعلول الأزليين مطلقا فيكذبه أن اختلاف الماهيات الثابته فى الأزل عندهم إنما هو بالأحوال، س قده

٢- لأنه بحث عن العالم المشتمل على الأجسام و الجسمانيات الماديه السیاله بخلاف حكمهم الثانى لأنه بحث عن الواجب الوجود بأن فعله كذا فهو بحث إلهى، س قده

٣- لأنهم علموا أن فعل المختار يمكن أن يكون دائما مثل أنك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك فى عمرك المنقطع و فعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط- أو رفع مانع كما فى النار فى إحراقه الحطب الرطب، س قده

الحيوانات و لا كفاعليه المجبورين من ذوى الطباع الجسمانيه انتهى كلامه أعلى الله مقامه

## الفصل (٢) فى أن القدره فينا عين القوه و الإمكان و فى الواجب تعالى عين الفعلية و الوجوب

### إشاره

اعلم أن النفس فينا و فى سائر الحيوانات مضطره فى أفاعيلها و حرركاتها- لأن أفاعيلها و حرركاتها تسخيريه كفعل الطبيعه و حرركاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد- لا بحسب أغراض و دواع خارجيه فالنفس منا كالطبيعه مسخره فى الأفاعيل و الحرركات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعيها و الطبيعه لا تشعر بالدواعى- و الفعل الاختيارى لا يتحقق و لا يصح بالحقيقه إلا- فى واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين فى صوره المختارين فإن نفوس الأفلاك تفعل حرركاتها من جهه دواع و معشوقات قاهره عليها كما ستعلم و حرركات الأفلاك و الكواكب تسخيريه إلا أنها ليست بطبيعيه فإن الحرركات الطبيعيه تكون على اللزوم من غير إرادته و شعور و رضى و ما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه أيضا فى حاله واحده-(١) و المحرك الفلكى يحرك من وضع إلى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصده لوضع تتركه بعينه و لهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه و كذا نفوس الحيوانات الأرضيه أنما تفعل ما تفعل و تتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدره بل لأجل الأغراض و الدواعى فكل مختار غير الواجب الأول مضطر فى اختياره(٢) مجبور فى أفعاله

١- قد أشار بهذا إلى دفع ما عسى أن يقال إن فى الحرركات الطبيعيه أيضا يلزم الشىء و نقيضه شيئا و الوضع الذى يطلب يهرب منه فإن وصول الحجر عند الهبوط إلى الحدود التى تلى المبدأ مطلوب لطبيعته و هو بعينه مهروب منه و حاصل الدفع أن فى الحركة الوضعيه الطلب- لكل وضع عين الهرب منه فإن الانتقال فيها من نقطه معينه و الهرب منها عين الانتقال إليها بعينها و الطلب لها بخصوصها، س قد

٢- المراد بكونه مضطرا فى اختياره أنه جعل مختارا لا باختيار منه بل خلق كذلك- و المراد بكونه مجبورا فى أفعاله أن لغيره دخلا- فى تمام فاعليته فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد سواء فى ذلك أفعاله الاضطراريه و الاختياريه و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض و الأمر بين أمرين كما سيأتى، ط مد ظله

فالقدره فى نفوسنا عين القوه على الفعل و الاستعداد و التهيؤ له فلا فعل بالاختيار إلا من الحق تعالى.

قال الشيخ الرئيس فى التعليقات(١) عند المعتزله أن الاختيار يكون بداع أو بسبب و الاختيار بالداعى يكون اضطرارا و اختيار البارى تعالى و فعله ليس بداع انتهى.

و قال فى موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبيه- و أن وجوده بالذات و كل صفه من صفاته بالفعل ليس فيها قوه و لا إمكان و لا استعداد- فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعى به أنه بالفعل كذلك لم يزل و لا يزال- و لا نعى به ما يتعارفه الناس منهما فإن المختار فى العرف هو ما يكون بالقوه و إنه محتاج إلى مرجح يخرج اختياره من القوه إلى الفعل إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر و الأول تعالى فى اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته و خيريته لم يكن مختارا بالقوه ثم صار مختارا بالفعل- بل لم يزل كان مختارا بالفعل و معناه أنه لم يجبر على ما فعله و إنما فعله لذاته و خيريه ذاته لا- لداع آخر و لم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فىنا تطاول إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها و كذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل

١- الكلام كان فى القدره و كلام الشيخ فى الاختيار و المال واحد لأن الاختيار هو كون الفعل مسبوقا بالمبادئ الأربعة من العلم و المشيه و الإراده و القدره و كأنه مركب اعتبارى منها فإذا كان الاختيار بالداعى استلزام كون القدره مؤثره بالداعى لأن الداعى شعبه من نفس العلم لأنه فىنا هو التصديق بفائده الفعل و إن كان المشيه و الإراده بالداعى كان تأثير القدره بالداعى لتقدمهما على القدره و اعتبار المشيه فى تعريف القدره و الفرق بين المشيه و الإراده أن المشيه بالنسبه إلى ماهيه المعلول و الإراده بالنسبه إلى وجوده و أيضا المشيه هى العزم الكلى المتعلق بالفعل- و الإراده هى العزم الجزئى، س قده

و لا يزال و لا نعى به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منا فإن القدره فىنا قوه فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شىء ما لم يترجح بمرجح و أن لنا قدره على الضدين - فلو كان يصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور فعلين متضادين معا عن إنسان واحد فى حاله واحده فالقدره فىنا بالقوه و الأول برىء من القوه و إذا وصف بالقدره فإنه يوصف بالفعل دائما و نحن إذا حققنا معنى القدره كان معناها أنا متى شئنا و لم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فإننا أيضا قادرون على المشيه (١) على الوجه الذى ذكرنا فىكون المشيه فىنا أيضا بالقوه و يكون القدره فىنا أيضا تاره تكون فى النفس و تاره فى الأعضاء و القدره فى النفس هى على المشيه و فى الأعضاء على التحريك فلو وصف الأول بالقدره على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوه و لكان بقى هناك شىء ما لم يخرج من القوه إلى الفعل فلم يكن تاما و بالجمله فإن القوه و الإمكان تكونان فى الماديات و الأول فعل على الإطلاق فكيف يكون قوه و العقول الفعاله هى مثل الأول فى الاختيار و القدره لأنها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا و لا يناع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فىنا - إذ ليس فيها قوتان و يكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الأول و مجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال و مجد هذه العقول أن يتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.

فإن قلت إذا حققت القدره على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم و يستحيل زواله و دثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبائع الكونيه و نحو حصولها و حصول كل ما يتعلق وجوده بماده جسمانيه من صور الأفلاك و العناصر و نفوسها و قواها مع صفاء الذهن و إمعان النظر و ترك الجحود و العصبيه

١- أى لنا القوه و التهيو على المشيه فقد أطلق الشيخ القدره هنا مجازا لا حقيقه - لأن القدره كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا كونه بحيث إن شاء شاء و إن لم يشأ لم يشأ فإن المشيه صفه و القدره أنما هى على الفعل و أيضا لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا و هكذا كما سيأتى ذكره، س قده

يعلم علما يقينيا أن القدره الحقه أزليه ثابتة و المقدورات حادثه متجدده الحصول- و لا منافاه بين أن يكون الإيجاد قديما و الوجود الذى أثره حادثا فى إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد و الانقضاء و التبدل و التصرم و هو جميع ما فى عالم الطبيعه كما بيناه و أما الصور المفارقة التى هى صور أسمائه تعالى و عالم قضائه الأزلئ فليست هى من الأفعال الخارجيه بل من الصفات الإلهيه و الحجب النوريه و السرادقات الجلايه و لا يطلق عليها اسم العالم و سوى الله و سيجى ء لهذا المطلب بسط و توضيح.

### تسجيل و تكميل

إن الحق الحرى بالتحقيق و التحصيل لمن رفض العصبية و ترك التقليد و طرد الطاغوت و رجع إلى درك الحكمة و انخرط فى حزب الملكوت- و أولياء الحقيقه أن يعلم أن الفرق بين القادر المختار و بين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجا عليه أكثر المحتجيين عن إدراك الحقائق بأغشيه التقليد للأباء و المشايخ- لأن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبه الوجود كذاته لأنها عين ذاته الأحديه و قد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الإراده قصدا(١) إلى التكوين سيما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه و أشرف الكوائن منه لأن القصد إلى الشئ ء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ ء المقصود(٢) فثبت أن إرادته الله سبحانه ليست عبارته عن القصد(٣) بل الحق فى

١- أى طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو تعالى فاعل بالعنايه، س قده

٢- لأن الطلب بالداعى إذا تأدى إلى المطلوب المنظور انقطع، س قده

٣- لكن الحق أنه لو كان بين كفياتنا النفسانيه كيفيه متميزه متخلله بين العلم الجازم و بين الفعل باسم الإراده فهو القصد و هو ميل نفسانى نحو الفعل نظير ميل الجسم الطبيعى من مكان إلى مكان و ليس من الشوق أو الشوق المؤكد فى شئ ء كما سيجى ء و ليس هو العلم و إن كانت الصفات و الأحوال النفسانيه كالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غيرها علميه شعوريه لأن الإراده لو كانت أمرا متميزا فى نفسها فهى متخلله بين العلم و الفعل فليست هى فينا العلم و من هنا يظهر أنا لو جردناها من شوائب النقص و أجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى لأن مفهومها غير مفهوم العلم- و لا- ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلا فإنه و إن تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجودا واجبيا منفيا عنه جميع خصائص الكيفيه النفسانيه الخاصه لكن معناه الأصلئ و هو حضور شئ ء لشيء ء محفوظ باق بعد التجريد و عند الإجراء على ما كان عليه قبل. و يظهر أيضا أنها لو أخذت صفه له تعالى بعد التجريد كانت صفه فعل نظير الخلق- و الإيجاد و الرحمه منتزعه عن مقام الفعل فتمايه الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت إرادته له فهو مراد له تعالى و إذا نسبت إليه كانت إرادته منه فهو مرید كما أن كل ما يستكمل به الشئ ء فى بقائه رزق فالشئ ء مرزوق و هو تعالى رازق و هكذا و على هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الإراده و المشيه كقوله تعالى وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ الْآيَه و قوله فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا الْآيَه و قوله فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحِ الْآيَه و قوله إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ إِلَى غير ذلك من الآيات. و أما ما ذكره هو و غيره من الحكماء الإلهيين من أمر

الإرادة الذاتيه و أقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذى تثبته البراهين أن ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التى هى مبدئيه المطلقه للخير و علمه بنظام الخير و أما تسميه العلم بالخير و الأصلىح إراداه أو انطباق مفهوم الإراده بعد التجريد على العلم بالأصلح الذى هو عين الذات فلا- نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى و هذا لا يوجب تخصيص الإراده من بينها بالذكر فى ضمن الصفات الذاتيه و بالجمله ما ذكروه حق من حيث المعنى و إنما الكلام فى إطلاق لفظ الإراده و انطباق ما جرد من مفهومها على صفه العلم و البحث كما ترى أشبه باللفظى، ط مد ظله

معنى كونه مريداً أنه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته (١) و أنه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محاله كائناً و مستفيضاً و هو غير مناف (٢) لذات المبدأ الأول جل اسمه لأن ذاته كل الخيرات الوجوديه كما مر مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجوديه فالنظام الأكمل الكونى الإمكانى

---

١- فالإرادة هى العلم العنائى، س قدہ

٢- ليكون مرضياً به مراداً محبوباً بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافياً و المعلول ملائم لعلته، س قدہ

تابع للنظام الأشرف الواجبى الحقى و هو عين العلم و الإراده فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه و أنه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك و رضاه فهذه هى الإراده (١) الخاليه عن النقص و الإمكان و هى تنافى (٢) تفسير القدره بصحة الفعل و الترك (٣) لا كما توهمه بعض من لا إمعان له فى الحكمه و العرفان. ثم إنك إذا حققت حكمت بأن الفرق بين المرید و غير المرید سواء كان فى حقنا أو فى حق البارى هو ما أشرنا إليه فإن إرادتك ما دامت متساويه النسبه- إلى وجود المراد و عدمه لم تكن صالحه لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر- و إذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإراده الجازمه حقا أنما يتحقق عند الله و هناك قد صارت موجه للفعل وجوبا ذاتيا أزليا و أما فى غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان و القصور و الفتور و لا ضروره فيه إلا ضروره بالغير و ما دام الذات أو الوصف لا-الضروره الأزليه فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب و المختار أن المختار ما يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل و الموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل- لأنك قد علمت أن الإراده متى كانت متساويه لم تكن جازمه و هناك يمتنع حدوث

- ١- قد عرفت أن استناد الصنع و الإيجاد إلى العلم بنظام الخير حق لا مناص عنه- لكن انطباق مفهوم الإراده بالتجريد على هذا العلم الذاتى ممنوع، ط مد ظله
- ٢- لأنه إذا كانت مشيته تعالى وجوبيه أزليه لم يتخلف عنها الإيجاد و المشيه معتبره فى القدره و لذلك قد يتكلم فى القدره و قد يتكلم فى الإراده و الحاصل أن بعد معرفه الإراده الوجوبيه و أنها عين العلم الفعلى الوجوبى الذى هو عين ذاته تعالى يعلم أنها لا تمكن الصحه و الإمكان فى تعريف قدره الله تعالى و المتكلمون و إن قالوا بالإمكان بالنظر إلى الذات و الوجوب بالنظر إلى اعتبار الإراده لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الإراده و غيرها واحد و ظهر تعلق البحث عن الإراده بالبحث عن القدره، س قد
- ٣- تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحه الفعل و الترك نعتا للذات دون الفعل فيفيد إطلاق الذات فى فاعليتها و عدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه و يلزمه الاختيار و انتفاء الإيجاب، ط مد ظله



المراد إلا- عند من نفى العليه و المعلوليه بين الأشياء كالأشاعره و متى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجه للفعل و لا يبقى حينئذ بينها و بين سائر الموجبات فرق من هذه الجبهه بل الفرق ما ذكرناه أن المرید هو الذى يكون عالما بصدور الفعل غير المنافی عنه و غير المرید هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعیه و إن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا بل منافرًا مثل الملجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مرادًا له (١).

و مما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مریدا و قادرا إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا و ذلك محال و المؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب (٢) لاستحاله خروجه من طرفى النقيض مع أن الله مرید له و قادر عليه فظهر و تبين أن إمكان اللاكون و صحه الترك ليس شرطا- لكون الفعل مقدورا عليه أو مرادا و ظهر أوضح الظهور أن مدار القادريه على كون المشيه سببا لصدور الفعل أو الترك و أن القادر هو الذى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن وجبت المشيه وجوبا ذاتيا أو غيريا و امتنعت اللامشيه امتناعا

١- قد قدمنا فى مباحث العله و المعلول أن فعل الفاعل المجبور على فعله إرادى- و أن تأثير المجبر فى إجباره إنما هو فى مرحله العلم المتقدم على مرحله الإراده و لو لا الإراده لم ينتسب إليه الفعل أصلا فإن من شدت يده و رجله و ألقى من سطح إلى الأرض فسقط مثلا لا يعد سقوطه عليها فعلا منه و لا اختيارا و لا إجبارا و هو إن هدد بالقتل إن لم ينزل من السطح على الأرض فنزل فإنما ينزل إجبارا لكنه مرید لفعله و إن بدا له أن ينزل من غير أن يهدد فنزل كان نزوله عن إرادته و اختيار معا فالفعل الإجبارى إرادى كالاختيارى و الفرق بينهما ما ذكره المصنف قده من الملائمه و المنافره و ذلك أمر راجع إلى الترجيح العلمى لا إلى الإراده كما هو ظاهر كلامه قده، ط مد ظله

٢- و لا- يستشكل بلزوم الجبر فى الأفعال الاختياريه فإن العلم الأزلئ متعلق بكل شئ على ما هو عليه فهو متعلق بالأفعال الاختياريه بما هى اختياريه فيستحيل أن تنقلب غير اختياريه و بعبارة أخرى المقضى هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلانى اختيارا فلو انقلب الفعل من جهه تعلق هذا القضاء به غير اختيارى ناقض القضاء نفسه، ط مد ظله

ذاتيا أو غيريا و من توهم أنه لا بد في كون الفاعل قادرا أن يقع منه اللامشيه وقتا ما- أو صح وقوعها(١) أخطأ و خلط و لم يعلم بأن الفاعل إنما يكون فاعلا- بالفعل حال صدور الفعل عنه و في تلك الحاله يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحه وصفه بالفاعليه(٢) ليست لأجل صدق هذه الحمله بل لصدق تلك الشرطيه و الواجب سبحانه يصدق عليه أنه لو شاء أن لا- يفعل فإنه لا يفعل- و إن كان ذلك المفروض محالا و تلك الحمله كاذبه كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا أن مشيه الله عين ذاته فإذا كان ليس يضر صدق تلك الشرطيه عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول إنا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيه أن لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيه أن لا يفعل(٣) و الفاعل حال كونه فاعلا و إن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائما و إنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبه لأننا نقول قد سبق أن الجهات التي بها

١- فعلى الأول يثبت حدوث العالم على طريقه القشريين من المتكلمين و على الثانى يثبت القدره و الاختيار على ما هو طريقتهم و أيضا على الأول كانت الصحه المعتره في القدره عندهم محموله على الإمكان الوقوعى المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانيا و على الثانى كانت محموله على الإمكان الذاتى و هو قدس سره يريد أن ينفي الإمكان- عن إيجادته تعالى بقسميه و أنه لا يعتبر في قدرته إلا تلك الشرطيه المذكوره و قد تقرر في موضعه أن الشرطيه تتألف من صادقتين و من كاذبتين و من صادقه و كاذبه و من واجبتين و ممتنعين و واجبه و ممتنع و دخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول و عنوانه، س قد

٢- الصواب بالقادريه كما لا يخفى وجهه، اد

٣- لا يمكن من وجهين أحدهما أن سلب حقيقه الفاعليه عنه بمنزله سلب الشىء عن نفسه إذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما أنه لا يتعلق المشيه بالنفى المحض فإنه عدم و لا شىء أى ليس وجودا و شيئا و لذا عبر القوم بأنه لو لم يشأ لم يفعل، س قد

يصير الفاعل فاعلا بالفاعليه التامه يستحيل أن يحصل و لا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا- يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك و أما سبيل التمييز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخليه العلم و المشيه في الفاعليه و التأثير و عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل و التدقيق و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في إرادته

### الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس

إن من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لزوم جهه إمكانيه هي صحة الطرفين و إمكان الجانبين بأن هذه الصحة ترجع إلى ذات المعلول المقدور عليه لإمكانه الذاتى و هذا من سخييف القول(١) فإن ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب و المختار إذ ما من معلول إلا- و هو ممكن الوجود و العدم نظرا إلى مرتبه ماهيته من حيث هي و إن لم يرد بهذا الإمكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الإمكان الواقعى أو القوه الاستعداديه المستدعيه للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعليه.

و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبى الحسن الأشعرى فمبنى ما ذهبوا إليه و اعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدره الله هو إنكارهم للعله و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب فى شىء من مراتب الفاعليه و الإيجاد بل مجرد الأولويه غير البالغه حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار و أن نفس الإراده من غير داع و مقتضى يكفى لصدور الفعل و لا حاجه فى ذلك إلى مرجع غير

---

١- و أيضا القدره صفه الواجب تعالى و الصحة حينئذ صفه المعلول و كيف يصح تعريف صفته تعالى بصفه معلوله و المعروف و المعروف لا يكونان متباينين، س قده

الإرادة لأن شأن الإرادة التعلق بأى واحد من الطرفين و إن ترجح إرادته (١) على إرادته من دون مرجح زائد عليها و قد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشىء من الأحكام اليقينية و يجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانى ضرورى المقدمات الاقترانى على هيئه الشكل الأول- و قد مر فيما سبق أن إمكان ماهيات الجوازيه هو العله المقتضيه لافتقارها إلى العله لأن انتفاءه هو العله التامه لانتفائه لأن الوجوب و الامتناع موجبان للاستغناء عن العله- فإذا لا ضروره شىء من الطرفين فى الماهيه يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك- كالحادث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العله فى المعلول هو الإيجاب لا غير و أن الشىء من لم يجب لم يوجد فما دام الشىء على حاله إمكنه يستحيل فرض وقوعه أو لا- و وقوعه (٢) و إنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العله المقتضيه و أما الأولويه الغير البالغه حد الوجوب سواء كانت ذاتيه أو حاصله من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجديه فى قطع النسبه الإمكانيه (٣) و لا محصله للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلمته

١- أى هذا يلزم عليهم لأنه لازم قولهم فإنهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجيح بلا مرجح و إلا لانسد باب إثبات الصانع ألزموا بالثانى بأنه إذا كان المختار رجح أحد مقدوريه على آخر بمحض إرادته نقلنا الكلام إلى نفس الإرادتين المتساويتين و بعبارة أخرى إلى نفس الترجيحين فإن استند ترجيح إحداهما إلى مجرد إرادته أخرى أو ترجيح آخر و هكذا لزم التسلسل و إلا فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فنفى المرجح الغائى مستلزم لنفى المرجح الفاعلى ففى هذا شده النكر و التعبير عليهم تقريرا لهم، س قده

٢- و كيف يكون الطرفان طرفا واحدا و الواقع بين اللاءين مثبتا و إن كان مع الأولويه و لم ينسد جميع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فإن حيثه الوجود كاشفه عن الوجوب و حيثه العدم عن الامتناع فإذا لم يكن وجوب لم يكن وجود و إذا لم يكن امتناع لم يكن عدم و قد مرت المسأله فى السفر الأول و كتبت هناك ما يوضحها، س قده

٣- أى الإمكان بمعنى سلب الضروريتين لا- بمعنى تساوى الطرفين إذ المفروض راجحيه أحدهما و مرجوحيه الآخر و حاصل كلامه أنه بعد تحقيق أن مناط الحاجه إلى العله هو الإمكان- يعلم أنه ما دام الإمكان باقيا فالحاجه إلى العله باقيه بعد و لم تنسد بفرض السبب الأولوى مع المعلول و إن ذهب سلسله الأسباب الكذائيه إلى غير النهايه، س قده

المقتضيه التامه فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول على اللا حصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب و العله التامه المقتضيه- و أما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء و الاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين فيؤدي إلى لزوم التسلسل في سبب الأولويه و أولويه الأولويه و هكذا إلى غير النهايه فذلك محال لترتيبها و اجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظه جمعيه إجماليه فهي كالأولويه الأولى في أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب و قد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف و السر فيما ذكرنا من جهه- أن الفرق متحقق بين الوجوبات و بين الأولويات لإمكان الانتهاء في تلك إلى الوجوب الأول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات و الوجودات و عدم إمكان الانتهاء في هذه- إلى الأولويه(١) الأولى الذاتيه التى يتبعها جميع الأولويات لأن ما فرض أولا هاهنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا و مبدأ لغيرها من الأولويات- فبزغ نور الحق(٢) و أزاح ظلمه الباطل و تبين أن النسبه الإمكانيه مطلقا

١- فإنها أيضا ماهيه من الماهيات فكما أن الماهيات الممكنه لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل أولى من اللا وقوع كذلك مفهوم الأولويه على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل أولى فمع جواز لا- وقوعها و لو مرجوحا كيف وقعت و كما أن الممكنات غير المتناهيه فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك الأولويات غير المتناهيه فى حكم الأولويه الأولى فى جواز لا وقوعها فما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشىء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود، س قده

٢- أى ظهر أنه لا- بد من الوجوب الذى هو نور الحق و هو وجهه الذى- أينما تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و لو وجد الشىء بمجرد الإمكان بمعنى تساوى الطرفين أو بمعنى جوازهما على تقدير القول بالأولويه فأين النور و أنى الوجه سوى غسق الإمكان و ظلمه الأولويه غير البالغه نصاب الوجود فيلزم حينئذ صدق أينما تولوا فثم وجه الماهيات الإمكانيه و ذلك خلاف ما تقرر فى الكتاب الحكيم الإلهي، س قده

مناطق الحاجة و الافتقار للشئ ء إلى السبب التام الموجب و لا يغنيه من جوع إمكانه- إلا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولويه غير البالغه نصاب الوجوب

#### الفصل (٤) في بيان مأخذ آخر في إبطال رأى من زعم أن شأن الإراده الواحده أن يتعلق بأى طرف من طرفى الممكن و بأى ممكن من الممكنات

اعلم أن نسبة الإراده إلى المراد(١) كنسبه العلم إلى المعلوم(٢) بل كنسبه الوجود إلى الشئ ء الموجود فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدين و المتنافيين بل بها يجب أحدهما و يمتنع الآخر فكيف يستوى نسبتها إليهما و هل هذا إلا كما يقال- إن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض أو كما يقال إن الصورة الإنسانيه فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيليه و كذا حكم التشخص و أمثاله فكما لا شبهه لأحد فى أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمرو بعينه و لا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لأن تشخص العلم بزيد و هديته و هويته متعلقه به لا محاله فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه و بطلت هديته- كذلك حكم الإراده فإنها تتعين بتعين المراد و تشخص بتشخصه محققا كان أو مقدرًا مجملًا كان أو مفصلا فإرادته كل فعل كالعلم به إنما تعينت و تشخصت بتعلقها بذلك

١- و ذلك لأن الإراده فينا هى الشوق الأكيد الشديد الموافق للمراد و هى الجزء الأخير من العله التامه و لا يتمكن المراد من التخلف عنه و المتكلم أيضا يقول لا- بد أن يؤدى الشوق إلى الجزم بالإتيان بالفعل ثم إلى العزم ثم إلى القصد إذ العزم قد ينفسخ ثم القصد لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الإراده المشخصه بالمراد المشخص و هو من مشخصاتها و الإراده المطلقه لا وجود لها- إذ الشئ ء ما لم يتشخص لم يوجد، س قده

٢- محصله أن الإراده هويه تعلقه لا تعين لها إلا بمتعلقها و لا معنى لتعين شئ ء واحد بمعنيين مختلفين و تشخصه بمشخصين كالفعل و الترك و فى كلامه إشعار بل ظاهر كلامه فى التسجيل و التكميل السابق أن الإراده من سنخ العلم و هو العلم بالخير الملائم من حيث هو خير ملائم و يؤيده قوله فى آخر الفصل بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات، ط مد ظله

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقه كفرض الإنسان غير الإنسان و ذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإراده كالعلم و نظائره التى كلها ترجع إلى الوجود- تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لا ينافى قولنا(١) بصحه كون إرادته تعالى التى هى عين ذاته الحقه الأحديه متعلقه بجميع الممكنات الواقعه فى الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكليه و الجزئيه التى وقعت أو ستقع- و ذلك للفرق بين الإراده التفصيليه العديده التى يقع تعلقها بجزئى من أعداد طبيعه واحده أو بكل واحد من طرفى المقذور كما فى القادرين من الحيوانات و بين الإراده البسيطه الحقه الإلهيه التى يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم و الكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إرادته الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشىء و مقابله على أن ما ادعيناه من كون كل إرادته متحدته الهويه بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومته فى باب الأول تعالى و غيره من أولى الإراده الإمكانيه و كذا كل علم متحد الهويه مع المعلوم بما هو معلوم و كذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هى موجوده بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقيقه لا غير إلا بالعرض و تحت هذا سر عظيم لأهله(٢)

- 
- ١- حاصله أن إرادته تعالى ليس وحدته عدديه محدوده بل لها وحده حقه حقيقه تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحده حقه ظليه كما أنها أيضا مشيته الفعلية المتعلقة بكل وجود و موجود، س قد
  - ٢- إذ يعلم منه سرايه العشق و أن العاشق و المعشوق من مصدر واحد و أن الإراده متحدته مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإراده الساريه إذا أضيفت إلى العالى كانت عشق العالى بالسافل و إذا أضيفت إلى الماهيات كانت عشق السافل بالعالى، س قد

### الفصل (٥) فى حكاية مذهب المتكلمين فى المرجح و الداعى لإرادته خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتكلمين من الذاهيين إلى حدوث العالم - افترقوا إلى ثلاث فرق فرقه اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث و بوجوده على لذلك التخصيص غير الفاعل و هم جمهور قدماء المعتزله من المتكلمين و من يجرى مجراهم و هؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولويه دون الوجوب و يجعلون على التخصيص مصلحه تعود إلى العالم و فرقه بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب - و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت و هو قول أبى القاسم البلخى المعروف بالكعبى و من تبعه منهم و فرقه لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت و لا بشىء آخر غير الفاعل و هو لا يسأل عما يفعل أو اعترفوا بالتخصيص و أنكروا وجوب استناده إلى غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص و تمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساوى النسبه إليه من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما لا - محاله و بغير ذلك من الأمثله المشهوره و هم أصحاب أبى الحسن الأشعري و من يحدو حدوه و غيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه.

و أنت بما قدمنا عليك من الأصول القطعيه الحقه متمكن من إبطال هذه الآراء - الخبيثه المؤديه إلى التعطيل فى حقه بل التجسيم و التركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيراً.

أما القول بالمخصص و الداعى لفعله على سبيل الأولويه دون الوجوب سواء كان أمراً مبيناً لذاته و صفاته كما قالته قدماء المعتزله (١) أو غير مبين له كما

---

١- دون متأخريهم القائلين بأن الشىء ما لم يجب لم يوجد و من يجرى مجرى قدماء المعتزله هم الأشاعره القائلون بالتخصيص و لكن جعلوا المخصص الأولوى غير مبين للفاعل إذ عندهم نفس الإراده الجزافيه تعالى الله عما يقولون هى المرجحه و قد أشار قدس سره إلى ذلك فيما بعد كما أشار إلى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت و للمصلحه العائده إلى العالم، س  
قده



قالت الأشاعره من كون نفس الإراده مخصصه للفعل لا- على سبيل البت و الوجوب فقد علمت فساده من أن طبيعه الإمكان يقتضى الافتقار إلى المرجح الإيجابى (١) و أما القول بالمخصص الإيجابى المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحه تعود إلى العالم أو شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبى فهو أيضا بين الفساد- أما (٢) المصلحه العائده إلى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الإمكانيه المتساويه النسبه إلى طرفى المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصه لأحد الجانبين و داعيه للفاعل عليه و ذلك لأننا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحه للعالم أو إيصال هذه المنفعه للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شىء من الطرفين أولى له من الآخر و لا أرجح عنده- فكيف يريد أحدهما و يترك الآخر مع تساوى نسبتها إليه و إن كان تحصيل هذه المصلحه أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولويه- و يستكمل ذاته بتلك الفائده العائده و الله سبحانه أجل و أعلى من أن يكتسب كمالا من غيره و أن يكون له داع و غرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و أفضل النهايات.

و أما القول بعدم المخصص أو نفى التعليل فى فعله تعالى متمسكا بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففى ذلك مغالطه (٣) يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضلين.

و اعلم أن هناك فرقا بين طلب اللميه لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

- ١- فإذا لم ينته إلى المرجح الوجوبى كان بمنزله أن يقال يقع الشىء بمجرد الإمكان- فإن كان بلا تخصيص أصلا كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى التساوى و إن كان مع التخصيص بالمخصص الأولوى كان بمنزله أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى جواز الطرفين و الوقوع بمجرد الإمكان كالوقوع بالاتفاق و هو باطل محض، س قده
- ٢- كلمه أما التفصيليه تقتضى أن يتعرض لمذهب الكعبى أيضا و ليس منه أثر و لعله سقط من نسخه الأصل، س قده
- ٣- بيانها ما ذكره فى ذيل قوله فاعلم، اد

الفاعل فاعلا و بين طلبها بمعنى سبب فعله(١) و ما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور- و موجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبه فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه جل اسمه إذ الذاتى للشىء لا يكون معللا بشىء و لا شك لأحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشامخين أن فاعليه الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته و كذا الداعى له في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذى هو عين ذاته- فذاته كما أنه فاعل فهو علمه غائبه و غايه لوجود العالم فقد تبين و تحقق أن اللميه ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها و إن لم يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب و علمه غائبه غير ذاته و مع ذلك أى مع كونه جل اسمه تام الفاعليه فى ذاته من غير إرادته أو داع منتظر و مرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم و تسرمد ما سواه من عالم الطبيعه و الأجرام فلكيه كانت أو عنصرية صورته كانت أو ماده نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره فى السفر الأول و سنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق و منهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام(٢) و المتكلمين و لا حصل أيضا للصوفيه الإسلاميه بطريق الكشف و الذوق(٣) بل بمجرد

- ١- هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنى الإيجاد صفه له تعالى، س قد
- ٢- و أما أساطين الحكمه فهم قد وصلوا إليه كما نقل عنهم فى مباحث الجواهر و فى مفاتيح الغيب و فى رساله الحدوث له قد
- ثم إن بناء ما حققه قدس سره على الحركة الجوهرية التى الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الإسلام و كون منهجه قدس سره أنيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطباع و سيلانه و بين عدم انقطاع فيض الله و عدم نفاذ كلماته فإن القول بالحدوث المستلزم لانبات جوده تعالى إثمه أكبر من نفعه و الحدوث الدهرى القائل به أستاذ قدس سره أيضا مذهب فحل و رأى جزل جامع بين الأمرين موفق بين الحسنين إلا أن منهج المصنف أعنى الحدوث الزمانى أطبق بما ورد فى الشرائع الإلهيه، س قد
- ٣- أى بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية و أما أصل الحدوث التجددى للعالم- فقد حصل لهم بالطريقين الكشف و البرهان أما الأول فهو ديدنهم و ينادى به كلام الشيخ العربى- مثل ما نقل عنه فى مبحث الحركة و العارف الرومى و غيرهما و ليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ٣٢٧ و من مقالات العارف الرومى- فيض از فياض نو نو مى رسد مستمرى مى نمايد در جسد إلى آخر ما قال و أمثال ذلك كثيره ٣٢٧ و قال الحكيم السنائى الغزنوى- عنكبوتان مگس قديد کنند عارفان در دمى دو عيد کنند ، س قد

متابعه الشرائع و التسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا

### الفصل (٦) فى دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضروره أزلية كان لا صدور العالم ممتعا بالذات(١) فيلزم أن يكون صدوره واجبا بالذات و ذلك ينافى إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه فى مسأله الوجود من أن كلا من الآليات البسيطة(٢) و الوجودات المجعوله التابعه للوجود التام الإلهى و الآتية الأشديه الواجبيه و إن كانت ضروريه الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعه للضروره الأزلية الإلهيه لأن ضرورتها ما دام الجعل و الإفاضه لا فى أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهى و قد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضروره الدائمه الأزلية و الضروره الذاتيه التى لا تدوم إلا ما دامت الذات موجوده.

و أما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده و بقاءه فى دفع هذا الإعضال من أن صدور شىء عن الغير أو حصوله عنه أو وجوده له غير تقرره و وجوده فى نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقياس إلى غيره و لا يمكن لنا تعقله مع ذهبنا عن ذلك

١- إن قلت من أين لزم الامتناع الذاتى فى اللاصدور و الوجوب الذاتى فى الصدور- و هما بالقدره الأزلية كذلك فلا ينافى الإمكان لأن معروض ما بالغير منهما ممكن. قلت ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار أن اللاصدور مستلزم لعدم القدره الأزلية و عدمها محال بالذات و مستلزم المحال بالذات محال بالذات و بوجه آخر نحذف الاستلزام و نقول- صحه الصدور تعريف القدره فوجوب القدره وجوب الصدور و وجوبها ذاتى و ضرورتها أزلية فكذا وجوبه لأن التعريف عين المعرف و أيضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم و وجوده و كلام مورد الشبهه فى الصدور و اللاصدور المتعلقين بوجوده و أين هذان من ذينك كما سيقوله السيد، س قد

٢- محصله أن ضروره الوجود بالذات لا ينافى إمكان الماهيه فى نفسها بالذات، ط مد ظله

بخلاف الثانى فإذن إمكان وجود العالم فى نفسه لا ينافى وجوب (١) صدوره عن الحق. فيرد عليه أن التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل البارعين أن وجود المعلول فى نفسه هو بعينه وجوده لفاعله و هو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثه أصلا فإذا كانت الضروره ثابتة له بأحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بينهما إلا بحسب العنوان دون المصداق و أما ما ذكره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المعقول- و الصادر بالذات أعنى الوجود لأن هويته هويه تعلقه لا كالماهيه كما مر تحقيقه و أما الإشكال بأن الذى يكون ذاته معقوله بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف- فيلزم أن يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدره الإلهيه بصحه الصدور أراد أن يذب عنه و يتفصى عن لزوم جهه إمكانيه فى الذات الأحديه الوجوبيه- فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه و إرادته كسائر صفاته الكماليه راجعه إلى حيثه ذاته الحقه الوجوبيه المقدسه عن الكثره قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا- يمكن أن يتكثر بحيثيه

١- لا يخفى أن الوجوب المذكور فى الشبهه هو الوجوب الذاتى فإذا كان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات و هو محال و ليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعاليه جل اسمه لأنه فى موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته قده و ذاته تعالى ليس كذلك اللهم إلا أن يقال مراده أنه واجب بوجوبه تعالى كما فرق المصنف سابقا بين الواجب بوجوبه و بين الواجب بإيجابه أو يقال هذا هو الوجوب بالقياس فإنه تعالى كما أنه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس إلى مجموع العالم كما أن المجموع بل الصادر الأول واجب بالقياس إليه و بوجه آخر نقول فى الجواب عن أصل الشبهه أن الصدور له طرفان- فبالإضافه الإشراقه إلى الواجب واجب لأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات- و بالإضافه إلى العالم ممكن بالذات لأنه من هذه الجهه حال العالم، س قده

وحيثيه و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبه ذاته بعينه مرتبه علمه(١) و إرادته في الوجود الذاتى فكيف يصح الصدور و اللاصدور المعتبره في حد حقيقه القدره بالنظر إلى نفس ذات القادر قلت و ليكن من المعلوم عندك أن صحه الصدور و اللاصدور- المعتبره في حد حقيقه القدره بالقياس إلى ذات القادر أعم من أن يكون بحسب الجبهه الإمكانيه في ذات القادر كما في قدره الإنسان مثلا على مقدوراته و ذلك من نقص جوهر الذات و كونه في حد ذاته بالقوه بالقياس إلى كمالاته أو يكون بحسب طباع الإمكان الذاتى في المقذور كما في قدره القدير الحق الأول على جميع المقدورات- و ذلك لتقدسه عن جهات النقص و سمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتى صحيح الصدور و اللاصدور عن جاعله القدير بالذات و إن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه و إرادته في مرتبه ذاته و هذا أتم أنحاء القدره و مراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتى للمعلول في نفسه لا- يوجب كون العله قادرا فإن معلول العله غير المختاره كالنار للسخونه ممكن في ذاته و لا يستلزم إمكانه في نفسه كون فاعله مختارا و إلا لكان جميع العلل و الأسباب للأشياء- مختارات في أفعالها ثم أقول غايه ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحه الصدور و اللاصدور في دفع ذلك الأعضاء و هو لزوم اختلاف الحيثيه في ذاته جل ذكره من جهه صفتى القدره و الإراده أن نسبه القدره إلى الإراده نسبه الضعف إلى الشده و نسبه النقص إلى الكمال و قد يندرج و ينطوى الأول في الثانى بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشىء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثره الآثار المرتبه على الأول دون الثانى أن الأول كأنه أضعاف الثانى أو كأنه هو و ما زاد عليه و هذا ضرب من التحليل لا ينافى بساطته هذا غايه ما يمكن أن يقال من قبله و مع ذلك لا يصفو عن شوب كدوره عند من يعرف جلال

١- تعريض بالمحقق الخفى حيث صحح الصحه في القدره بالنظر إلى ذاته بذاته و الوجود بالنظر إلى ذاته مع الإراده، س قد

أحديه الحق الذى كله فعليه بلا قوه و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص.

قال العلامة الطوسى ره فى شرح رساله العلم مسأله إن تكثر العلم و القدره أنما حصل فى الموجودات الممكنه فقااست العقول مبدأها الأول عليها و وصفه بالعلم و القدره و التنزيه أن يقال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ثم قال بيانا لمذهب الحكماء فى إرادته الله سبحانه أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم و إذا كان القدره و العلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت القدره و العلم و الإراده شيئا واحدا فى ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكوره- ثم قال فى موضع آخر منه فى بيان الجبر و الاختيار أنه لا شك عند الأسباب يجب الفعل و عند فقدانها يمتنع فالذى ينظر إلى الأسباب الأول و يعلم أنه ليست بقدره الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر و هو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرته و إرادته و الذى ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و هو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدوره و مراده و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين (١) و أما فى حق الله فإن أثبت له إرادته و قدره متباينتان

١- و الحق فى معنى الأمر بين أمرين أن التأثير و الإيجاد تابعان للوجود إذ الشئ ما لم يوجد لم يوجد و الوجود مطلقا فى الأسباب و المسببات له إضافة إلى الحق تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قيل التوحيد إسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق و له إضافة إلى الماهيات أيضا و بهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبه إلى الله تعالى حكم بالتسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال- و توحيد الذات و الصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده و لكن خلوا عن توحيد الذات فإن الأثر يعرف صاحبه و يقتضى أثره و إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الماهيات إضافة إمكانيه حكم بالاختيار و العارف ذو العينين لا- يهمل شيئا من الجانبين و يمكن تنزيل الأسباب الأول و القرية فى كلام المحقق الطوسى على ما ذكرنا و يمكن قلب البيان مع حفظ البنيان بأن يقال إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الله و أن الملك له حكم بالاختيار لأن الكل حينئذ مظاهر القادر المختار مظهره فانيه فى ظهور الظاهر و إذا نظر إلى إضافته إلى الأشياء حكم بالتسخير لأن الخلق لا- بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم و هو القاهر فوق عباده و البيان الأول أظهر و الثانى أدق، س قده

لزم ما يلزم هاهنا(١) من غير إمكان تفص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثره- إنما هو سبب وجود الكثره فلا يتصور هناك اختيار و لا- إيجاب انتهى كلامه يعنى بالإيجاب الموجبيه بفتح الجيم يعنى به الجبر فعلم مما ذكره أن قدرته كعلمه و إرادته فى أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا أن بها يمكن و يصح صدوره لأن الإمكانيات من لوازم الماهيات الممكنه و لا صنع للقدره الواجبيه فيها.

فإذن قد تلخص و تمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير فى شىء علم الفاعل و إرادته سواء كان العلم و الإراده أمرا واحدا أو أمورا متعدده و سواء كانا عين ذات الفاعل كما فى البارى أو غيرها كما فى غيره كان الفاعل مختارا و كان صدور الفعل عنه بإرادته و علمه و رضاه و لا- يقال لمثل هذا الفاعل فى العرف العلمى و لا الخاصى- أنه فاعل غير مختار و إن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإيراده و العلم و إذ قد ثبت و تقرر أن قيوم الكل و إله العالم إنما يفعل النظام الأتم و الخير الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم و الإراده على أكمل الوجوه و أتمها على سبيل البت و الوجوب فالوجوب بالإيراده لا ينافى الإراده بل يؤكدها لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب فأتم الإيرادات ما يجب به المراد فذاته بذاته فياض الخير و فعال النظام الأتم على الإطلاق و لما كانت ذاته البسيطة علما بكيفيه النظام الأتم- لما علمت فى مباحث العلم الإلهى أن ذاته بذاته كل الأشياء الموجوده على الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجوده بوجود إلهى واجبى و متصوره بصوره ربانيه رحمانيه فيتبع ذاته العقلية الواجبيه فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقوله ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضى و الإسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم(٢) بكيفيه نظام الخير فى الوجود

- 
- ١- من الجبر و التسخير بالدواعى الزائده كما مر أن المختارين من الممكنات مضطرون فى صوره مختارين لأجل التسخير بالدواعى فقله فلا يتصور هناك اختيار أى كاختيارنا، س قده
  - ٢- إشاره إلى اعتبار العلم و الشعور فى القدره و الإراده لا غير، س قده

و إنه واجب الفيضان (١) عنه و عالم بأن هذه العالميه (٢) يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذى يعقله خيرا و نظاما و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لذاته الفياضه بل إنه مناسب له (٤) و تابع لخيريته ذاته الفياضه و لازم جوده التام الذى هو نفس ذاته فإذن مجعولا-ته مراده له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها و اختياره إياها.

فإذن قد انصرح و اتضح أن كونه عالما و مريدا أمر واحد من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار فإذن إرادته بعينها هى علمه بالنظام الأتم و هو بعينه هو الداعى و الغايه فى هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى و قد مر فى مباحث العله الغائيه أن العالى لا- يفعل شيئا لأجل السافل و لا غرض للقوى العالیه فى ما دونها- حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن و النفس جميعا و هو تحصيل الكمال و الوصول و التقرب إلى المبدئ الفعال و كذا القوه الغايزه لا تورده الغذاء و تهضمها و تلصقها و تشبهها بالمغتذى لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظه على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) و كذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

- 
- ١- إشاره إلى أن الوقوع منه أنما هو على سبيل الوجوب لا الإمكان و الأولويه و أن الوجوب لا يصادم القدره و الاختيار، س قده
  - ٢- إشاره إلى أن علمه فعلى فيكون إرادته موجه، س قده
  - ٣- دفع لما يتوهم أن علمه إذا كان عله فيلزم أن يقع الكل دفعه أى معا، س قده
  - ٤- إشاره إلى اعتبار الملائمه فى الفعل للفاعل فى الإراده و ذلك لأن المعلول ملائم لعلته، س قده
  - ٥- أى بالحق المبنى فى الأشياء فى نفسه أى مادته البدنيه و لذا تشبهه بالنار و يقال الغايزه نار ٣٣٣ قال المولى چون تعلق يافت نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت و با خبر موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى او انوار شد، س قده



ما يجرى مجراه بل لإدامه ذاتها و محافظه صورتها فإذا كان فاعل ذاتي و كل قوه فعاله عاليه أو سافله يمتنع إن يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر في القوه القاهره الإلهيه التي هي فوق الكل و وراء الجميع و ليس فيه تعالى شوب نقص و قصور و غيره من القوى الفعاله لا- يخلو عن شوائب النقصانات إلا أن كلا منها ينجر نقصه بما فوّه إما بحسب الفطره الأولى كالعقول القادسه أو بحسب الفطره الثانيه كالنفوس الفلكيه و ما بعدها

## الفصل (٧) في تفسير الإراده و الكراهه

### إشاره

و قد أشرنا في مواضع من كتابنا أنه قد يكون لماهيه واحده أنحاء من الكون (١) و أطوار من الحصول و أنه قد يكون الأمور المتغيره في المفهوم و المعنى موجوده بوجود واحد متشخصه بتشخص واحد كالمعاني الذاتيه للماهيه الإنسانيه من أجناسها القريبه و البعيده و فصولها المترتبه التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلا موجوده بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوت ذاتا واحده مشارا إليها بهذا و أنت و نظائرها بل كل هذه المعاني مجتمعه في نفسه البسيطة التي هي ذاته و هي مبدأ الجميع و صوره الكل و هي بحذاء الفصل الأخير لماهيته المحصله لتلك المعاني تقوما و تجوهر (٢) المفيده لما يازائها

١- و ذلك كالعلم يوجد تاره بوجود عرضي كيفيه نفسانيه و تاره بوجود جوهرى له نوع تعلق بالماده و هو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهرى غير متعلق كعلم العقل بذاته أو بوجود واجبي غير ذي ماهيه كعلم الواجب تعالى بذاته و بذلك يعلم أن في التعبير مسامحه- و المراد بالماهيه الواحد المفهوم الواحد و إلا لزم جواز اندراج ماهيه واحده تحت أكثر من مقوله و هو ممتنع عندهم، ط مد ظله

٢- متعلق بتلك المعاني أي النفس محصله لتلك المعاني التي حيثه ذواتها حيثه قوام الشئ ء و جوهره و ليس متعلقا بالمحصله لأن النفس ليست معطيه القوام و كذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم و الحاصل أن شئيه الشئ ء بصورته و فصله الأخير و باقي المقومات كالفروع فهو جامع لكل ما تقدمه بنحو أبسط و أعلى فهو بما هو فصل أخير معطى التعيين و مفيض التحصل على قوام الأجناس المتقدمه و بما هو صورته أخيره كمفيده لوجودات المواد السابقه و فعلياتها من حيث كونها كالفاعل لها و متمم و مكمل لها من حيث كونها غايه لها و بما هو صورته نوعيه للنوع مبدأ لإثاره المختصه فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ السابقه و لانطواء الكل فيه كانت المقومات و المبادئ السابقه كالشرائط و المصححات كما مر في السفر الأول، س قدّه

من القوى والآلات وجودا وفعليه و لموادها استكمالاً و تماماً و لآثارها تعينا و تحصلاً- و أيضا قد يكون أمور مختلفه المعانى و المفهومات موجودات بوجودات متباينه حاصله فى مواد متفرقه بل متضاده فى عالم من العوالم و نشأه من النشآت ثم تلك الأُمور بأعيان معانيها و مفهوماتها قد تحصل فى عالم آخر و نشأه أخرى موجوده بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها و لا تراحم و لا مباينه فى تحصلها كما أشرنا إليه فى إثبات الوجود الذهني و فى مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما كان البارى جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- و له صفات كماله مباينه لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غيره واجب به لا بذاته- و ذاته مستغنيه عن جميع ما سواه و جميع ما سواه فاقره إليه مستفيدة منه بل متقومه به متعلقه الذات بذاته فاذا لا يماثله و لا يشابهه شىء من الأشياء لا- فى ذاته و لا- فى صفاته أى لا فى وجوده و لا فى كمالاته وجوده من العلم و القدره و الإراده و غيرها من الصفات الكماله و مع ذلك فإن الوجود مشترك معنوى بينها و بينه و كذا العلم و القدره و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقه واحده كما تحقق فى أوائل هذا الكتاب و هى فى الواجب واجب بالذات و فى الممكن ممكن و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض فكذلك قياس سائر الصفات الكماله للموجود المطلق فإن العلم حقيقه واحده و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن على وزان حقيقه الوجود لأن مرجع العلم و الإراده و غيرها إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذكياء- فضلا عن غيرهم عاجزه قاصره عن فهم سرايه العلم و القدره و الإراده فى جميع

الموجودات حتى الأحجار و الجمادات كسرايه الوجود فيها و لكننا بفضل الله و النور الذى أنزل إلينا من رحمته نهتدى إلى مشاهدته العلم و الإراده و القدره فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه و وزانه و قدره.

و إذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات فنقول الإراده و الكراهه فى الحيوان و فينا بما نحن حيوان كيفية نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الوجدانيات مثل اللذنه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضره عند كل مرید و مكروه و لكن يعسر العلم بماهيتها الكليه (١) و ذلك كالعلم فإن العلم بإنه العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانيه عند النفس و يعسر العلم بماهيته الكليه لأنه كالوجود لا ماهيه له (٢) بل هو عين الوجود هويه و غيره عنوانا و مفهوما و الوجود كما مر لا ماهيه له و لذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانيه و ترسيمها و لاقتران إدراك (٣) جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات النفسانيه بحيث يشتهبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

١- لا- يقال إذا عسر العلم بماهيتها الكليه عسر العلم بمعرفه جزئياتها أيضا لأن الجزئى نفس الماهيه المعروضه للعوارض المشخصه لأننا نقول معرفه كونه جزئيا للماهيه يتيسر بمعرفه مطلب ما الشارحه لها لكونه مقدا على المطالب الأخرى و بوجه آخر ما هو وجدانى وجودها و تحققها و ما احتاج إلى التعريف ماهياتها كما أن النفس معلومه حضورا و إن كان للعلم الحضورى بها أيضا مراتب و لكن معرفه ماهياتها و لا أقل جنسها الأعلى هل هو الجوهر أو غيره عسره و لذا اختلف فيه، س قد

٢- إن قلت إذا لم يكن له ماهيه تعذر العلم بماهيتها الكليه لا أنه متعسر قلت المراد أنه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى و ماهيته العرضيه أو المراد بالماهيه ما به الشىء هو هو ثم إنه إذا كانت هذه الصفات راجعه إلى الوجود كان تعسر التعريف لأنه لا أعرف منه و أن خفاءه من فرط الظهور، س قد

٣- فلاقتران العلم التصورى و العلم التصديقى و الميل و الشوق خلط من فسر الإراده التى مرتبه منها هى الشوق المتأكد باعتقاد المنفعه و هو الداعى حقيقه و كذا من فسرهما بالميل التابع و غيره، س قد

النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتياتها في الحد إن كان لها حدا و لوازمها المساويه لها إن لم يكن لها حد و لأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة و الكراهه.

### فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفة مخصصه لأحد المقدورين

و هي مغايره للعلم و القدره لأن خاصيه القدره صحه الإيجاد و اللإيجاد و ذلك بالنسبه إلى جميع الأوقات و إلى طرفى الفعل و الترك على السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور و ظاهر أنها مغايره للحياه و الكلام و السمع و البصر أقول و قد علمت ما فيه و كذا ما فى قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم و الكلويه (٢) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر.

### و ذهب أكثر المعتزله إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك

فسروا الإراده باعتقاد النفع (٣) و الكراهه باعتقاد الضرر لأن نسبه القدره إلى طرفى الفعل و الترك بالسويه فإذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف و صار الفاعل مؤثرا مختارا و أورد عليه أنا كثيرا ما نعتقد النفع فى كثير من الأفعال و لا نفعلها و لا نريدها و لا نعتقد النفع فى كثير منها بل نعتقد ضررها و نريدها و لذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شىء و يرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء أن كثيرا ما يوجد هذا الميل و الشوق بدون الإراده كما فى المحرمات و قيل هى شوق متأكد إلى حصول المراد

١- و لا شىء من الإراده يتبع الوقوع ينتج المطلوب، س قده

٢- لا- يخفى أن إثبات المغايره لم يكن موقوفا على العموم و الكلويه و الأظهر أن يقال العلم من المبادئ البعيده و الإراده من المبادئ القريبه، س قده

٣- فيه أن الإراده انبعاثها من القوه النزوعيه و الاعتقاد من المدركه فأين أحدهما من الآخر و أيضا اعتقاد النفع هو الداعى، س قده

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و فرقه الأصابع (١) و كثير من الأفعال العبيثه و الجزافيه و كما فى تناول الأدوية البشعه و غيرها و قد يتحقق الشوق المتأكد و لا يوجد الفعل لعدم الإراده كما فى المحرمات و المشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوه و لأجل ذلك قيل إنها مغايره للشوق فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى و لهذا يعاقب المكلف بإرادته المعاصى لا باشتهاؤها و يرد على قوله و هو ميل اختيارى إنه لو كان القصد و الإراده من الأفعال الاختياريه لاحتاج إلى قصد و إرادته أخرى و لزم التسلسل و أوجب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإراده فعل اختيارى دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار- و سيأتى تحقيق هذا المقام

### قال بعض أهل التحصيل

إن الإراده ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادته سابقه منه كالمتردد فى طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذى هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها- فيحصل له الإراده بما يراه أصلح و هى مكتسبه له أما أسباب كسبها فهى قدره على الفكر و إرادته و العلوم السابقه فبعضها يحصل أيضا بقدرته و إرادته لكنها لا تتسلسل- بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و إرادته انتهى.

و يرد عليه أنه كما أن الإراده قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوه فى أمر معين و يكرر عرضها على النفس حتى يشاق إليه و يحرص عليه و مقصود القائل تحصيل الفرق بين الإراده و الشوق و لم يحصل بما ذكره.

### و قال بعض الأذكياء فى بيان الفرق بينهما

لعل الإراده فىنا كيفيه نفسانيه

١- بالفاء و الراء المهمله و القاف و العين المهمله كدحرجه نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق فى الأفعال العاديه ممنوع فإن الجرى على مقتضى العاده لذيد و خلافها ممل و إنها مسبوقه بقصد و شوق و تخيل لها و لكن لسرعه زوالها ربما يتوهم عدمها، س قدّه

موجه للفعل مغايره للشوق الذى هو توقان النفس إلى حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البتة و إن بلغ الشوق إلى كماله كما فى الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمه إذا غلبه الشوق إلى نيل لذه محرمه و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف و أما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاقت النفس إلى الحركه إلى جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه و الثانيه للغلبه على عدوه- و لا يتعلق الإراده بضدين حتى قيل إن إرادته أحد الضدين عين كراهه الضد الآخر و أما ثالثا فلأننا نحكم بثبوت الإراده بديده فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإننا نعلم ضروره أنه مرید له و لا نعلم ضروره أن له شوقا إليه(١) و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل و الفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره.

أقول لعلك لو أخذت الفطانه بيدك و أحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل و الخبط و مبناها فى الأ-كثر على أنهم زعموا أن الإراده فى كل ذى إرادته بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإراده فى الأشياء تابعه لوجودها و كما أن حقيقه الوجود مختلفه بالوجوب و الإمكان و الغنى و الحاجه و البساطه و التركيب- و الصفا و الكدوره و التجرد و التجرم و الخلوص عن شوائب الأعدام و الجهالات و الامتراج بها و يكون بعضها خيرا محضا(٢) لا يتصور فيه شريه أصلا و بعضها

١- أقول بل نعلم ضروره أن له شوقا عقليا إليه و إن لم يكن له شوق حسى ذوقى إليه بل كراهه ذوقيه و لذا يمكننا أن نقرب دليله و نقول إنا نعلم ضروره أنه كاره له و الحاصل أنه إلى الدواء الجيد الطعم شوقان و إلى البشع شوق واحد عقلى، س قدده  
٢- لم يكتف فى التنظير لعنوان الإراده بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات و عنوان اللذنه فيما يأتى بعد أسطر من قوله و الوجود فى كل شىء محبوب لذيد ليكون أنسب و أوفق و يكون تنظير الإيرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك و الوجود الطبيعى كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما أنه الإراده بمعنى المراديه كذلك إرادته بمعنى المراديه و الحاصل أنه كما أن الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى المعشوقيه ساريتان فى جميع الأشياء كذلك الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى العاشقيه، س قدده

ملزومه للشرور الكامنه فى خيرياتها و هى بحسب اعتبار عقلى و مرتبه من مراتب الواقع لا- فى أصل الواقع و بعضها مستلزمه للشرور الثابته لها فى متن الواقع و حاق الأعيان كالإمكانات و الاستعدادات المنفكه فى الأعيان الخارجه عن الفعليات و التحصلات- على تفاوتها بحسب تلك الشرور التى هى الأعدام للملكات و القوى للفعليات إلى أن يهوى الشىء فى النزول إلى حاشيه الوجود و السقوط إلى هاويه الكثره و الشرية- حيث يكون الفعليه فعليه القوه و الوحده وحده الكثره و التحصل تحصل اللاتحصل و التعين تعين الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع- فكذا حكم الإراده و المحبه فإنها رفيق الوجود و الوجود فى كل شىء محبب لذيد و الزيادة عليه أيضا لذيد و مطلوبه فالكامل من جميع الوجوه محبب لذاته- و يريد لذاته بالذات و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض و هى محببه له لا بالذات و لكن بالتبعيه و العرض و أما الناقص بوجه فهو أيضا محبب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود و يريد لما يكمل ذاته بالذات و أما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه يريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإراده أو المحبه أو العشق- أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود فى جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العاده و الاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه عليهم هناك كما أن الصوره الجرميه عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك(1) و لكن لا تسمى بالعلم إلا صوره مجردة عن مآزجه الأعدام- و الظلمات المقتضيه للجهاالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإراده و المحبه

١- هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقيقه مشككه تشمل الجميع غير أن الصور الجرميه لا تسمى باسم العلم و إن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور و الوجود قبال العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجرده و بهذا يفسر قوله قدس سره فى مواضع أخرى إن العلم يساوق الوجود المجرد، ط مد ظله

معنى واحد كالعلم و هي فى الواجب تعالى عين ذاته و هي بعينها عين الداعى و فى غيره ربما تكون صفة زائده عليه و تكون غير القدره و غير الداعى كما فى الإنسان- فإنها كثيرا ما تنفك عن قدرته التى هي بمعنى صحه الفعل كالمشى و الكتابه و غيرهما و تركه و هي أيضا غير الداعى الذى يدعو به إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابه مثلا أو على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثه أعنى القدره و الإراده و الداعى متعدده فى الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدته فى حق البارى سبحانه- و كلها فيه عين الذات الأحديه و فى الإنسان صفات زائده عليه و إنما خصصنا تعدد هذه الثلاثه فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنيه شيئا واحدا كالتدابير الطبيعیه و التحريكات الذاتيه مثل التغذيه و التنميه و التوليد(١) و غير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتأمل فى حكمه الله فى هذا العالم الصغير و كيفيه الترتيب البديع و الصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه و أودع فى قواه.

### ثم نرجع و نقول

إن الإنسان لكونه مخلوقا على صورته الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجى أو حركه خارجيه بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته و يقع له المرور على سائر مراتبه و قواه المتوسطه بين النفس و بين مظهر أفعالها و آله تحريكاتها و تلك القوى و مواضعها- من الأرواح البخاريه و الأعضاء بمنزله عالمى الملك و الملكوت فى الإنسان الكبير- و هذا الملكوت كمنظيره فى أن بعضه أعلى كالعقل العملى(٢) و الوهم و المتخيله(٣)

- ١- إن قلت هذه الأفعال ليست عن شعور و إرادته فضلا عن العينيه فإنها صادرة عن القوى و الطبائع قلت هذه القوى أيدى عماله للنفس بل درجات فاعليته و النفس عين الشعور و المشيه و إن مثل بانبعث الميل و الإراده الفعلية عن مجرد علمه و قدرته و إرادته الذاتيه كما قال قده فى مواضع أخرى لكان أولى و مثله إنشاء الصور الخياليه، س قده
- ٢- و أما العقل النظرى فهو من مقام ذاته و أيضا الكلام فى مبادئ الفعل و النظرى أجل من أن يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلى جميع الأفعال و عدم التخصص من قبله، س قده
- ٣- من حيث استعمال الوهم إياها فى تركيب الصور الوهميه و أما من حيث استعماله إياها- فى تركيب الصور الخياليه فمعدوده من الملكوت الأسفل ثم وقوع حديث التطبيق فى البين لبيان أنه كما أن الفيض المار على تلك الوسائط إلى الأدانى أمر واحد فى الإنسان الكبير و يكتسب فى كل موطن حكمه كذلك الإراده شىء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير فى التنزل ميل الإرخاء و الجذب الذى فى العضلات كالميل الطبيعى المنبعث من الطبائع المحركه فتلك الإراده شىء واحد سار فى الجميع و فى كل بحسبه، س قده



و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتى الشهوه الغضب و ما يتلوهما من القوى- المحركه المباشره للتحريك المميلاه للأعضاء و كذا هذا الملك كنظيره فى أن بعضه أحكم و أطف كالأرواح الدخانيه(١) على طبقاتها فى الشفيف و النورانيه بمنزله الأفلاك المتفاوته فى الصفاء و اللطافه و هى مواضع الصور النوريه الكوكبيه كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانيه و الطبيعيه و أن بعضه بخلاف ذلك كالأعضاء المفرده و المركبه التى هى بمنزله العناصر و ما يتركب منها على ما يطول شرحه و ليس هذا المقام مقام تفصيله و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركه منه- فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادته و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقه هذه الأمور الأربعه- أعنى العلم و الإراده و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه يظهر فى كل موطن بصوره خاصه تناسب ذلك الموطن فالمحبه إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضييه و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

١- فى التعبير بالدخانيه مع أن المشهور الروح البخارى و قد مر آنفا إشاره إلى تطبيقها من هذه الجهه أيضا كما ورد فى القرآن و التوراه و غيرهما أن السماء دخان و وجهه أن السماء بمنزله الروح الدخانى فى بدن الإنسان الكبير أو أن سماء الإنسان الصغير و هو روحه البخارى دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثه أعنى الروح النفسانى الدماغى و الروح الحيوانى القلبى و الروح الطبيعى الكبدى و المجارى للأول الأعصاب و للثانى الشرائين و للثالث الأورده فالأول أعنى الروح الدماغى أشرف و أطف من القلبى و هو من الكبدى ثم الروح الدماغى ما فى مؤخره أشرف مما فى وسطه و ما فى وسطه أشرف مما فى مقدمه و كذا ما فى مؤخر المقدم مما فى مقدمه و قس عليه، س قد

فى عالم الطبيعه كانت عين الميل فاذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما فى كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحه و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجه فمن الإراده باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرهما كالأشاعره بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين- و هى غير العلم و القدره صح ما ذكره من جهه دون أخرى و فى موضوع دون آخر- و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكليه و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا فى مرتبه دون أخرى و انفكاك بعض هذه المعانى عن بعض فى حق الإنسان لا ينافى اتحادها فى حق الله و كون القدره فى حقنا عين القوه الإمكانيه و الاستعداد البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية و الإيجاب فالقدره هاهنا إمكان و فى البارى وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم و الحكمة المقتضيه و القضاء الحتمى فافهم و اغتم و استقم يا حبيبي و اتبع الحق- و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله و الله ولى التوفيق

### الفصل (٨) فى دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور فى حقه تعالى و فى كون الإراده القديمه سببا لإيجاد الحادث

#### فمن الشكوك المورده أن إرادته الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه

لأنه يعلم كل شىء و لا يريد كل شىء إذ لا يريد شرا و لا ظلما و لا كفرا و لا شيئا من القبائح و الآثام فعلمه متعلق بكل شىء و لا كذلك إرادته فعلمه غير إرادته و علمه عين ذاته- إرادته صفة زائده على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإماميه رضى الله عنهم على إثبات أن الإراده زائده على ذاته تعالى.

و الجواب(١) أن فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا فى نظام الوجود

١- لا يخفى عليك أنه لا حاجة فى الجواب إلى ما تكلف به المصنف فإن المورد أنما اشتبه عليه مقام المفهوم بالمصداق فإن صحه التعبير فى العلم بأنه تعالى عالم بكل شىء و عدم صحه التعبير فى الإراده بأنه يريد لكل شىء كما ذكره المستدل أنما هو بالنظر إلى اختلاف العلم و الإراده مفهوما و أما بالنظر إلى المصداق فنسبته إلى المعلوم و المراد واحده ألا ترى غيرهما من المفاهيم فإنه يصدق عليه أنه حى عليم قدير سميع بصير مع أن كلها متفاوتة من حيث التعلق فلا يقال إنه يسمع المبصرات و لا العكس كما أن مفهوم الحياه فيه تعالى لا يتعلق بما سواه و بالجملة لا يستعمل شىء من تلك المفاهيم فى مورد الآخر مع أنه لو نظر العقل بعين البصيره رأى أنه تعالى بجميع ذاته المقدسه منطبق عليه كل واحد من تلك العناوين فهو قادر بجميع ذاته كما أنه حى بجميع ذاته و هكذا فى غيرهما من أوصافه- فهو يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع فلا جهه وجوديه هناك تكون خاليه من جهه وجوديه أخرى فافهم، اد

فليس فى العالم الإمكانى شىء مناف لذاته و لا لعلمه الذى هو عين ذاته و لا أمر غير مرضى به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا إرادته و رضاه لكل خير إلا- أن أصناف الخيرات متفاوتة و جميعها مراده له تعالى مرضى بها له- فضررب منها خيرات محضه لا يشوبها شره واقعيه إلا بحسب إمكاناتها الاعتباريه- المختلفه تحت سطوع النور الإلهى الوجوبى على تفاوت مراتبها فى شدة النوريه الوجوديه و ضعفها و ضرب منها خيرات يلزمها شره واقعيه لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور و هذا القسم أيضا مراد لا محاله واجب الصدور عن الجواد المحض و المختار لكل ما هو خير لأن فى تركه شرا كثيرا و الحكيم لا- يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل و أما الشر المحض و الشر المستولى و الشر المكافى ء للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثه فى هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها و لم يأذن له فى قول كن للدخول فى حريم الكون و الوجود فالخيرات كلها مراده بالذات و الشرور القليله اللازمه للخيرات الكثيره أيضا أنما يريد بها بما هى لوازم تلك الخيرات لا بما هى شرور فالشرور الطفيفه النادره داخله فى قضاء الله بالعرض (١) و هى مرضى بها كذلك.

١- هذا لا تنحسم به ماده الشبهه إذ قد تتقرر حينئذ هكذا علم الله تعالى يتعلق بكل شىء بالذات و إرادته لا تتعلق بكل شىء بالذات و الجواب أن الشرور بما هى شرور بالحمل الشائع الصناعى كما لا تتعلق بها الإراده كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها أهداما و هذا لا ينافى تعلقهما بالذات بما هى شرور بالحمل الأولى الذاتى فقط، س قد

فقله تعالى وَ لَا- يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ و ما يجرى مجراه من الآيات معناه أن الكفر وغيره من القبائح غير مرضى بها له فى أنفسها(١) و بما هى شرور و لا ينافى ذلك كونها مرضيا بها بالتبعيه و الاستمرار أو نقول من سبيل آخر إن وزان الإراده بالقياس إلى العلم وزان السمع و البصر بالقياس إليه و كوزان الكلام بالنسبه إلى القدره- فالعلم المتعلق بالخيرات إرادته كما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع و بالمبصرات بصر و كما أن القدره المتعلقه بالأصوات و الحروف على وجه تكلم و هذا لا ينافى كون الإراده عين العلم فذاته تعالى علم بكل شىء ممكن و إرادته لكل خير ممكن- كما أنه سمع لكل مسموع و بصر بالنسبه إلى كل مبصر و قدره على كل شىء- و بالقياس إلى نوع من الأصوات و الحروف تكلم أو كتابه فهذا طريق آخر فى حل هذه الشبهه و الأول أولى(٢).

### و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث فى وقت معين لا قبله و لا بعده

فلا بد لهذا التخصيص من مخصص و ليس هو القدره لتساوى نسبتها إلى جميع الأوقات- و لا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الإراده لا القدره و العلم فثبت أن الإراده

- ١- الأولى أن يجب عنه بأن المراد بالرضا و نحوه فى الآيات الرضا التشريعى و الكلام فى الرضا التكويني و الإراده التكويني و ما ذكره قدس سره حق لكنه بعيد عن ظاهر الآيات، ط مد ظله
- ٢- و الفرق بين الوجهين أن الأول منع لقول الخصم لأنه يعلم كل شىء و لا يريد كل شىء بيان أنه يريد كل شىء كما يعلم كل شىء و الوجه الثانى منع لقوله بعد بيان المغايره بين العلم و الإراده أن علمه عين ذاته فإرادته صفه زائده على ذاته و تقريبه أن المغايره لا- توجب زياده إحداها على تقدير عينه الأخرى لم لا يجوز أن يكون مغايرتهما من قبيل مغايره السمع و البصر للعلم بأن يكون التفاوت بينهما بالسعه و الضيق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بكل شىء و الإراده هى العلم بالشىء الذى هو خير كما أن العلم مطلق و البصر هو العلم المقيّد بالمبصرات و لعل الوجه فى كون الوجه الأول أولى أن فى الوجه الثانى إيهام تسليم- عدم تعلق الإراده ببعض الأشياء الموجوده مع أن الواقع خلافه فإن الموجود من الأشياء خير فى وجوده و الإراده متعلقه به، ط مد ظله

مغايره لتينك الصفتين.

و الجواب إما بالنقض و إما بالحل أما الأول فلأنا نعيد الكلام إلى تخصيص نفس الإراده بالوقوع من اللاوقوع و بالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات- و بالجملة هذه الإراده إن كانت قديمه لزم تخلف المراد عنها و إن كانت حادثه يرد الكلام فى عله تخصصها بهذا الوقت دون آخر و يجرى الكلام فى مخصص المخصص- و هكذا إلى لا نهايه و أما الثانى فلأنا نقول الإراده صفه واحده كالقدره و العلم- تتعلق بالأشياء على ترتيب سببى و مسببى و كلما يصح صدور المقدورات الكثيره المختلفه بحسب الحقائق و بحسب الأعداد و الأوقات عن فاعل واحد إحدى الذات إحدى الصفه فهو يصح صدور المرادات الكثيره المتخالفه ذاتا و عددا و وقتا عن إرادته واحده بسيطه و قد بين كيفية ذلك الصدور فى موضعه(١) و تصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظه على اعتقاد التوحيد و حراسه القلوب عن الوقوع فى الإلحاد و التشريك.

و أما ما قيل فى دفع الوجه الأول لعل شأن الإراده تخصيص كل حادث- بالوقت الذى حدث فيه و ليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجرى فى القدره أيضا و أيضا إذا وجب له أن يريد فى هذا الوقت إيجاد الممكن و امتنع له التغير فى الإراده كان موجبا لا مختارا و أيضا إذا كان لهذا الوقت خاصيه هى أن إرادته الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدره و ليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث.

لا يقال إن الأوقات لما تساوت(٢) فى الحقيقه لتشابهها فى أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمه و مصلحه مختصه و الفعل

١- من أن اختلاف الأنواع الإبداعية ذاتيه لبطلان الجعل التركيبى و من تصحيح ربط الحوادث اليوميه بالتقديم بسبب الحركة الوضعيه الفلكيه، س قد

٢- فيه أنها و إن تساوت فى الماهيه إلا أنها مختلفه بالهويه فيجوز الترجيح و التخصيص بسبب ذلك، س قد

الذى يتبع الحكمة و المصلحه أنما يكون بالإرادة لأننا نقول الكلام عائد فى كون بعض أجزاء الزمان متضمنا لحكمه الإيجاد دون غيره مع تساويها فى الحقيقه و أيضا حكمه الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بأمر و كذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها و لوازمها يتبع حكمه الله و علمه و إرادته التى هى عين علمه و لا استبعاد فى كون العلم نفسه سببا لصدور الأشياء و وجودها كالماشى على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره و عد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمه و الوهم و كذا إصابه العين التى علم تأثيرها بأخبار الوحي و السنه من قوله تعالى وَ إِنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُرَ لِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذُّكْرَ

و من قوله ص:

العين تدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و إذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشرى مؤثرا فى وجود المعلوم فالأولى أن يجوز ذلك فى العلم الأزلى الذى لمنشى ء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلى البسيط فىنا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلميه الكليه فى نفوسنا و لتفصيل الصور الجزئيه فى خيالنا فإن الملكه الحاصله فى أنفسنا من مزاوله العلوم و تكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل - و وجودها بالتفصيل فى نفوسنا و أذهاننا و إنما تبقى موجوده حاضره بالتفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفه عين غابت و انعدمت كما حقق فى موضعه - فكذلك العلم البسيط الأزلى الذى للبارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسه سبب لوجود الممكنات مفصله فى الخارج حاضره عنده غير غائبه فإن وجودها عنه فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقه صور علميه للبارى تعالى متحققه بالروابط العلميه التى لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط و لو طرفه عين لم يبق للممكنات عين و لا أثر و قد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود و كون الوجود عين العلم فالروابط الوجوديه للأشياء إليه تعالى هى بعينها الروابط العلميه إليه و العلم فيه سبحانه عين الإراده - فتلك الأشياء كما أنها وجودات و موجودات صادره منه كذلك علوم و معلومات له

تعالى و كذلك إرادات و مرادات حاصله من الوجود الواجبي و العلم الأزلي و الإرادة السرمدية على ترتيب و نظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الأعداد و الكثرات من الوحدة على ترتيب و نظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فإن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة و مع ذلك تنشأ منها و تحصل عن تكررها فتأمل فيه و تدبر.

### و منها أن الباري لو كان يريد أن يخلق العالم

فإما أن يريد خلقه في جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث و أهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه على أنه لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده لأن قصد إيجاد الموجود ممتنع و إما أن يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الأزل و إلا عاد إلى القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا و أبدا (١) فيلزم قدمه أو في وقت معين و نقل الكلام إليه- فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر و يلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعالى أراد بإرادته القديمه إيجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا- أنه أراد إيجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل و بالجملة أنه أراد بالإرادة القديمه إيجاد كل العالم و أجزائه و جزئيات أجزائه (٢) في أماكنها و أوقاتها المخصوصه و أراد إيجاد الأوقات بهوياتها المخصوصه لا في أوقات أخرى و كذا أراد إيجاد الأماكن بهوياتها المخصوصه لا في أماكن أخرى و ذلك لأن تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر إلى ذلك الوقت و لا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه إلى شيء آخر غير الإرادة القديمه لأن التخصص الحدوثي فيه عين ذاته و هويته و الذاتى

- 
- ١- أى إما أنه أراد خلق ذلك الوقت لا في وقت بقرينه ما بعده و ليس المراد ما هو ظاهره- حتى ينافى فرض عدم وجوده في الأزل و حدوثه بعد أن لم يكن و حينئذ التسلسل اجتماعى لا تعاقبى حتى يمنع بطلانه على مذهب الحكماء، س قد
  - ٢- فيه إشارة لطيفه إلى أن العالم بالنظام الجملى و هو الإنسان الكبير شخص واحد إنما الأشخاص و الجزئيات لماهيات أجزائه كالإنسان و الفرس و غيرهما، س قد

للشىء غير معلل بأمر و لا يفتقر إلا إلى الجاعل له جعلاً بسيطاً و هكذا حكم الأمكنه فى تخصصاتها المكانية و أما قوله لو كان قديماً امتنع القصد إلى إيجاده فيه ما لا يخفى من المنع إلا أن يريد بالقصد ما يجرى فى العاده لا ما هو معنى الإراده القديمه عند أهل التحقيق.

### و منها أنه تعالى لو كان مريداً لإيجاد العالم فى وقت فأما بإرادته قديمه أو حادثه

فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى إرادته قديمه ممتنعه الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك و أيضاً بعد وجود العالم إما أن يبقى الإراده متعلقه بإيجاده أو لا و على الأول يلزم القصد إلى إيجاد الموجود و على الثانى يلزم زوال القديم و على الثانى يلزم التسلسل أو الدور.

و يجاب عنه بأن إرادته قديمه و يمتنع لا وقوع المراد و لا يلزم الإيجاب إذ الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل فى الفعل على ما مر غير مره و الحاصل أن الموجب (١) المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل و لذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكد و نقول أيضاً إن بقاء إرادته وجود العالم ليس بأن يريد الله تعالى إخراجه من العدم مره أخرى حتى يلزم إيجاد الموجود و إرادته المراد بل كما مر ذكره فى حاجه الممكن فى بقائه إلى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الإمكان و الافتقار لازمين لذاته أبداً فهو فى كل آن يفتقر إلى موجد قديم بل إلى محدث فى كل آن على ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى المتجدد

١- أى لا- الموجب بمعنى المحكوم عليه بإيجاب فعله لأن فعله أو جب فوجب فوجد و قوله ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره أن المتكلمين الهارب عن الإيجاب محققوهم كما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه تعالى و البارى ليس موجبا اللهم إلا- أن يقال معنى قول المصنف ما يجب عليه الفعل أى من قاهر كما هو مقتضى كلمه على فيكون موجبا بالفتح كالطباع لا ما يجب عنه الفعل بقدرته و اختياره بمقتضى مقدمه الشىء ما لم يجب لم يوجد- فيكون موجبا بالكسر و الحكماء أطلقوا عليه تعالى لفظ الموجب بالكسر و للمجانسه اللفظيه نسب إليهم إطلاق الموجب بالفتح حاشاهم عن ذلك، س  
قده



الحدوث المتدرج الكون و قد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم جل ذكره.

### و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزيه أو حادثه

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- و مع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته و أن لا- يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته و إما أن يتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة فى الحال بوجود المراد أمس و مع زوالها يلزم زوال القديم و هو محال على أن إرادة الله سبحانه عين ذاته و على الثانى احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى و يلزم التسلسل و أيضا يلزم كونه محلا للحوادث و موردا لتعاقب الصفات و أن يستحيل من صفة إلى صفة و ما هذا شأنه فهو مادة جسمانية- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبة علوا كبيرا.

فقول إن هذه الشبهه و نظائرها أنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- و توهم كونها عزما و إجماعا على الإيجاد و من توهم أن الزمانيات متصفه بالحضور بعد الغيبه و بالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه و إرادته و ليس الأمر كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسله الوجود و جمله النظام الأتم و روابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها و من مقدمها إلى ساققتها و علم أن وجودها على هذه الهيئه المعينه مما ينبغى أن يصدر عنه و يقع فى الكون بعثه هذا العلم القديم- الذى هو عين ذاته المریده إلى إيجاد كل ما وجد و إبداع كل ما أبدع و إفاضه نور الوجود على أعيانها و إخراجها جمله من حد العدم و مكنم الاختفاء إلى حريم الوجود و منصبه الظهور و هذا العلم كهذه الإراده شىء واحد سرمدى ثابت الوجود و الوجوب له أزلا و أبدا من غير تغير و تعاقب لا- فى ذات العلم و الإراده و لا- فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته و مبدأ الصفة الإضافيه إذا ثبت كانت الإضافات و التعلقات أيضا ثابتة.

## و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافه الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته و إرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبه العالم إليه نسبه الحرارة إلى النار و نسبه الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبه الزوجيه إلى الأربعة و إذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل و الإيجاد نظرا إلى ذاته و يكون القول بكونه مريدا مجرد تسميه و إطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة و الرضا(١) فبالحقيقه يكون الإرادة مبدأ صدور الفعل و هذا أجل ضرور كون العفل حاصل بالارادة و من أنه فرق بين الوجوب عنه و الوجوب عليه و من أن ذاته و إن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و أسمائه نسب و إضافات مع أعيان الماهيات الثابته فى الأزل فى حد علمه الإجمالى و عقله البسيط بوجه و المفصل بوجه أما البساطه و الإجمال فبالنظر إلى هويته الوجوديه التى لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا و ذهنا بحسب التحليل العقلى و لا عينا و خارجا بحسب التعدد الخارجى- فالأول كالمركب العقلى من الجنس و الفصل أو الماهيه و الوجود و الثانى كالمركب من الماده و الصوره أو ما يجرى مجراهما و بالنظر إلى معانى صفاته و مفهومات أسمائه كان العالم الربوبى و الصقع الإلهى كثيرا جدا بحيث لا تتلم بتلك الكثره أحديه الحق و بساطته و هذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التى قررنا بنيانها و أحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- و المخصصات التى يعبر عنها بالخزائن كما فى قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ

١- قد جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع فإن للإرادة كفظائرها من العلم و القدره و غيرها عرضا عريضا ففى مرتبه كيفيه نفسانيه بل معنى مصدرى إضافى و فى مرتبه واجب لذاته فكما أن أجل ضرور كون الفعل بالارادة فعله كذلك أجل ضرور الإرادة إرادته، س قد

وَمَا تُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ وَجِبَ لَهَا الْإِيْجَادُ وَكَانَ مَرِيدًا لِّوَاحِدِهِ وَاحِدِهِ مِنْ حَقَائِقِ الْمَمْكَنَاتِ وَ لِّوَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنْ أَعْدَادِهَا وَ أَشْخَاصِهَا الزَّمَانِيَّةِ وَ الْمَكَانِيَّةِ - كُلٌّ فِي وَقْتِهِ وَ مَكَانِهِ وَ إِذَا أَخَذَتْ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ هَذِهِ الرُّوَابِطِ الْمَخْصُصَةِ - الَّتِي قَدْ يَعْجَبُ عَنْهَا بِالْإِرَادَاتِ (١) أَوْ التَّعْلِقَاتِ أَوْ التَّوْجِهَاتِ فَذَاتَهُ بَدُونَ اعْتِبَارِهَا لَمْ يَتَخَصَّصْ بِهَا مَخْلُوقٌ عَنْ مَخْلُوقٍ (٢) وَ لَمْ يَتَمَيَّزْ مِمَّنْ عَنِ مُمْكِنٍ فَلَا - يَجِبُ عِنْدَ ذَلِكَ صُدُورُ الْفِعْلِ عَنْهُ فَلَمْ يَلْزَمْ كَوْنُهُ مُوجِبًا إِلَّا - مَعَ اعْتِبَارِ تِلْكَ الرُّوَابِطِ فَصَدَقَ أَنَّ ذَاتَهُ يَفْعَلُ الْأَشْيَاءَ بِالْإِرَادَاتِ الْمُنْضَمَةِ إِلَيْهِ فَذَاتَهُ بِحَيْثُ يَصْدُرُ عَنْهُ بِحَسَبِ كُلِّ إِرَادَةٍ خَاصَةٍ - مُمْكِنٌ مَعِينٌ وَ مَخْلُوقٌ خَاصٌ .

### و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا

المطهرين المعصومين عن نسبه الخطأ والنقص سلام الله عليهم و على آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية و الحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي و الصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد و عيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة و المشيه و أنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات و هذا بظاهره ينافي كون الإرادة منه تعالى عين ذاته و أجاب عنه شيخنا و أستاذنا سيد أعظم المجددين دام ظلّه العالی إن الإرادة قد يطلق (٣) و يراد به الأمر المصدري

١- إن قلت الروابط كانت نسب معاني الأسماء و الصفات إلى الأعيان الثابتة و الإرادة واحده من الصفات و المرید واحد من الأسماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إرادته - قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات و استدعائات الأسماء مقتضياتها و الإرادة أيضا الاقتضاء و الاستدعاء، س قد

٢- أى مخلوق معين تعينا نوعيا أو شخصيا بل المنسوب إلى ذاته بذاته الفعل المطلق - و النور المجرد عن الغسق كما قالوا سبحانه من ربط الوحده بالوحده و الكثيره بالكثيره - فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته صحه الصدور و اللاصطور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدره بالصحه بهذا الاعتبار، س قد

٣- توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع و هو أن الإرادة بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير و الملائم فإن الذى نعقله من معنى الإرادة التى عندنا لا يتضمن معنى العلم و إن كان مصداقها الذى هو كيف نفسانى ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانيه من الحب و البغض و الرضا و الغضب و غير ذلك و تجريد معناها عن شوائب النقص و العدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بعد ما لم يكن داخلا - فلا تنطبق على صفة العلم. فالحق أن الإرادة منتزعه من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهره - أو من اجتماع الأسباب الموجهه عليه من حيث انتسابها إليه و كثيرا ما تطلق الإرادة على تهيئه أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم أقبل عليه و أخذه بيده و التقمه بفيه فسئل ما ذا يصنع - أجيب بأنه يريد أن يتغذى أو يأكل و ربما اشتبه أمر الإرادة على بعضهم فذهب إلى أن عله الإيجاد هى الإرادة بمعنى صفة الفعل و هو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد، ط مد ظلّه

النسبى (١) أعنى الإحداثا و الإيجاد و قد يراد به الحاصل أعنى الفعل الحادث المتجدد- و كما أن لعلمه بالأشياء مراتب و أخيره مراتبه وجود الموجودات الخارجيه و صدورها عنه منكشفه غير محتجبه فهى بذواتها و هوياتها المرتبطه إليه علوم له بوجه و معلومات له باعتبار فمعلوماتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها و إنما هى عين ذاته المقدسه فالعلم بمعنى العالميه عين ذاته و هو قديم و بمعنى المعلوماتيه

١- إشاره إلى وجه آخر و هو أنه إذا أريد المعنى المصدري النسبى فلا- بأس بإرادته المبني للفاعل ثم المبني للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فإن الأول معناه المعلوماتيه و هو فيها حقيقه- و الثانى بمعنى المعلوم و هو فيه مجاز و لا دخل له فى التوفيق و الفرق مقرر فى العلوم الأدبيه- و غرض السيد قدس سره المحافظه على التنزيه بأن العلم بمعنى العالميه فى أى مرتبه كان قديم لا حادث و كذا الإراده فإن التحقيق أن مراتب العلم كلها من العنايه و اللوح و القضاء و القدر قديم بما هو علم الله تعالى و كذا الإراده و التوفيق عندى بأن لله تعالى إرادتين إحداهما ابتهاج الذات بالذات فى مرتبه الذات و الثانيه هى المحبه الأفعاليه فى مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط و هى المشار إليها بقوله ع: إن الله خلق الأشياء بالمشيه و المشيه بنفسها و هى أمر الله و كلمه كن و إليه يؤول ما قال بعض المتكلمين إرادته الله تعالى أمره و كراهته نهيه فما هى عين ذاته هى الأولى و ما هى من صفات الفعل هى الثانيه و هى بما هى مضافه إلى الأشياء حادثه بالعرض و بما هى مضافه إلى الله تعالى واجبه بوجوبه قديمه بقدمه فإنها كالمعنى الحرفى و إنها ظهور الإراده الذاتيه و ظهور الشئ ء لا يباينه، س قد

عين هذه الممكنات و هو حادث فكذلك لإرادته سبحانه مراتب و أخيره المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقرره بالفعل و إنما هي عين الإراده بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديتها إياها و ما به فعلية الإراده و الرضا و مبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقه و هذا أقوى فى الاختيار مما يكون انبعث الإراده و الرضا بالفعل عن أمر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما أفاده دام علوه و مجده.

و أقول و هاهنا سر عظيم من الأسرار الإلهيه نشير إليه إشاره ما و هو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجيه من مراتب علمه و إرادته- بمعنى عالميته و مراديتها لا بمعنى معلوميته و مراديتها فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالفه ذكره

### الفصل (٩) فى اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين إرادته الله سبحانه و بين إرادتنا من طريق الروايه و النقل

#### إشاره

و قد مضى أن شاكلتنا فيما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصيله أنا نتصوره أولاً و نصدق بفائدته العائده إلينا تصديقا ظنياً أو جهليا خياليا أو علميا بأن فيه منفعه ما أو خيرا ما من الخيرات الحقيقيه أو الظنيه عينا كان أو صيتا أو ثناء و محمده عائده إلى جوهر ذاتنا أو إلى قوه من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصورى و ذلك الحكم التصديقى شوق إليه فإذا قوى الشوق النفسانى و اشتد اهترت القوه الإراديه و حصلت الإراده المسماه بالإجماع و هذه الإراده فى الإنسان من قوه هي فوق القوه الشوقيه الحيوانيه- التى تتشعب إلى الشهوه و الغضب و هي العقل العملى(١) و فى غيره اشتداد حال تلك

١- العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان كالمدرکه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان و ميله يسمى إرادته و ميل المحركه الشهويه كما يسمى إرادته يسمى شهوه أيضا و العقل العملى هو القوه التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيه- التى يفعلها فى معاشه و معاده بخلاف القوه التى دونها فإن أفعالها حيوانيه لا فكريه، س قد

القوه كما وقع التنبيه عليه من قبل و بالجمله فينبعث منهما جميعا القوه المحركه التي في العضلات فتحركها بسطا أو قبضا و يتحرك بحركتها الأعصاب و الأعضاء فيحصل المراد فهذه المبادئ فينا متعددة في أفعالنا الخارجيه فأما القيوم جل ذكره فذاته أجل من الكثره و الداعيه الخارجيه و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهايه المآرب و المطالب و ليس له شوق(١) حاشاه عن ذلك و لا محبه بما سواه و لا قصد إلى تحصيل شىء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته و يلزم من هذا الابتهاج و يترشح منه حصول سائر الخيرات و الابتهاجات على سبيل الفعل - و الإبداع و الإفاضه لا- على شاكله الانفعال و الاتصاف و الاستحصال-

### و الآيات القرآنيه فى هذا الباب كثيره

للمتدبرين فيها المتأملين فى معانيها مثل قوله تعالى وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ فهو الغنى من كل جهه عما سواه و ما سواه مفتقر إليه من كل جهه بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو كان له فى فعله و جوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعه أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهه عما سواه و مثل قوله تعالى وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ وَ قوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وَ أشباه ذلك من الآيات الكثيره جدا فهذه الآيات تدل على أنه غايه كل شىء فليس فى فعله غايه و غرض سوى ذاته المقدسه فلو كان له إرادته زائده أو داع و مرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسه غايه الموجودات و مصير كل الأشياء فعلم من هذه الآيات و نظائرها أن إرادته للأشياء عين علمه بها و هما عين ذاته.

### و أما الحديث

فمن الأحاديث المرويه عن أئمتنا و سادتنا ع

فى الكافى و غيره فى باب الإراده ما ذكر فى الصحيح عن صفوان بن يحيى: قال قلت لأبى الحسن ع أخبرنى عن الإراده من الله و من الخلق قال فقال الإراده من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل(٢) و أما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك

١- لأن الشوق هو المحبه المصاحبه للوجدان من وجه و الفقدان من وجه آخر و هو موجود غير فقيد، س قد

٢- كلمه من نشئيه أى جميع ما يبدو بعد الضمير من اعتقاد النفع و انبعاث الشوق و غيرهما أنما هى فى باب الفعل و ليست بيانيه لأنه لا يشمل حينئذ ما ذكر و الفعل ليس إرادته بل هو مراد، س قد

لأنه لا يروى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفيه عنه وهي صفات الخلق فأراد الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له

ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوه الشوقيه ثم تأكده و اشتداده إلى حيثيه يحصل الإجماع المسمى بالإرادة فتلك مبادئ الأفعال الإرادية القصديه فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيره انفعاليه بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب الحركه الفكرية وبعضها من باب الشهوه والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب والدفع وأما الجناب الربوبى ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والأحوال العارضه والسوانح الطارئه من الأغراض والأشواق- والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض- لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشرف فالأشرف.

وعن هشام بن الحكم: فى حديث الزنديق الذى سئل أبا عبد الله ع فكان من سؤاله أن قال له فله رضاء و سخط فقال أبو عبد الله ع نعم و لكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين و ذلك أن الرضاء حال تدخل عليه فتقله من حال إلى حال- لأين المخلوق أجوف معتمل (١)(٢) مركب للأشياء فيه مدخل و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد و إحدى الذات و إحدى المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من

١- بالكسر أى يعمل بإعمال صفاته و آلاته أو بالفتح أى مصنوع ركب فيه الأجزاء و القوى، آت

٢- قد أشير بالاعتماد إلى شدة العمل و زيادته فى باب تحققه و ظهور ماهيته بنفسه و أنها ليست خاليه عن الوجود و الإيجاد فإن مغايره الوجود و الماهيه بمحض تحليل العقل فالاعتماد كالتعمل فى كتب الحكماء و قد اشتهر عند الأدباء أن زياده المباني تدل على زياده المعانى، س قد

غير شىء يتداخله فيهبجه و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفه المخلوقين العاجزين المحتاجين

و روى (١) مثل ذلك

: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد و فيه أن الرضا و الغضب دخال تدخل عليه- و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد إحدى الذات و إحدى المعنى

. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيه في غاية الحسن و البلاغه في الكلام- و هو في مقابله نعت الله بالصمد (٢) و ذلك لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود- و الماهيه كالعدم في أنها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها و عينها فكأنه أحاط بها كإحاطه الكره المجوفه بالفضاء الذى لا تعين له إلا بالمحدد و أيضا الهويات الوجوديه التى للممكنات قد علمت أن كلا منها مستصحب للأعدام و النقائص- فلها تجاويف (٣) بحسب تلك الأعدام و النقائص و كلما نزل الوجود و بعد عن منبع الخير و الجود تضاعف فيه العدم و النقصان فكأنه صار أكثر جوفاً و أقل سمكاً و أرق قواماً ثم إن الموجودات الطبيعیه مركبه من ماده هى ما به الشىء بالقوه و صورته هى ما به الشىء بالفعل و الصوره كأنها محيطه بالماده لأنها تحصل الماده و تعينها لأنها مبهمه الذات عدميه الهويه فكل شىء طبيعى مادى كأنه أجوف.

و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشىء (٤) بحيث يلحقه الأمور الخارجيه

١- لا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الإراده من صفات الفعل، ط مد ظله

٢- فإن الصمد هو السيد المقصود فى الحوائج الغنى المعنى و قد جاء فى اللغة بمعنى المصمت الذى لا جوف له و لذا ردف بلا يطعم فى الأسماء المركبه الشريفه فلما كان تعالى بسيط الحقيقه جامعاً لكل كمال و خير و لا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج إليه كل محتاج ذو روح و غيره و من آياته فى عالم الصور المصمت الذى لا جوف له تعالى الموجود العرى البرىء من الوسط عن التشبيه علواً كبيراً، س قده

٣- كيبوت النحل فالكمالات و الفعليات الحاصله لكل هويه تملأ تلك الخلل و تسد تلك الثغور فالتجاويف فى هذا الوجه القصورات التى فى نفس الموجودات بإزاء الكمالات الميسره لها و فى الوجه الأول التجويف هو الماهيه، س قده

٤- قد أشار إلى أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضه بل فقدانات لها قوه الوجدانات فإيداعها فى الممكن كمال له لا نقص كالأولى نعم هى كالكمال الأول مثل الحركة و الفعليات كالكمال الثانى مثل ما إليه الحركة، س قده



و يدخل عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوه و الإمكان و على الأعدام أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به و يخرج به ذاته من العدم إلى الوجود و من القوه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لأجل ذلك أودع الله في كل مخلوق- توجها إلى الكمال و طلبا للتمام الذى يناسبه تقربا إلى الله إما بعشق عقلى كما للمقربين و إما بشوق نفسانى كما للنفوس العاليه من المشتاقين و إما بشوق حيوانى شهوى كما للنفوس السافله أو بحركه وضعيه أو كميّه أو كيفيه أو أينيّه كما للطبائع الفلكيه و العنصريه و بالجمله لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى متمم و مكمل له و محصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فإذن الذى لا جوف له بوجه من الوجوه و لا تركيب فيه أصلا من جهتي نقص و تمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

### [أقوال الفلاسفه فى ذلك]

#### إشاره

و اعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فى هذا الباب كثيره اكتفينا بهذا لئلا يؤدى ذكرها جميعا إلى الإطناب و لتيسر الرجوع إلى كتب الحديث لمن أراد الوقوف عليها و أما المنقول من غيرهم من أهل العلم و التوحيد فلقد

### قال الشيخ أبو على فى تعليقاته على الشفا

فى بيان إرادته تعالى أن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هى مقتضى ذاته فهى غير منافية له و لأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هى بل لأجل ذاته و لأنها مقتضى ذاته(١) مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لأجل ذلك الشىء و نحن إنما نريد الشىء لأجل شهوه أو لذه لا لأجل ذات الشىء المراد و لو كانت الشهوه و اللذه و غيرهما من الأشياء شاعره بذاتها و كان مصدر الأفعال عنها ذاتها لكانت مريده لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة من ذاتها و الإراده لا تكون إلا لشاعر بذاته- ثم قال و قد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح أن يكون فعله لغرض فلا يصح أن يعلم أن شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فإذن إرادته من جهه العلم أن يعلم- أن ذلك الشىء فى نفسه خير و حسن و وجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلانى

١- فلا يلزم التفات العالى إلى السافل بالذات، س قده

حتى يكون وجودا فاضلا و كون ذلك الشىء خيرا لا- من كونه فلا- يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادته أخرى ليكون الشىء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة- على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود و الترتيب الفاضل و بالجمله فلوازم ذاته أعنى المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل و كل ما كان غير مناف و مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقه له مع علم منه بأنه فاعلها و علتها و كل ما يصدر عن شىء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل و كل فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له فهو مراده فإذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود و هذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض لأن الغرض فى رضاه بصدور تلك الأشياء أنه مقتضى ذاته المعشوقه فيكون رضاه بصدور الأشياء لأجل ذاته فيكون الغايه فى فعله ذاته و مثال هذا أنك إذا أحببت شيئا لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقه ذلك الإنسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته و مثال الإراده فينا أنا نريد شيئا و نشتاقه لأنا محتاجون إليه و واجب الوجود يريد على الوجه الذى ذكرنا و لكنه لا يشترق إليه لأنه غنى عنه فالغرض لا يكون إلا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه و حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض فى تحصيل المقصود و لا غرض فيما يتبع تحصيله إذ تحصيل الشىء غرض و ما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا و الغايه قد تكون نفس الفعل و قد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشى قد يكون غايه و قد يكون الارتياض غايه و كذلك البناء قد يكون غرضا و قد يكون الاستكثان به غرضا و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقه واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله- حتى كانت الأمور على غايه النظام لكان الغرض بالحقيقه واجب الوجود (١) بذاته

١- لأن فائده الفعل أنما هى بحسبه فإذا كان الفعل هذا الفعل الكلى الذى هو تنظيم جملة النظام الكلى من إبداع المبدعات و اختراع المخترعات و تكوين المكونات فى غايه الأحكام و الإتيان فلا- محاله فائده و ثمرته لا تكون إلا الواجب تعالى لأنه أجمل من كل جميل و أجل من كل جليل و أبهى من كل بهى و المفروض أن ذلك الإنسان عرف جمال الواجب و كماله- و كل فعل مقدمه و وسيله لنيل الغايه و الغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه فإذا كان واجب الوجود هو الفاعل و المنظم كما هو الواقع فهو الغايه و الغرض أى معروفه ذاته لخلقه بحيث يفنى العارف فى المعروف هى الغايه و معروفه ظهوره بالوحده التامه و ظهور الشىء ليس مباينا له و إلا- لما كان ظهورا له و كما أن عالميته و غيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته لغيره عين ذاته فتبين أن ذاته تعالى غايه الغايات و هو المطلوب، س قد

الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغايه و الغرض- و كذلك لو عرفنا الكمال فى بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل و الغرض واحدا و مثال هذه الإراده(١) فينا إذا أنا تصورنا شيئا و عرفنا أنه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد و التصور القوه الشهوانيه ما لم يكن هناك مرجح و لم يكن هناك مانع فلا- يكون بين التصور و الاعتقاد المذكورين و بين حركه القوه الشهوانيه إرادته أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلك إرادته واجب الوجود فإن نفس معقوليه الأشياء له على الوجه الذى أوأنا إليه هى عله وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله و طلب لحصوله و نحن إنما نحتاج إلى القوه الشوقيه و نحتاج فى الإراده إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه و هناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق و استعمال الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات- و علمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات و علمه بخير الترتيبات و هذا هو العناية بعينها فإننا لو رتبنا أمرا موجودا لكننا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل و بمقتضاه فإذا كان النظام و الكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصله هناك و هى

---

١- أى مثال الإراده التى تكون عين العلم الفعلى المؤثر فى المراد بلا- داع و بلا- شوق متعقب علمنا بالنسبه إلى نفس الشوق و الإراده، س قد

نفس الإرادة والإرادة نفس العلم والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد- والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين و يكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق و طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقه معلوم لذاته المعشوقه له فإن الغرض وبالجملة النظر إلى أسفل أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض أعنى أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجوده في الخلق أعنى ما يتبع الخلق(١) طلب كمال لم يكن لو لم يخلق- وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت إرادته الواجب الوجود بذاته و أنها بعينها علمه و هي بعينها عنايته و أن هذه الإرادة غير حادثه- و بينا أن لنا إرادته على هذا الوجه و قال أيضا في تعليق آخر كما أن الباري الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا(٢) تبعه الشوق و إذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء و اعلم أن القدره هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئه من غير أن يعتبر معها شيء آخر و القدره فيه عندنا علمه فإنه إذا علم و تمثل فقد وجب وجود الشيء و القدره فينا عند المبداء المحرك و هو القوه المحركه لا القوه العالمه و القدره فيه خاليه عن الإمكان و هو صدور الفعل عنه بإرادته فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لا أنه(٣) أراد و لا أنه لم يرد و ليس

- 
- ١- و أما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمعروفه ذاته المتعالیه لهم بحيث يفنى العارف في المعروف فهو لا ينافي المطلوب أعنى الغايه الذاتيه و عناء الحق المطلق فتفطن، س قد
- ٢- أى إذا تصور مرآه نفسنا بالصور العلميه تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما و هذا ما مر عند قوله فلا يكون بين التصور إلخ، س قد
- ٣- إلى قوله لم يرد و هما الجزئان غير المعتر استثناءؤهما و المراد لا أنه أراد بإرادته زائده و إنما حملنا على ذلك إذ لولاه فعلى الإراده العينيه استثناءؤها متحقق كما قالوا لكنه شاء ففعل و المراد أن التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال القادر هو الذي إن أراد فعل- و إن لم يرد لم يفعل، س قد

هو مثل القدره فينا فإن القدره فينا هي بعينها القوه و هي فيه الفعل فقط فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان و واجب الوجود منزه عن ذلك و كذلك إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته و علمه كان في صفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه و الإراده فينا تابعه لغرض و لم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال و صدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه و القدره فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل و القدره (١) و قال أيضا الحكمه معرفه الوجود الواجب و هو الأول و لا- يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقه هو الأول و الحكمه عند الحكماء تقع على العلم التام و العلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد و في باب التصديق أن يعلم الشئ بأسبابه إن كان له سبب و أما ما لا سبب له (٢) فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فإنه لا حد له و

١- أي ليكون الفعل فعلا تاما و القدره قدره تامه، س قد

٢- إلى قوله فإنه لا- حد له كان الظاهر أن يقول فلا تصديق و لا برهان عليه و لكن إنما قال هكذا لأن قوله إن كان له سبب متعلق بالتصور و التصديق جميعا لأن الحد أيضا ما له سبب لكونه مؤلفا من أسباب القوام و قد مر أن الحد و البرهان متشاركان في الحدود و قوله و يعرف بذاته في آخر كلامه بدل أن يقال و لا برهان عليه و المصنف قدس سره في كتبه كمرحله العقل و المعقول- من الأمور العامه و كتاب المبدأ و المعاد و غيرهما ثلث القسمه على سبيل منع الخلو بأن ما لا سبب له إما أولى التصور و إما مأبوس عن معرفته و إما يستدل عليه بآثاره و الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار ٣٦٢ لأنه قال الحكمه هي العلم التام و هذا ليس علما تاما و أما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه، س قد

٣- إذ حقيقه الوجود لا- يمكن العلم بها إلا- بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم إلا بالشهود الإشراقى و العلم الحضورى لكل عقل و نفس بذاته علم به و لكن لا- بالكنه و إطلاق التصور على هذا العلم إما حقيقه و إما تسامح بناء على ما يقال إن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحضورى و إما باعتبار عنوان الوجود و هو العام البديهي التصور و أوليه التصور على الأولين بمعنى شدة الظهور و معرفيته بذاته هي المعرفه التصديقيه و بالجملة مراد الشيخ من متصوريته بذاته و معرفيته بذاته معلوميته بالعلم الحضورى للمجردات لا- معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها كما قال ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله ، س قد

يتصور بذاته إذ لا- يحتاج في تصوره إلى شىء إذ هو أولى التصور و يعرف بذاته إذ لا سبب له و تقع على الفعل المحكم و الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشىء جميع ما يحتاج إليه ضروره فى وجوده و فى حفظ وجوده بحسب الإمكان(١) إن كان ذلك الإمكان فى ماده فبحسب الاستعداد الذى فيها و إن لم يكن فى ماده فبحسب إمكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعاله و بالتفاوت فى الإمكانيات يختلف درجات الموجودات فى الكمالات و النقائص فإن كان تفاوت الإمكانيات فى النوع كان الاختلاف فى النوع و إن كان ذلك فى الأشخاص فاختلاف الكمال و النقصان يكون فى الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا- إمكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوه و الحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى فى الأشخاص و الأنواع يكون بحسب الاستعداد و الإمكان فكل واحد من العقول الفعاله أشرف مما يليه و جميع العقول الفعاله أشرف من الأمور الماديه ثم السماويات من جمله الماديات أشرف من عالم الطبيعه العنصريه و نريد بالأشرف ما هو أقدم فى ذاته و لا يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هذا أعنى الإمكانيات أسباب الشر فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنه من مخالطه الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود و حيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.

### و ممن اتقن هذه المسأله من علمائنا الإماميه و حققها غايه التحقيق العلامه الطوسى فى نقد المحصل

حيث قال صاحب المحصل و هو أشعري المذهب مسأله لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزله و لأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان

١- متعلق بالإعطاء أى بحسب قابليه المواد و قابليه الماهيات أنزلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا، س قده

كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء و المستكمل بغيره ناقص لذاته و لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادراً على إيجاد ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً(١) لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة لأننا نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور الله من غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث و العبث على الحكيم غير جائز- قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشئ على نفسه و إن أردت شيئاً آخر غيره فينبه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل و إلا لزم ترجيح من غير مرجح و الفقهاء يقولون- الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه- ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن و المنع(٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا- يوافق و بعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق- كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسط الأفعال الخاصة محال- و المحال غير مقدور عليه و قوله الصالح لكونه غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور من غير واسطه فليس بحكم كلي فإن لذه أخذ أجره الكسب- من غير الكسب غير مقدور عليه و العبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض(٣)

١- هذا الدليل منه إلزامي على المعتزلة القائلين بقبح العبث و إلا فالأشاعرة غير قائلين بقبحه، أ د

٢- يعنى أنهم ينحون نحو الأغراض فى أحكامهم المستنبطه من العمومات و فيما لا نص فيه فمعلوم أنهم يقتفون آثار الشارعين و أنهم متفقون عليه و إجماعهم أيضاً حجه، س قده

٣- جواب عن قول الإمام إن أردت بالعبث إلخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى، س قده

مطلقا بل يجب أن يزداد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض و أما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء و استعمله في غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها و إلا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكيمه من الطبيعيات و علم الهيئه و غيرها- و سقطت العلل الغائيه بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافه الموجودات عن مبدئها- يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستيناف تدبير و يعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني و أما أهل السنه فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم(١) و كثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم و لا يسأل في أفعاله بلم و كيف انتهى كلام ناقد المحصل.

### تتميم و تحصيل

النزاع بين الحكماء و الأشاعره في إثبات العلل و الغايات للأشياء و عدمه فكل فعل و حركه له غايه و سبب عند الحكماء و ليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرون

١- اعلم أن هاهنا غايتين إحداهما الوصول إلى جوار الله غايه الغايات و منتهى الرغبات و لا بد في ذلك من الوفود على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل الذي هو باب الله تعالى و هذا سيقع فإن فيض الله لا ينقطع و كلماته لا تبيد و المواد لا تعدم و الكل تنحو نحو الإنسان و تفد على بابه و مخلوقه لأجله و هو متحرك و سائر طولاً إلى جناب الله و مخلوق لأجل الله تعالى. و ثانيتهما الغايه المطلوبه من كل شىء بحسبه أولاً من حيث وقوعه تحت اسم من أسماء الله الحسنى و هى موصوله إليها أيضاً و لأن أسماءه تعالى كلها حسنى و صفاته جميعاً علياً و لفناء الأشياء في ينبوع البقاء لعله ورد: لا تفضلونى على يونس بن متى و بهذا النظر قال الحكماء- الآجال الاختراميه طبيعيه و النغمات غير الموزونه موزونه فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم- يعدمهم قبل استكمالهم، س قد



العله و المعلول و ينكرون الإيجاب و الاستلزام فى الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره و ذلك لإثباتهم القدره بالمعنى المذكور من غير مرجح و داع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمه و المعرفه إلا أن يكون مراد شيخهم و متقدميهم شيئا آخر و هو نفى اللميه الزائده على ذاته عنه فى فعله المطلق - و أما النزاع بين الحكماء و المعتزله فإنما هو فى نفى الغايه الزائده عن ذاته فى فعله المطلق و إثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات و الأغراض و المعتزله أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد و أما الأفعال الخاصه فلكل منها سبب غائى و غرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل التى تحت الكون أو لحوقا غير زمانى كما فى ما فوق الكون.

و اعلم أن العله الغائيه كما مر فى مباحث العلل هى العله الفاعليه بحقيقتها و ماهيتها لفاعليه الفاعل فهى بالحقيقه الفاعل الأول أى فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هى أيضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شىء واحد يسمى بالعله الغائيه و الغرض و كذلك الفائده المترتبه على الفعل و الغايه المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار - فالخيريه و التماميه اللازمه لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائده (١) و من حيث ينساق إليه الفعل غايه و أفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة و يترتب الأغراض و الغايات مترتبه متسلسله إلى الغرض الأخير الذى هو مبدؤها جميعا و منتهاها و هو الغرض بالحقيقه و الغايه عند التفتيش و قد علمت فى تلك المباحث أن هذه المعانى الأربعة أعنى العله الغائيه و الفائده و الغايه و الغرض - كلها فى فعل الله سبحانه شىء واحد هو ذاته الأحديه و مرجعها إلى العناية التى هى

---

١- هذا فى الفائده التى هى ما إليه الحركه و نهايه الفعل لكن الفائده أعم مما هو بعد الفعل أو معه كالعثور على الكنز فى أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء، س قده

العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقه لفعل الخير بالذات مطلقا فإذن العالم الأكبر و هو الإنسان الكامل الأعظم فاعله و غايته أولا- و آخرا و مبدأ و مصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فأما كل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريب- و الغايه القريبه منه بحسب الخصوصيه شىء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصيه شىء غير الحق الأول كما أن الغايه و الفاعل فى نظام الشخص الجزئى الإنسانى بجميع أجزائه و طبائعه و قواه هما نفسه المتعلقه بجمله بدنه و أما الفاعل و الغايه القريبان لكل فعل مخصوص من أفاعيل الأعضاء فقوه مخصوصه من قوى نفسه- كالجاذبه و الدافعه و الغاذه و المنميه و المولده و غيرها إلى ألف ألف قوه و فعل(١) و مرجعها و أفاعليها كلها إلى النفس أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا فقد ظهر و تبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته و تمامها الذى به يستكمل فى الفعل و يتم و إذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له فى فعله غرض و غايه الأنفس ذاته لا- شىء وراءه و ليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا- غايه و لا غرض له بل إن غايته و غرضه ذاته المقدسه و إلا رجع الأمر إلى مذهب الأشعريه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فقد استبان و ظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق- غرضا و غايه أخيره غير ذاته و يقولون ذاته غرض الأ-غراض و غايه الغايات و نهايه الطلبات و الرغبات و الأشواق لكونه عله العلل و سبب الأسباب و مسبها و معللها و لا ينفون الغرض و الغايه و العله الغائيه بل يثبتون أغراضا و غايات و كمالات مترتبه

١- هذه الكثره باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعى فى بعض القوى فضلا عن الشخصى كالغاذه فإن غاذه كل عضو مثلا مخالفه بالنوع لغاذه عضو آخر و فى كل عضله من العضلات الخمسه مائه قوه محرکه مخالفه للقوه المحرکه التى فى الأخرى إحداهما مزاوله لفعلها و مباشره لتحريكها المفوض إليها و الأ-خرى ساكنه و أيضا بعضها محرکه حركتها الخاصه إلى جهتها المعينه و بعضها محرکه حركتها الخاصه الأخرى إلى جهتها المعينه الأخرى، س قد

منتهيه إليه سبحانه بخلاف الأشاعره فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا و بخلاف المعتزله أيضا فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته و كلا- القولين زيغ عن الصواب- و فيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه و أفاده العارفون- و قد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئي و الفاعليه و هاهنا يقام عليه من سبيل الآخريه و الغائيه لأن كمال كل شىء هو نفسه و هكذا كمال الكمال و تمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتيه و تمام التمامات الوجوديه دفعا للدور و التسلسل فكل شىء هالك إلا وجهه و به يتحقق سر القيامه الكبرى(١) و سر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء و البقاء و ما ذهب إليه فرفوريسوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال و ما

روى عن خير البشر ص من قوله:

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و أنه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

### الفصل (١٠) في حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده

قد علمت أن الحكمه هي أفضل علم بالمعلومات و أحكم فعل في المصنوعات و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شىء من الأشياء بعلمه و أسبابه و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقيه يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه [عمله] محكم في صنعه و فعله- فهو الحكيم المطلق و قد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء و إرادته إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شىء سافل و غرض غير حاصل في ذات

١- لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل و قد عرفت في الحاشيه السابقه أن الكل يفدون على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل و هو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله أفواجا- و كما أن كل واحد يرتقون إلى جنبه فالكل كذلك ما خَلَقَكُمْ وَ لا- بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفْسًا وَاحِدَةً و أيضا إذا بدل الإنسان الكامل- ف أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا بدل الكل لأن الكل كأجزاء ذاته- فحشر الكل إلى الله بتبعيه حشره إليه، س قد

الفاعل فهذا معنى العناية.

و الهدايه هي ما يسوق الشىء إلى كماله الثانى الذى لا يحتاج إليه فى أصل وجوده و بقاءه و قد أعطى سبحانه كل شىء كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه فى وجوده و بقاءه و زاده أيضا كمالا ثانيا و هو ما لا يحتاج إليه فيهما و إليه الإشاره فى القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى فَالخلق هو إعطاء الكمال الأول و الهدايه هي إفاده الكمال الثانى و بقوله أيضا الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.

و أما الجود فهو إفاده الخير بلا عوض فإن الإفاده على وجهين أحدهما معامله و الآخر جود فالمعامله أن تعطى شيئا و تأخذ بدله سواء كان البدل عينا- أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفة كماليه أو إزاله رذيله نفسانيه.

و بالجمله ما يكون للمعطى فيه رغبه أو غرض لا- يحصل إلا بذلك الإعطاء فإنه المعامله بالحقيقه و إن كان الجمهور يزعمون المعامله حيث يكون معاوضه عينيه و لا يسمون غيره معامله و لكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقه حيث لا يكون فيه عوض و لا- غرض و أن كل ما فيه غرض أو فائده فهو معامله فالجود بالحقيقه لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض و ما ذلك إلا لواجب الوجود فإذن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود و كرم لا يحصل إلا من جهته

### الفصل (١١) فى شمول إرادته لجميع الأفعال

#### إشاره

هذه المسأله أيضا من جمله المسائل الغامضه الشريفه قل من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الأنام

#### فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحدو حدوهم

إلى أن الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوض إليهم الاختيار- فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم و قالوا إنه أراد

منهم الإيمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية و قالوا و على هذا يظهر أمور (١) الأول فائده التكليف بالأوامر و النواهي و فائده الوعد و الوعيد الثانى استحقاق الثواب و العقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح (٢) و الشرور من أنواع الكفر و المعاصى و المساوى و عن إرادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات الشركاء لله (٣) بالحقيقه و قد علمت أن الوجود مجعول له على الإطلاق و لا شبهه فى أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله و أيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و أن ما كرهه يكون موجودا فيه و ذلك نقصان شنيع و قصور شديد- فى السلطنة و الملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا.

### و ذهب جماعه أخرى كالأشاعره و من يحدو حدوهم

إلى أن كل ما يدخل فى الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطه سواء كان من الأمور القائمه بذاتها أو من الصفات التابعه لغيرها من أفعال العباد و إراداتها و أشواقها و حركاتها و طاعاتها و معاصيها و غيرها و يقولون إن إرادته الله متعلقه بكل كائن غير متعلقه بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع فى العالم فهو بقضاء الله تعالى و قدره و ما

روى عن النبى ص: أن ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن

فلا موجد و لا مؤثر فى الوجود و

١- و ربما يصحح الأشاعره بعض هذه الأمور بالكسب فقالوا الأفعال واقعه بقدره الله تعالى و كسب العبد على معنى أن الله جرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة مثلا يخلق فعل الطاعة فيه و هذا القدر كاف فى الأمر و النهى و الثواب و العقاب و ربما يمثلون بمن يحمل شيئا ثقيلًا على كاهله و يذهب به و يجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شىء عمن وزره و ثقله على يده و لا يخفى أن معذرتهم شر من جريمتهم، س قده

٢- حكى أنه دخل القاضى عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفراينى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء، س قده

٣- و قد قال الله تعالى أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ و قال النبى ص: القدرية مجوس هذه الأمة و قد نسب كل من الأشعري و المعتزلى هذا القول إلى صاحبه، س قده

الإيجاد إلا- الله المتعال عن الشريك في الخلق و الإيجاد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد- لا عله لفعله و لا راد لقضائه لا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ و لا- مجال للعقل في تحسين الأفعال و تقيحها بالنسبه إليه بل يحسن صدور كلها عنه و الأسباب المشاهده كالأفلاك و الكواكب و أوضاعها لصدور الحوادث الأرضيه و أشخاص الإنسان و الحيوان لصدور أفاعيلها و حرركاتها هي مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقه الأمر في نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقه و لا مدخل لها في وجود شىء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات و التحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداء و قالوا في ذلك تعظيم لقدره الله و تقديس لها عن شوائب النقصان و القصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شىء إلى واسطه شىء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات و الاحتجاجات و الاستدلالات بأمر متعارضه حتى الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه فإنها متعارضه الظواهر في هذا الباب.

### و ذهب طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه

رضوان الله عليهم(١) إلى أن الأشياء في قبول الوجود من المبدإ المتعالى متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر- فقدرتة على غايه الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانيات فبعضها صادرة عنه بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيره فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب و ليس ذلك لنقصان في القدره بل النقصان في القابليه

١- كالمحقق الطوسى قدس سره كما نقل سابقا عنه من شرح رساله مسأله العلم و حاصل هذه الطريقه أن الله تعالى يوجد القدره و الإراده في العبد ثم هاتان القدره و الإراده توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد و العبد فاعل قريب في هذه الطريقه و أما في طريقه الراسخين فهو تعالى قريب في بعده و بعيد في قربه و الفرق بينهما و بين طريقه المعتزله ظاهر- لأن المعلول لا يحتاج إلى العله في البقاء عند المعتزله بخلافه عند المحقق قدس سره و غيره، س قد

و كيف يتوهم النقصان و الاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادره عنه فالله سبحانه غير محتاج فى إيجاد شىء من الأشياء إلى أحد غيره و قالوا لا ريب فى وجود موجود- على أكمل وجه فى الخير و الجود و لا فى أن صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه إما خير محض كالملائكة و من ضاهاها و إما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن و الإنس فيكون الخيرات داخله فى قدره الله بالأصالة و الشرور اللازمه للخيرات داخله فيها بالتبع و من ثم قيل إن الله يريد الكفر و المعاصى الصادره عن العباد لكن لا يرضى بها(١) على قياس من لسعت الحيه إصبه- و كانت سلامته موقوفه على قطع إصبه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعيه إرادته السلامه و لولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامه و يرضى بها و يريد القطع- و لا يرضى به إشاره إلى الفرق الدقيق و أنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين و أسلم من الآفات و أصح عند ذوى البصائر النافذه فى حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر و التفويض و خير الأمور أوسطها.

### و ذهب طائفه أخرى و هم الراسخون فى العلم

و ذهب طائفه أخرى(٢) و هم الراسخون فى العلم و هم أهل الله خاصه

- ١- أى لا يريدونها بالذات و أرادها بالعرض فإن الشر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض- و إلا فالإرادته و الرضا و العشق و المحبه و الابتهاج و نحوها متحداه اصطلاحا، س قد
- ٢- الفرق بينه و بين سابقه أن فى المذهب السابق سلوكا من طريق الكثره فى الواحد- و فيه سلوكك من طريق الواحد فى الكثره فعلى الأول للفعل استناد إلى فاعله القريب و إلى فاعل فاعله بواسطته و من طريقه و الانتساب طولى لا عرضى فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى و لا- يلزم الجبر الباطل لأن العله الأولى أنما تريد صدور الفعل الاختيارى عن اختيار فاعله المختار فلا يقع إلا اختيارا و لا يريد الفعل فى نفسه و من غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله و تسقط إرادته. و على الثانى للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطه من جهه إحاطته به فى مقامه- كما أن له استنادا إلى فاعله الممكن و لا يلزم جبر لأن إحاطته تعالى بكل شىء إحاطه بما هو عليه و الفعل الاختيارى فى نفسه اختيارى فهو المحاط المنسوب إليه تعالى و إلى العبد- هذا و قد ظهر بذلك أن المذهبين غير متدافعين، ط مد ظله

إلى أن الموجودات على تباينها فى الذوات و الصفات و الأفعال و ترتبها فى القرب و البعد من الحق الأول و الذات الأحديه يجمعها حقيقه واحده إلهيه جامعها لجميع حقائقها و طبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شىء واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجنب الإلهى عن وصمه الكثره و التركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقه الإلهيه (١) مع أنها فى غايه البساطه و الأحديه ينفذ نوره فى أقطار السماوات و الأرضين و لا ذره من ذرات الأكوان الوجوديه إلا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها و هو قائم على كل نفس بما كسبت و هو مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايله وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هَذَا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه- و حصوله بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان- مطابقا للكشف و الوجدان فياذن كما أنه ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

١- أى أنها أصلها المحفوظ و نسخها الباقي لا كأصل داخل فى الفرع لأنه داخل فى الأشياء لا بالممازجه ليس فى الأشياء بوالج و لا- عنها بخارج و لا- كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثانى له فى الوجود باثنا عنه بينونه عزله و أن باينه بينونه صفه بل كأصل لا شأن للفرع إلا و للأصل معه شأن و لكن للأصل شأن ليس للفرع معه شأن كيف و هو قيوما و مقوما الوجودى- فإن نسبه وجوداتها إلى الوجود المطلق الذى هو مرتبه ظهوره و نسبه تقومها به كنسبه الماهيه إلى مقوماتها بحسب شئيه الماهيه و تقويمها إياها بوجه و الحاصل أن وجوداتها مضافه إليه تعالى أولا- لأن نسبه الشىء إلى فاعله بالوجود و إلى قابله بالإمكان كما قال أمير المؤمنين ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى ماهياتها ثانيا لأن الكليات الطبيعيه و هى الماهيات موجوده أيضا و لو بواسطه الوجود و ساطه فى العروض فإذا نظر إلى الوحده الحقه التى انطوت عندها الكثرات و أن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك- و أن الوجود عائد إليه و الملك له فالأثر أثره و إذا نظر إلى الكثره و أن لها وجودات و لو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب و لا- سيما إذا نظر إلى كثره الآثار أو يترأى شريه و مساءه فليعد من القوابل جنه و وقايه له تعالى و بالجمله الإيجاد تبع الوجود و الأثر يعرف صاحبه و لا يتوهم تركيب و تمزيج كما فى سابقه و قد مر ما يوضح هذا فارجع إليه، س قد



بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقه فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله و كل قوه فهى قوته فهو مع غايه عظمته و علوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها- كما أنه مع غايه تجرده و تقدسه لا يخلو منه أرض و لا سماء كما فى قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبه الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبه الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقه لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبه إليه بالحقيقه لا- بالمجاز و الكذب- فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللاتق بأحديه ذاته(١) بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطه بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فالتزيم و التقديس يرجع إلى مقام الأحديه التى يستهلك فيه كل شىء و هو الواحد القهار الذى ليس أحد غيره فى الدار و التشبيه راجع إلى مقامات الكثره و المعلوليه و المحامد كلها راجعه إلى وجهه الإحدى و له عواقب الاثنيه و المدائح و

١- و ذلك أن الأسماء الواقعه على الوجودات الخاصه بالإمكانيه و خواصها و أفعالها- متضمنه فى مفاهيمها لحدود علمها الناقصه من موضوع و ماده و زمان و مكان و غيرها و هى جهات النقص و الشين فالذى ينتسب إليه تعالى هو وجودها العارى عن وصمه النقص و العيب و القصور و أما أسماؤها بمفاهيمها الماهويه مثلا فهى لا تتجاوز موضوعاتها الماديه الواقعه تحت التغير و الزوال و اعتبر ذلك من نفسك فإنك إذا تصورت إنسانا يأكل الخبز أو يشرب الخمر- فهو و فعله معلولان لك و لفعله نسبه إليه و نسبه إليك لكنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعل بحده فيقال إنه يأكل الخبز أو يشرب الخمر و إذا نسب إليك قيل إنك أوجدت فعله كذاته و لم يقل إنك تأكل الخبز أو تشرب الخمر، ط مد ظله

التقاديس و ذلك لأن شأنه إفاضه الوجود على كل موجود و الوجود كله خير محض - كما علمت و هو المجعول و المفاض و الشرور و الأعدام غير مجعوله و كذا الماهيات ما شمت رائحه الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس و الوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين و كذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته و عينه الثابت لا- من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل و إنما اختلطت الوجودات بالأعدام و الظلمات- لبعدها عن منبع الجود و النور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات و الأرجاس- و المواضع الكثيفه فإنه لا- يخرج من النوريه و الصفا بوقوعه عليها و لا يتصف بصفاتها- من الرائحه الكريهه و غيرها إلا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير و حسن ليس فيه شريه(١) و لا قبح و لكن الشريه و القبح من حيث نقصه عن التمام و من حيث منافاته لخير آخر و كل من هذين يرجع إلى نحو عدم و العدم غير مجعول لأحد و الحمد لله العلى الكبير.

فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب و معرفه النفس و قواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس و القوى الحيوانيه و الطبيعيه كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقه لا بمعنى الشركه بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركه بين اثنين منهم فى فعل واحد كالحياطه و نحوه و لا شبهه فى أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزله لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطه الكبرى و الشرف الأتم و به يندفع جميع الشبه الوارده على خلق الأعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين

على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين

إذ ليس المراد منه- أن فى فعل العبد تركيبا من الجبر و التفويض و لا- أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهه و اضطرار من جهه أخرى و لا أنه مضطر فى صورته الاختيار كما وقع

---

١- فما فى دعاء الافتتاح: و الخير بيديك و الشر ليس إليك فالسالبه سالبه بسيطه محصله و حاصل كلامه أنه لا بد أن يبذل الأرض غير الأرض و كذا السماوات فيبدل الناظر و النظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشرور، س قد

فى عبارته الشىخ رئىس الصناعتة و لا أن العبد له اختىار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حىث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختىاره بعینه اضطراره و قول القائل خىر الأمور أوسطها ىتحقق فى هذا المذهب فإن التوسط بىن الضدین قد ىكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفیها كالماء الفاتر الذى ىقال لا حار و لا بارد مع أنه لىس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بىن الأضداد بمنزله الخلو عنها و قد ىكون الجامع لها بوجه أعلى و أبسط من غیر تضاد و تراحم بىنهما- و هذا فى مثال الحراره و البروده كجواهر الفلك عند التحقىق فإنه مع بساطته ىوجد فىه هذه الكىفیات الأربع على وجه أعلى و أبسط مما ىوجد فى هذا العالم لأن التى ىوجد منها أنما ىفیض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خىر من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحراره الناریه و المذهب الثانى كالبروده المائیه و الثالث كالكىفیه التى فى الماء الفاتر و الرابع كحال الفلك عند التحقىق حىث لىست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جمیعا فأنت أیها الراغب فى معرفه الأشياء بالتحقىق الساعى بسلوکه إلى نیل عالم التقدیس لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبیه المحض و لا بفحوله التنزیه الصرّف و لا بخنوثة الجمع بىنهما كمن هو ذو الوجهین بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذین هم من العالین لىست لهم شهوه أنوثة التشبیه و لا- غضب ذكوره التنزیه و لا خنوثة الخلط بىن الأمرین المتضادین و إنما هم من أهل الوحده الجمعیه الإلهیه فإنه سبحانه عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شىء لا ىخلو من ذاته شىء (١) من الذوات و لا من فعله شىء من الأفعال و لا من شأنه شىء من الشئون و لا من إرادته و مشیته شىء من الإرادات و المشیات

١- أشار بهذه الفقرات إلى توحید الذات و الصفات و الأفعال و أن الموحد لا بد أن ىعتقد بتوحید الذات و الصفات أولا ثم بتوحید الأفعال ثانيا فلیقل لا هو إلا هو و لا إله إلا الله ثم لىقل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و الأشعرى یرید أن ىوحد بزعمه بتوحید الأفعال- و لكن لم یأت البیت من بابہ و لا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقلة و لكن نفى آثارها و لوازمها و قذف نتائجها إلى غیرها فقال إنها محال صنع الله و إن تأثیراته تظهر فیها، س قدہ

و لأجل ذلك قال تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ وقال ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ - وَلَا خَمْسِهِ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ و بذلك يظهر سر قوله و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى فففيه السلب و الإثبات من جهة واحده لأنه سلب الرمي عنه ص من حيث أثبت له- و كذا قوله قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ فنسب القتل إليهم و التعذيب إلى الله بأيديهم- و التعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسأله خلق الأعمال التي اضطربت فيها أفهام الرجال و الله ولى التوفيق و الهدايه و بيده زمام التحقيق و الدرايه.

### تمثيل فيه تحصيل

ما أشد إعانه و تيسيرا فى هذا الباب مطالعه كتاب النفس الإنسانيه فإنه نسخه مختصره- مطابقه لكتاب العالم الكبير الذى كتبه أيدى الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمه- و كتب فى قلوبكم الإيمان فعليك أن تتدبر فى كتاب النفس و تتأمل فى الأفعال الصادره عن قواها حتى يظهر لك أن الأفعال الصادره عن العباد هي بعينها فعل الحق لا- كما يقوله الجبرى و لا كما يقوله القدرى و لا- أيضا كما يقوله الفلسفى فانظر إلى أفعال المشاعر و القوى التى للنفس الإنسانيه حيث خلقها الله تعالى مثلا ذاتا و صفه و فعلا لذاته و صفاته و أفعاله- و اتل قوله تعالى وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ و

قول رسول الله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسه و قوه من حيث هو فعل تلك القوه هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصره بلا شك لأنه إحضار الصورة المبصره أو انفعال البصر بها و كذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئه المسموعه أو انفعال السمع بها فلا يمكن شىء منهما إلا بانفعال جسمانى و كل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعه البصيره بالحقيقه لا كما اشتهر فى الحكمه الرسميه- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كتابا أو نقاشا إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعى و هناك صناعى و فى المشهور زيف و قصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء و كذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوه السامعه و الباصره لا يجب أن يكون

سميعا و بصيرا مع أنا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر- في كل إدراك جزئي و شعور حسي و هي بعينها المتحرك بكل حركه حيوانيه أو طبيعيه منسوبه إلى قوانا سيما القريبه من أفق عالم النفس و سنحقق في مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم في إيضاح القول بأن النفس بعينها في العين قوه باصره- و في الأذن قوه سامعه و في اليد قوه باطشه و في الرجل قوه ماشيه و هكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء فبها تبصر العين و تسمع الأذن و تبطش اليد و تمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي

: كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي بها يبطش [و رجليه التي بها يمشي]

فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا أو كثيفا- و لا تباينها قوه من القوى مدركه كانت أو محرکه حيوانيه كانت أو طبيعيه بمعنى أن لا- هويته للقوى غير هويه النفس لأن وحده النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون و هو يتهازل للهويه الإلهيه فلها هويه أحديه جامعها لهويات القوى و المشاعر و الأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى و الأعضاء في هويتها و يضمحل إنياتها في إنيتها عند ظهور هويتها التامه و عند قيام ساعه الموت التي هي القيامه الصغرى على جميع الخلائق الموجوده في العالم الصغير و في هذه النشأه الأدميه الشخصيه ثم ينشأ

١- هي الوحدة الحقه الظليه لأنها متعلمه بالأسماء التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و متصفه بصفات الطبائع في مقام نازل كما أنها متصفه بصفات الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله تعالى و خليفته و الخليفه لا بد أن يكون بصفه المتخلف- فلها أيضا مقام إحدى و هو مقامها الكثره في الوحدة و هو مقامها الخفي و الأخفي الجامعه فيه لقواها بنحو أعلى و مقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثره و تشأنها بشئون القوى بلا- تجاف عن مقامها التنزيهيه ثم ينشأ النشأه الآخره بالنفخه الثانيه أي بعد ما أطفئت أنوارها بما هي متشتمته- في مجالى البدن المتفرقه بالنفخه الأولى المميته لها أنشأت نشأتها الأخرى فأحييت بحياه النفس حياه بسيطه و وجدت بوجودها وجودا واحدا جمعيا بالنفخه الثانيه المحييه لها الموجه لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمه عند مواد البدن و المحال فبالنفخه الأولى تفنى وجوداتها الخاصه و تقبض و بالثانيه تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ و تنهض، س قده

النشأ الآخره بالنفخه الثانيه فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت أرض البدن الأخرى حينئذ بنور النفس كالحال فى القيامه الكبرى حذو القذه بالقذه و ذلك لأن النفس محيطه بقواها قاهره عليها منها مبتدؤها و إليها مرجعها و متتهاها كما أن النفس من الله مشرقها و إلى الله مغربها و كذلك جميع الموجودات كما بين منه يتدى ء و إليه يصير ألا إلى الله تصير الأمور

### الفصل (١٢) فى حل بقيه الشبه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبه الوارده على الإراده الحادته

#### فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد

إذا كانت إرادته الله (١) على الوجه الذى بينه الحكماء و المحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته و عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الأتم و الجواب حسبما أشرنا إليه فى مباحث حدود الأجسام و الطبائع الجسميه و كيفيه ارتباط الحوادث بالهويه الإلهيه

#### و منها أنه ورد فى كلامه تعالى

لا- يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فلو كان لشى ء من أفعاله عله غائيه أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللميه فى الكتاب و السنه و الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل و سلب الغايه عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعره و من يقتفى أثرهم بل المراد كما مرت الإشاره و التصريح عليه نفى مطلب لم فى فعله المطلق و فى أفعاله الخاصه بحسب الغايه الأخيره- لا بحسب الغايات القريبه و المتوسطه ككون الطواحن من الأسنان عريضه لغايه هى جوده المضغ و هى أيضا لغايه هى جوده الهضم الأول و هى لجوده الهضم الثانى و هلم إلى غايه هى تعذيبه بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه و هى لغايه هى حصول

١- منشأ الإشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذى هو عين الذات و استحاله انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم إرادته أو لم نسم فلا يندفع الإشكال بالقول بكون الإراده صفة فعل لا صفة ذات و هو ظاهر، ط مد ظله

المزاج الكامل و هو لغايه هي فيضان الكمال النفسى و غايته حصول العقل بالملكه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غايته البارى المتعالى و فى العلوم مثلا- كون علم اللغه و النحو لغايه هي علم المنطق و غايته أن يكون آله للعلوم النظرية غير الآليه- و تلك العلوم غير الآليه إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لأنها الغايه الأخيره لغيرها من العلوم الآليه و إذا تميزت و انفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غايه و بعضها ذا الغايه فإن مباحث الطبيعه و الحركه و الكون و الفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعه.

ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعه غايتها علم المفارقات و الربوبيات مطلقا- و غايتها علم التوحيد و علم الإلهيه و أحوال المبدأ و المعاد و هذا العلم غايته من حيث العلم نفسه و غايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله و القرب منه- و غايته الفناء فى التوحيد و غايته البقاء بعد الفناء و لا غايه له و هو غايه الغايات و نهايه المقامات فإذن لا لميه لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا- له على الإطلاق و من حيث كونه آخر الأفعال و لكن لا فاعليه المخصوصه البعيده منه أو المتوسطه أغراض و غايات و لميات مترتبه منتهيه كلها إلى من هو غرض الأغراض و غايه الأشواق و الحركات بنفس ذاته الأحديه الحقه من كل جهه.

### و منها أنه لو كان الكل بإرادته الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا

و لذلك قد ورد فى الحديث الإلهي

: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى و لم يشكر على نعمائى فليخرج من أرضى و سمائى و ليطلب ربا سواى

على أن الرضا بالكفر و الفسق كفر و فسق و

قد ورد و صح عن الأئمه ع: أن الرضا بالكفر كفر

و قال تعالى وَ لا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ و أجاب عنه الشيخ الغزالي و غيره كالإمام الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى(١) و استصوبه جماعه من الصوفيه كصاحب العوارف

١- فإن القضاء هو العلم الفعلى و المقضى هو المعلوم و لكل منهما حكم ليس للآخر- ألا ترى أنه يصح أن يقال علمه تعالى بالأشياء عين ذاته و لا يصح أن يقال الأشياء عين ذاته و كذا علمه بالأشياء واحد و لكن الأشياء كثيره، س قده

و المولى الرومى و زيف هذا الجواب جماعه من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى فى نقد المحصل حيث قال و جوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء و إنما هو المقضى ليس بشىء فإن قول القائل (١) رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من صفات الله إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفه و هو المقضى و الجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر و قال أستاذنا السيد الأكرم دام عمره و مجده الفرق بين القضاء و المقضى هناك لا يرجع إلى طائل - أليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء و لا من هذه الحثيه ليس هو اعتبارا للمقضى فإذن إنما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب و الكفر ليس هو بمقضى بالذات - و لم يتعلق به القضاء بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيره لا - من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضا به من تلك الحثيه لا من حيث هو كفر و إنما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا - بما هو لازم خيرات كثيره لنظام الوجود - انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبه الحكيمه

١- ظاهر كلامه قدس سره أنه لا يناقش فى أن هناك قضاء غير المقضى و هو العلم السابق الذى هو صفه الذات و أنه غير المقضى و إنما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذى يقابله و الذى يتعلق به السخط و الشكايه و نحوهما هو الأمر الكونى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم و لذلك اضطر قده إلى تحليل المقضى ثانيا إلى قضاء و مقضى و فرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب و المذموم فقال إن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر فالكفر من حيث إن لوجوده نسبه إليه تعالى مصداق للقضاء و لا بهذه النسبه مقضى و بهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف قدس سره عليه، ط مد ظله

٢- لما كان كلام السيد قده أن اعتبار المقضى راجع إلى اعتبار القضاء مبني على كون القضاء بمعناه المصدرى و المصدر معتبر فى المشتق بين أن المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى النسبى بل وجود صور الأشياء إلى آخره فمرادهم حينئذ الرضا بالأ- كوان السابقه للأشياء و عدم الرضا بالكون الدنيوى لأن الدنيا ملعونه مردوده من قبل الله و فى نظر أهل الله و كلامه قدس سره ناص على أن مرادهم القضاء السابق و أن هذا العالم بشرائره مقضى و غير مرضى مطلقا بما هو مشوب بالماده الظلمانيه و التمدد و التجدد أو غير المرضى متحقق فيه كالأمر المستقبه و لكن مقصوده أنا فى مندوحه من الجواب حيث إن الرضا و الكراهه لكل منهما متعلق و لا حاجه إلى تدقيقات هؤلاء المحققين و أما إذا استونف الإشكال الآخر بأن الوجود خير فكيف يكون أمور هذا العالم غير مرضيه فيقال فى دفعه أن الكراهه تتعلق فى الأمور المستقبه بما هياتها بل بأعدامها لا غير و كلامهم يسع القضاء العينى أيضا كما هو مصطلح السيد الداماد قده كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الأول و لو حمل القضاء على الأعم من القدر فالقدر العينى يطلق كثيرا على الوجود العينى فيدخل وجودات هذه الأشياء بما هي أنوار و علوم و وجهها إلى الله فى كونها متعلقات الرضا أيضا و على ما ذكره قدس سره أيضا يمكن أن تكون مرضيه بما هي رقائق الحقائق و متديلات بها، س قده



الإيجابيه أو السلبيه و لا- شبهه أنها من باب الإضافات و قد يراد به صورته علميه يلزمها تلك النسبه و هكذا العلم و القدره و الإراده و أشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لأن المعانى النسبيه تابعه لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضى أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضى و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا و المقضى شرا و أما على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عبارته عن وجود صور الأشياء الموجوده- فى هذا العالم الأدنى جميعا فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شريف إلهى خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانيات و لا- شبهه فى أن لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما يزاؤه فى ذلك العالم الإلهى من جهه وجوديه هى عله صدوره و مبدأ تكونه و هو لكونه فى عالم الإلهيه خير محض لا يشوبه شريه لأن عالم الأمر كله خير و الشر لا يوجد إلا فى عالم الخلق لمخالطه الوجود بالأعدام و الظلمات و لذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ حيث جعل الشر فى ناحيه الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء و المقضى و استقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى و أما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل رضيت

بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من الصفات ففيه أن القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت (١) والأعراض بل هى أصول الذوات والجواهر و لا- نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه و أيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحثيه كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا (٢) فكل جهه وجوديه فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حثيه معلومته له فكما أن ذاته تعالى و علمه بالأشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار فكذا حثيه كون الأشياء موجوده فى أنفسها و حثيه كونها معلومه له مرتبطه به شىء واحد من غير تغاير هذا.

و مما يؤكد ما ذكرناه و ينور ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل فى نفسك صورته الكفر و صورته السواد فلا- تكفر به و لا- يسود به وجه قلبك لأن صورته الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم و لا صورته السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلك الأمر فى هذا المقام فأتقن و لا تقع فى مزال الأقدام.

و مما يدل أيضا على أن مبادئ الأشياء الشريه (٣) و الأمور المثوفه و المستقبحه

١- و فيه أن القضاء بأى معنى فسر من أوصافه تعالى و هو القاضى فإن فسر بالعلم الذاتى كان من أوصاف الذات و إن فسر بوجود الأمر الكونى من حيث نسبته إليه تعالى و مصداقيته للحكم و القضاء كان من صفات الفعل، ط مد ظله

٢- و فيه أن الظاهر أن مراد المحقق الطوسى قده بقوله لا- من هذه الحثيه- هى الأوصاف و الأفعال الكونيه بعناوينها المنسوبه إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحثيه لا- تنسب إليه تعالى و لا تكون ناعته له مثلا حراره النار و بروده الثلج تنسبان من حيث وجودهما إليه تعالى و تنعتانه فله تعالى وجودهما و هو موجودهما و أما هما بعنوانهما الكونى فإنما تنسبان إلى النار و الثلج و تنعتانهما فالنار حاره و الثلج بارد و هو سبحانه منزه عن هذه النسبه و الاتصاف و الحق أن الأجوبه الثلاثه صحيحه كل بوجه، ط مد ظله

٣- تنظير و تنوير للمقام بأن كون المقضى غير مرضى و مباديه و هى الصور القضائيه مرضيه لا غرو فيه كما أن الأشياء الشريه مستقبحه و مباديها عند العالمين بعلم الأسماء هى الأسماء- و هى عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضيه التى هى عند الإشراقين أرباب الأنواع و كلها حسنى، س قده

التي توجد في عالم المواد والأجرام لا يلزم أن يكون فيها شريه أو نقص أو آفه- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم و الجبار و القهار هي أسباب وجود هذه الأشرار و الشرور كالكفره و الشياطين و الفسقه- و طبقات الجحيم و أهلها كما أن الأسماء الجماليه اللطيفه كالرحمن الرحيم الرءوف اللطيف هي مبادئ وجود الأخيار و الخيرات كالأنبياء و الأولياء ع و المؤمنين و طبقات الجنان و أهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما أضلنى(١) و قوله فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي فالمتضادات و المتعاندات و المتخاصمات في عالم التفرقة و الشر و التضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحده الجمعيه الخيره

### و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلق به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور

و إن لم يعلم وجوده و لم تتعلق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له و أوجب عنه بالنقض و الحل أما النقض- فلجريان مثله(٢) في حق الله في إرادته للأكوان الحادثه سيما عند من أثبت له إرادته متجدده و أما الحل فقال صاحب المحصل و من يحذو حذوه من أتباع الشيخ الأشعري أن الجواب عن هذا الإشكال الوارد على الكل أن الله لا يسأل عما يفعل و قد سبق حال ما ذكره و قال العلامة الطوسي ره في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد و اختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب و اختياره تعالى في فعله فإنه كان في الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال إما واجب أو ممتنع و الجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حيثئذ لا- يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع في المعلوم و هذا الجواب بظاهره غير صحيح(٣) لأن القول بتابعيه

١- لا- يخفى عليك أنه لم يرد في الكتاب المجيد فيما أضلنى نعم قد ورد فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي و لكنه حكاية عن قول إبليس لعنه الله فلا يكون دليلا على ما ادعوه، اد

٢- أى لا- بعينه كما في النقض الذي ذكره العلامة في نقد المحصل و جريان مثله هو- أنه إن علم الله وجود الحادث اليومي كزبد مثلا و تعلق به إرادته لكان قديما لعدم جواز التخلف- و إلا امتنع وجوده و هكذا في نفس إرادته الحادثه يرد بالتعلق و عدمه، س قد

٣- و يمكن إرجاعه إلى ما سيذكره المصنف قده من الجواب فإن العلم الإلهي أنما تعلق بالأشياء على ما هي عليها فالفعل الاختياري أنما تعلق به العلم و الإرادة الإلهيان بما هو مستند إلى قدره و الاختيار و مترتب على ذلك و لعله قدس سره لذلك قال بظاهره غير صحيح، ط مد ظله

العلم للمعلوم (١) لا يجرى إلا فى العلوم الانفعاليه الحادته لا فى العلم القضائى الربانى لأنه سبب وجود الأشياء و السبب لا يكون تابعا للمسبب و لعل ذلك المحقق الناقد إنما ذكر ذلك الجواب نيايه عن المعتزله القائلين بثبوت الأشياء بحسب شئيتها فى الأزل.

فالحق فى الجواب أن يقال إن علمه و إن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختياره (٢) لكونها من جمله أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختيار لا- ينافى الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى عله فاعله لوجود كل موجود و وجوبه و ذلك لا يبطل توسط العلل و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات فكذلك فى علمه التام بكل شىء الذى هو عين ذاته كما فى العلم البسيط و العقل الواحد أو لازم ذاته كما فى العلم المفصل و العقول

١- و قال فى التجريد العلم تابع بمعنى أصاله الموازنه فى التطابق و عند العرفاء تابعيه العلم إنما هى فى التعيين و التلون لكونه نورا لا لون له، س قد

٢- و هذا كاف فى كون الفعل اختياريا لأن الفعل الاختيارى هو الفعل الذى هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوqa بالاختيار و القدره صدور الفعل عن علم و مشيه ففعلك قد سطر فى الألواح القضائيه و القدره مع أسبابه أى سطر قدرتك و إرادتك و اختيارك أولا ثم فعلك عقبيها فكما فعلك حتم إذ جرى به القلم و استطر به اللوح فكذا اختيارك حتم لأن العله واحده و إنما يحقق هذا اختيارك إذ ليس هذا الاختيار مما يمكن أن يكون فيك و أن لا- يكون بل حتم لازم أن يكون. و أيضا كما أن الوجود وجودك فالاختيار اختيارك و إن تنف عن نفسك الاختيار فانف وجودك و إيتك عنك و إلا- فنفى الصفات و اللوازم و الآثار و إثبات الموصوف و الملزوم شىء غريب- وجودك ذنب لا يقاس به ذنب-، گر خرابم كنى اى عشق چنان كن بارى كه نبايد د گرم منت تعمیر كشيد ، س قد

الكثيره و العجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه و رجع عن إصراره على نصره مذهب الأشعري من إبطال القول بالعله و المعلول فقال فى المباحث المشرقيه و اعلم أنك متى حققت علمت أن النكته فى مسأله القدم و الحدوث- و الجبر و القدر شىء واحد و هو أن الشىء متى كانت فاعليته فى درجه الإمكان و الجواز استحال أن يصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمه هى العمده فى المسألتين ثم إن فاعليه البارى لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل و جب أن يكون وجوبها لذاته و متى كانت فاعليته لذاته و جب دوام الفعل و أما فاعليه العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم و جب استنادها إلى ذات الله و حينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله و قدره فإن قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة فى الأمر و النهى و الثواب و العقاب و أيضا إذا كان الكل بقضاء الله و قدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا و الذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا و معلوم أن القدره لا تتعلق بالواجب و الممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا- للفعل و الترك بالقدره لكننا نعلم ببديهه العقل كوننا قادرين على الأفعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أما الأمر و النهى(١) فوقوعهما أيضا من القضاء و القدر و أما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعه بالقضاء فإن الأغذيه الرديه كما أنها أسباب الأمراض الجسمانيه كذلك العقائد الفاسده و الأعمال الباطله- أسباب الأمراض النفسانيه و كذلك القول فى جانب الثواب و أما حديث القدره- فوجوب الفعل لا ينافى كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدره و المعلول لا ينافى العله بل متى كان وجوبه لا- لأجل القدره فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدره و الذى يدل على صحه ما ذكرناه أن أصحاب هذا القول يقولون

١- الأولى أن يقال الأمر و النهى إنما هما لتحصيل هذا النظر حالا و مقاما لا مقالا فقط و عيانا و حقا لا بيانا فحسب كما أن أخذ الدنيا لتركه و الجواب الآخر أن أفعال العباد و إن كانت بقدره الله تعالى فهى بقدرتهم أيضا كما مر و سيقول عند قوله و أما حديث القدره فلا يلزم توجيه الأمر و النهى إلى غير القادر، س قد

إنه يجب على الله إعطاء الثواب (١) و العوض للكلام فى الآخرة و الإخلال بالواجب يدل إما على الجهل و إما على الحاجة و هما محالان على الله و المؤدى إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطى الثواب و العوض و إذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه و هو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده فى كتبه و مؤلفاته و ليس فى هذه المرتبه ما ذكره فى كتاب المحصل من قوله مسأله الإرادات تنتهى إلى إرادته ضروريه دفعا للتسلسل و ذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله و قدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط فى الإيجاد للشئ ء أو يكون بتوسط و الأول لا يقتضى انتهاء الإرادات إلى إرادته و الثانى لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدره و الإراده سواء كانت تلك القدره و الإراده من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ ء آخر فإذن من قضاء الله و قدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله و لا يندفع هذا إلا بإقامه البرهان على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله انتهى.

أقول الفرق متحقق بين قولنا لا- موجود إلا- و الحق مؤثر فيه و عله قريبه لإيجاده بلا- توسط و بين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله (٢) و الأول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق أن حيثه نسبه الفعل إلى العبد هى بعينها حيثه نسبه إلى الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب.

و بالجملة تحقيق هذه المسأله الشريفه و هى توحيد الأفعال من عظام المسائل الإلهيه و لم يتيسر لأحد من الحكماء و غيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

١- لا يذهب عليك أن هذا الواجب بمعنى ما يدم تاركه و الواجب الذى ينافى كونه مقدورا ما يقابل الممكن و الممتنع و أين هذا من ذاك، س قد

٢- لأن هذا لا يأبى عن التوسط و لا عن كون حيثى النسبتين متغايرتين بخلاف الأول، س قد

لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق إلا- لمن انكشف و تبين له بالبرهان القطعي و النور القدسي مسأله توحيد الذات و أنى ذلك لأحد من عرفناه و نظرنا إلى كتبه و كلامه- متصفحين مفتشين.

### و منها أن الإراده الإنسانيه إذا كانت وارده عليه من خارج بأسباب و علل منتهيه إلى الإراده القديمه

فكانت واجبه التحقق سواء أَرادها العبد أم لم يرد(١) فكان العبد ملجئاً مضطراً في إرادته ألجأته إليها المشيه الواجبيه الإلهيه- وَ ما تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\* فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسله إلى غير نهايه و الجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته(٢) لا ما يكون إرادته بإرادته و إلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل و إلا فلا ما يكون- إن أراد الإراده للفعل فعل و إلا لم يفعل على أن لأحد أن يقول إن إرادته كالعلم بالعلم و كوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحيحه الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى(٣) هناك في الخارج.

و أما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم و أستاذنا الأكرم دام ظله العالى من

- ١- تعبير عجيب إذ فرض كون إرادته لم يردها الإنسان إرادته إنسانيه غير معقول لكن مراد المستشكل بهذه التسويه قطع رابطته الإنسان و الإراده و بالجملة رابطته العليه و المعلوليه- و إسناد وقوع الأفعال بعد فواعلها إلى عاده الله، ط مد ظله
- ٢- قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن إرادته فالأولى في البيان وضع الاختيار موضع الإراده، ط مد ظله
- ٣- هذا هو الفارق بين ما ذكره قدس سره بقوله على أن لأحد إلخ و بين ما ذكره السيد قدسه فإنه حكم بأن الإراده بالإرادته المتقدمه بالذات و هكذا في لحاظ التفصيل و أن امتناع التقدم و التأخر بالذات إنما هو في المتصلات، س قدسه

قوله هذا الشك مما لم يبلغنى عن أحد من السابقين واللاحقين شىء فى دفاعه و الوجه فى ذلك أنه إذا انسقت العلل و الأسباب المترتبة المتأديه بالإنسان إلى أن يتصور فعلا- و يعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق إليه لا محاله فإذا تأكد هيجان الشوق و استتم نصاب إجماعه تم قوام الإراده المستوجه اهتزاز العضلات و الأعضاء الأديويه فإن تلك الهيئه الإراديه حاله شوقيه إجماليه للنفس بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه و كان هو الملتفت إليه بالذات كانت هى شوقا إليه و إرادته له و إذا قيست إلى إرادته الفعل و كان الملتفت إليه هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقا و إرادته بالنسبه إلى الإراده من غير شوق آخر و إرادته أخرى جديده و كذلك الأمر فى إرادته الإراده و إرادته الإراده- إلى سائر المراتب التى فى استطاعه العقل أن يلتفت إليها بالذات و يلاحظها على التفصيل فكل من تلك الإرادات المفصله يكون بالإرادته و هى بأسرها مضمنه فى تلك الحاله الشوقيه الإراديه و الترتب بينها بالتقدم و التأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك الحاله الإجماليه بهيئتها الوجدانيه فإن ذلك أنما يمتنع فى الكميّه الاتصاليه و الهويه الامتداديه لا غير فلذلك بان أن المسافه الأينيه يستحيل أن تنحل إلى مقدمات و متأخرات بالذات هى أجزاء تلك المسافه و أبعاضها بل إنما يصح تحليلها- إلى أجزائها و أبعاضها المتقدمه و المتأخره بالمكان.

فأقول فيه أولا- إن التحليل العقلى للشىء الموجب بحكم العقل بأن الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشىء أنما يجرى فى أمور لها جهه تعدد بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر و جهه وحده فى الواقع كأجزاء الحد من الجنس و الفصل- فى الماهيه البسيطة الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونيه و جزءا فصليا كالباضيه للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على الماهيه المحدوده بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد و أما فى غيرها فالحكم بتعدد و تفصيله إلى ما يجرى مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه العقل من غير حاله باعته إياه بحسب الأمر فى نفسه.

و أما ثانيا فيلزم عند التحليل و التفصيل لها و بحسبها اجتماع المثلين بل الأمثال



فى موضوع واحد و هو ممتنع إذ لا- امتياز لها فى الماهيه و لا فى اللوازم و لا فى العوارض المفارقة و لا فى الموضوع و أيضا قد تقرر أن أفراد ماهيه واحده لا يكون بعضها عله لبعض(١) إذ لا أولويه لبعض فى ذاتها.

و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شىء منها و نطلب أن علتها أى شىء ء هى فإن كانت إرادته أخرى لزم كون شىء ء واحد خارجا و داخلا- بالنسبه إلى شىء ء واحد بعينه هو مجموع الإرادات و ذلك محال و إن كان شيئا آخر لزم الجبر فى الإراده و هذا هو الحق فليعمل عليه فى دفع الإشكال كما مر.

و مما يؤيد هذا و يوضحه تحقيقا و يزيد تأكيدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابى فى الفصوص فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده و لزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه و لزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره و إن كان حادثا و لكل حادث محدث- فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره فإن كان هو نفسه فإما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار و هذا يتسلسل إلى غير النهايه أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره و ينتهى إلى الأسباب الخارجيه عنه التى ليست باختياره فينتهى إلى الاختيار الأزلئ الذى أوجب الكل على ما هو عليه فإنه إن انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا أن كل كائن من خير و شر يستند إلى الأسباب المنبعثه عن الإراده الأزلئيه انتهى بألفاظه و قال الشيخ الرئيس فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء و جميع

---

١- هذا إلزامى بناء على أصاله الماهيه كما هو مذهب السيد قدس سره أو برهانى فى المتواطىء ء و أن هنا فى الحقيقه إرادته واحده بالشخص و أما على مذهب المصنف قدس سره من أصاله الوجود فالوجود حقيقه واحده مقوله بالتشكيك مرتبه منها عله و مرتبه منها معلول بل جاز عنده كون أفراد نوع واحد بعضها مجردا و بعضها ماديا، س قد

الأحوال الأرضية منوطه بالحركات السماوية و حتى الاختيارات و الإرادات فإنها لا محاله أمور تحدث بعد ما لم تكن و لكل حادث بعد ما لم يكن عله و سبب حادث- و ينتهى ذلك إلى الحركة و من الحركات إلى الحركة المستديره فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعه للحركات السماوية و الحركات و السكونات الأرضية المتوافقه- على اطراد متسق يكون دواعى إلى القصد و بواعث عليه و يكون هذا هو القدر الذى أوجه القضاء و القضاء هو العقل الأول الإلهي (١) الواحد المستعلى على الكل الذى منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه و قال فى أول العاشره من إلهيات الشفاء إن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم يكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إرادته لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إرادته متسلسله فى ذلك إلى غير النهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه- و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها

١- أى باعتبار الصور الموجوده فيه لأن العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعه محل القدر و قد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا و يمكن أن يكون مراد الشيخ التعقل الأول و الأوليه إضافه فيكون القضاء نفس الصور العقلية المقدسه و يمكن أن يكون المراد التعقل العنائي مجازا و العنايه هى الصور المرتسمه فى الذات عندهم بل يمكن أن يكون المراد العقل البسيط و العلم الكمالى الإجمالى و لكن أطلق تجوزا أيضا و لعلى كنت رأيت إطلاق القضاء الإجمالى على هذه المرتبه من العلم فى كلام السيد المحقق الداماد قده، س قده

٢- كمصادفه الحجر الذى يهوى فى طريقه رأس زيد الذى تحركه إرادته إلى مهبط الحجر اتفاقا فيشج و كحدوث أمر اتفاقى من تحريك طبيعين أو إرادتين ثم إن الاتفاق قد حقق أنه بالنظر الجليل و أما بالنظر إلى الأسباب المترقيه إلى المبدإ و فى النظام الكلى فليس إلا- الضروره و اللزوم كما أن الإمكان الذى يكون الاتفاق نظيرا له إنما هو بالنظر إلى الماهيه من حيث هى و أما بالنظر إلى الوجود و علتها فليس إلا الوجوب ثم إن الشيخ لم يتعرض للمبادئ القسريه لأن القاسر أيضا إما طبع و إما إرادته، س قده

منزل من عند الله و القضاء من الله هو الوضع (١) الأول البسيط و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب (٢) اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء و الأمر الإلهي الأول انتهى كلامه.

### و منها أن الكل إذا كان بعلم الله و إرادته و قضائه

كان كل جزء من أجزاء النظام و كل ذره من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإرادة القديمه - حتمى الثبوت فى علمه مجزوما به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه فى قوله -

: ما ترددت فى شىء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن

و هذا من غوامض المشكلات على من التزم من أهل النظر الجمع بين القوانين العقلية و الأحكام الشرعية - و لم يأت أحد من العلماء بشىء يشبع و يغنى فى هذا المقام إلا أن أستاذنا دام ظلله العالى ذكر وجهها قريبا أن التردد فى أمر يكون بسبب تعارض الداعى المرجح فى الطرفين - فأطلق المسبب هناك و أريد السبب و مغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت - خير بالقياس إلى نظام الوجود و شر من حيث مساءته و بعبارة أخرى وقوع الفعل - بين طرفى الخيرية بالذات و لزومه للخيرات الكثيره و الشرية بالعرض و بالإضافة إلى طائفه من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيرية يدعو إلى فعل الفعل و الشرية إلى تركه ففى ذلك انسياق إلى تردد ما فإذن المعنى ما وجدت شرية فى شىء من الشرور بالعرض اللازمه لخيرات كثيره فى أفاعيلى مثل شرية مساءه عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبه فى الحكمه البالغه الإلهيه انتهى.

١- المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لأن الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعه فيه و البساطه من وجهين أحدهما من جهة الوجود الواحد البسيط إذ الكل كانت موجوده بوجود واحد و ثانيهما من جهة أن كل واحده من الصور موجوده هناك صرفا بسيطا غير مخلوطه بالكثيرات كما فى الصور القدرية، س قده

٢- بفتح الجيم و إنما زاد لفظه كان لأن هيئه الاجتماع أمر اعتبارى و أيضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فإن وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه منشأ الاجتماع الذى فى الصور القدرية من الشكل الخاص و المكان الخاص و الزمان الخاص و غيرها، س قده

أقول ما ذكره لم يدفع به الإشكال بل صار أقوى إذ لم يزد في بيانه إلا- أن أثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده و عدمه و جانبى إيجاده و تركه بحسب الداعى فهانذا إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن ترجح و الله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا- تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع و كان صدوره حتما مقضيا و الذى سنع لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الأشياء الطبيعه الكونيه وجود تجددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعه الجوهرية و كل أمر تدريجى الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضه مسبقا بإمكان استعدادى سابق على تحققه و ذلك الإمكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضروره الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسب نفس مرتبه الماهيه السابقه على وجودها سبقا ذاتيا من جهه الماهيه كما فى الإمكان الذاتى أو بواسطه وجود أمر فى ماده الشىء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود كالحركه عند الجمهور و الطبيعه الجسمانيه عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات و قوى لأنه ضعيف الوجود يتشابهك الوجود و العدم فى هذا النحو من الكون و هو مع ذلك واجب الفعلية و الحصول من السبب المقتضى لحصوله إلا- أن وجوبه و جوب الإمكان و فعليته فعلية القوه.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشياء الواقعه فى هذا العالم من مراتب علمه التفصيلى فهى علوم له بوجه و معلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد فى العلم و بما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانيه سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانيات و الترددات أكثر أنواعا و أعدادا لكونها ذات أكوان و أنحاء كثيره فى الوجود بحسب الأكوان الجماديه و النباتيه و الحيوانيه و الأطوار التى بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات و التقلبات الوجوديه إلى جانب القدس و عالم البقاء و الثبات بقوه إلهيه قابضه للأرواح و النفوس عن أبدانها جاذبه بخوادمها و أعوانها للطبائع و الصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورته شىء

عن مادتها فتصير معقوله مجردة بعد ما كانت محسوسه ماديه فهكذا شأن ملك الموت- و هو ملك مقرب إلهي في نزع الأرواح و النفوس و شأن أعوانه و سدنته في جذب الطباع و الصور و هذه الاستحالات و التكونات (١) كما أنها تقع في عالم المواد الكونيه كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعه السماويه التي هي كتاب المحو و الإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور العلميه الجزئيه في ألواح تلك النفوس فهي قابله للمحو غير محفوظه عن النسخ و التبديل كما الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ هو الإمام المبين و اللوح المحفوظ عن المحو و التغيير و فيه جميع الأشياء المتخالفه الذوات في الخارج المتضاده الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف و التضاد كما قال تعالى وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات و التجددات و العوارض و النقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئيه و الطباع الكونيه- لا تقدر في ارتباطها إلى الحق الأول و عالم الأحديه و في إثبات الإراده القديمه الإلهيه- المصونه عن الإمكان و العلم القديم الحق المنزه عن وصمه الظن و التردد و القضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل و لا يغير و لا يكثر لأنها واقعه في مراتب تنزلات العلم و الإراده قال الشيخ أبو نصر في رساله الفصوص أنفذ إلى الأحديه تدهش إلى الأبدية و إذا سألت عنها فهي قريب أظلت الأحديه فكان قلما أظلت الكليه- فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق و قال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- و علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثره في ذاته بل بعد ذاته وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مِنْ هُنَاكَ يَجْرِي القلم في اللوح جريا متناهيا إلى القيامه و قال أيضا لحظت الأحديه (٢) نفسها فلحظت قدره فلزم العلم الثاني

- 
- ١- لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماه عند البعض الآخر بسجل الوجود عن مراتب العلم و كلمات المصنف قدس سره أيضا مختلفه في ذلك ترقى و تتم البيان في لوح القدر، س قد
  - ٢- يعنى علم الأحديه ذاتها أولا- ثم لحظت الأغيار ثانيا و لحاظ الأغيار هو صورها المرتسمه في ذاته تعالى عندهم و لما كان علمه فعليا و هو فاعلا بالعنايه كان علمه قدره فعبر عنه بالقدره- فقله فلزم العلم الثاني بيان لقوله فلحظت القدره و يمكن كون الفاء فيه للتعقيب- بحمل القدره على القدره على الصور المرتسمه في مرتبه العلم الأول الكمالى الإجمالى، س قد

المشتمل على الكثره و هناك أفق عالم الربويه يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحده(١) حيث يغشى السدره ما يغشى و سنزيدك إيضاها فاستمع

### الفصل (١٣) فى تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه

#### إشاره

كما ورد فى الكتاب و السنه و كذا القول بالبداة حسبما نقل من أئمتنا المعصومين ع و صحت الروايه فيه عنهم و ما نيط بذلك من استجابته الدعوات و إغاثته الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفه أسباب طبيعیه

#### [الأصل الأول]

اعلم أن للإلهيه مراتب(٢) و للأسماء الحسنی مظاهر و مجالی و كأننا قد بينا طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضيه فى السفر الأول فنقول إن الله فى طبقات السماوات عبادا ملكوتين مرتبتهم مرتبه النفوس دون مرتبه السابقين المقربين- و هم عالم الأمر المبرىء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبه السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعه له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شىء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و

١- أى فى مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلى العلم الثانى و الثانى تكثر ما فى العلم بتنزله إلى النقوش اللوحيه كما أن الحروف المتكثره فى القراطيس كانت واحده فى مدد رأس القلم الذى من القصب و السدره أيضا بعض تأويلاتها النفس الكليه و بعضها الصور المرتسمه و بعضها البرزخيه الكبرى التى هى مرتبه الأسماء و الصفات عند العرفاء، س قد

٢- أى للفاعليه مراتب و يمكن أن يكون قوله و للأسماء الحسنی مظاهر عطفيا تفسيريا على الأول لأن الأسماء الحسنی عند العرفاء كأرباب الأنواع عند الإشراقیین و الأنواع كلها مربوبات الأسماء، س قد

شهوات قلوبهم و دواعى نفوسهم و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعيه فى نفسه تخالف داعى الحق بل يستهلك إرادته فى إرادته الحق و مشيته فى مشيه الحق و مثال طاعتهم لله سبحانه و لأمره- مثال طاعه الحواس فىنا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس و لا حاجه فى طاعتها للنفس إلى أمر و نهى أو ترغيب و زجر بل كلما همت الناطقه بأمر محسوس- امتثلت الحاسه لما همت به و قصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعه فى عالم آخر- غير عالم الجوهر العقلى منا لأنها نازله عنه فى الملكوت الأسفل فكذا طاعه الملائكه- الواقعه فى ملكوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطيعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنه لوجيه المستشعرون بقلوبهم النوريه لعظمته الوالهون فى ملاحظه جماله و جلاله و حيث إنهم لا يستطيعون خلافا و لا تمردا و لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ يأتمرون بأمره و يتتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعلوه و يتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم و سكناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم كلها بالحق و من الحق فهذا أصل.

### [الأصل الثانى]

و اعلم أيضا أن الشىء كما يحدث فى القابل من جهه أسباب قابليه و مباد خارجيه و أوضاع جسمانيه كما تحدث السخونه فى جسم قابل من مصادفه مسخن خارجى كالنار مثلا كذلك قد تحدث فيه لا من استعداد مادي و جهات قابليه بل من سبب فاعلى و أمر علوى و مباد باطنى كما تحدث السخونه فى بدن الإنسان من جهه نفسه عند تصورها لأمر هائل أو انبعاث إرادته غضب منها فيسخن البدن عند ذلك غايه السخونه- من غير حضور مسخن خارجى و كما يحدث بروده فى أعضاء البدن ليس سببها أمرا طبيعيا و لا قاسرا خارجيا بل من جهه خوف و نحوه فى النفس و كذلك تخيل الأمر الشهوانى يحرك الأعضاء و يحدث رطوبه و إن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى و أسباب معدة طبيعیه فهكذا حال ماده العالم و بدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبره له- فى وقوع الأمور النادره منها و جريانها فى هذا العالم لا على المجرى الطبيعى و لا من جهه سبق الأسباب الطبيعیه المعده إياها بل مع كون الأسباب السابقه مخالفه إياها

مناسبه لأضدادها و لذلك يكون من العجائب النادره الوقوع فهذا أصل أيضا

### إذا تقرر هذان الأصلان

ف نقول إن كل كتابه تكون فى الألواح السماويه و الصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماويه و الألواح القدرية- أعنى قلوب الملائكه العماله و نفوس المدبرات العلويه كلها كتاب المحو و الإثبات و يجوز فى نقوشها المنقوشه فى صدورها و قلوبها أى طبائعها(١) و نفوسها أن تزول و تبدل- لأن مرتبتها لا تأبى ذلك كما بينا فى مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر القوى المتعلقة بالأجرام و الذى فيه يستحيل التغير و التبديل أنما هو ذات الله و صفاته الحقيقه و عالم أمره و قضائه السابق و علمه الأزلى فمن هذه الألواح القدرية و أقلامها الكاتبه- و الناقله لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما فى قوله ما ترددت فى شىء أنا فاعله الحديث- و بالابتلاء كما فى قوله تعالى وَ بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ وَ قَوْلِهِ وَ نَبَلُّوْا أَخْبَارَكُمْ وَ قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ الْمَلِكِ الْمَوَكَّلِ لهذا التصوير الكاتب لهذه الأرقام الإلهيه القدرية ملك كريم كما قال تعالى كِرَامًا كَاتِبِينَ وَ اللهُ تَعَالَى هُوَ الْمَمْلُوعُ عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ يَلِيقُ بِعِنَايَتِهِ الْمَبْرَاهِ عَنِ التَّغْيِيرِ وَ الْحُدُوثِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ مِنْ تَوْسِيطِ هَذِهِ النُّفُوسِ الْقَابِلَةِ لِتَوَارِدِ الصُّوْرِ الْإِرَادِيَةِ وَ تَجَدُّدِ الْأَرْقَامِ الْعِلْمِيَةِ وَ نَسْخِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَةِ لَكَانَتْ الْأُمُورُ كُلُّهَا حَتْمًا مَقْضِيًا(٢) وَ كَانَ الْفِيضُ الْإِلَهِيُّ مَقْصُورًا عَلَى عَدَدٍ مَعْيِنٍ غَيْرٍ مَتَجَاوِزٍ مِنْ حُدُودِ الْإِبْدَاعِ

١- تفسير الصدور بالطبائع مجاز فإن الصدر المعنوى هو مقام الخيال و القلب المعنوى هو اللطيفه المدركه للكليات و الجزئيات قال تعالى أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَ الصِّدْرَ الْمُنْشَرَّحَ هُوَ الْخِيَالُ الْمُنُورُ الَّذِى صُورُهُ رِقَائِقُ الْحَقَائِقِ الْمُنْبَعَثَةُ عَنِ عَالَمِ الْوَحْدَةِ. وَ الصِّدْرُ الضَّيْقُ هُوَ الْخِيَالُ الظَّلْمَانِى الْمَثِيرُ لِلْكَثْرَةِ الْمُنْبَعَثَةُ عَنِ عَالَمِ الْكَثْرَةِ وَ الْمَوَادِّ، س قده

٢- إذ لم يكن حينئذ هذه الموجودات السیاله و السلسله العرضيه و كانت الأمور منحصره فى الإبداعات الثابتات من الجواهر المفارقة فى السلسله الطويله و لهذا قال بعض العارفين- من تماميه العالم الصادر من الله العليم الحكيم إيجاد عالم النقص فيه، س قده



فما حدث حادث فى العالم و لا- تكون كائن و كان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين- من المنزل الأدنى إلى الأعلى و لا الاستتاره بنور القرب من الحق الأول بعد الانظام بظلمه البعد منه.

و بالجمله قد كان قد امتنعت و استحالت مراتب سلسله الرجوع إلى الله بأفرادها و آحادها و الأصول البرهانيه مما يبطل هذا و العنايه الإلهيه تأباه فظهر أن التجدد فى العلوم و الأحوال لضرب من الملائكه و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع- و لا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبى أو الولى ع و قرى ء فيها من الوحى مما أوحى الله به إليهم و كتب فى قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه و ما سمع بإذن قلبه من صرير أقلام أولئك الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا و صدقا لا كقول المنجم و الكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفى يقينى بل بتجربه أو ظن و نحو ذلك ثم إذا اتصلت نفسه بها تاره أخرى رأى فى تلك الألواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبته الصور السابقه(1) و الأسباب الطبيعیه الموجوده فى الطبقات العلويه

١- هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء فإن الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه إلا الأوضاع فالصور المنقوشه فى نفوسها كيف تزول و تحدث فيها صور أخرى و كذا ما قال- لا يمكن العلم به لأحد لأنه مما استأثره الله لأنه ليس فى الأسباب الطبيعیه ما يوجب له لأنه ليس فى الأسباب الإلهيه أيضا سوانح تحدثه فالأولى أن يقال لما كانت صور الكائنات منقوشه فى النفوس الفلكيه من جهه كونها عالمه بحركاتها و أوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات و الإرادات- كما مر نقلا عن الشيخ من لوازم حركاتها و أوضاعها و العلم بالعله و الملزوم عله للعلم بالمعلول و اللازم فعندها ضوابط كليه من مبادئها و قوانين أحصيت فى العالم العقلى هى أنه كلما كان كذا من الحركات و الأوضاع كان كذا من الحوادث فى عالم الكون ثم إذا كانت النفس الكليه الفلكيه منتقشه بها و تخيل النفس المنطبعه الفلكيه الوصول إلى كل نقطه فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أى لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبى و الولى ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهده صورها فيها و لكن فى بعض الأحيان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع و لا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لأن الإحاطه التامه بلوازم جمع الحركات و الأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا- لعلام الغيوب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبههما و على هذا يحمل كلام المصنف قده و فيه إجمال و اختصار غير مخل، س قده

و السفليه بل مخالفًا لسوابق الصور و الأسباب السماويه و الأرضيه فيقال لمثل هذا الأمر النسخ و البداء و ما أشبههما و لا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلويه و السفليه- إلا- من جهة الله المختصه به لأنه مما استأثره لأنه ليس في الأسباب الطبيعيه ما يوجهه- و لا في الصور الإدراكيه و النقوش اللوحيه ما يتدربه من قبل و لأجل ذلك ورد في أحاديث أصحابنا الإماميين

عن أبي عبد الله ع: أن الله علم مكنون مخزون(١) لا- يعلمه إلا- هو من ذلك يكون البدا و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه

و عن أبي جعفر أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء

. قال الشيخ في كتاب المبدأ و المعاد في فصل من مقاله الثانيه معقود في مبدأ التدبير للكائنات الأرضيه و الأنواع غير المحفوظه بهذه العبارة فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحه فيجب أن يكون لمبدأ بعدها و هو إما نفس منبته متعلقه بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماويه(٢) و يشبه أن يكون

١- إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطه بالجزئيات جميعا و بتحقيق مقتضياتها و رفع موانعها و معارضاتها طرا و الثاني هو العلم بالكليات المتسعه و بعض الجزئيات و لا- ينافي هذا أنه لا- يعلم الغيب إلا- هو لأن هذا أيضا بحول الله و قوته و بعالميته للغيب، س قد

٢- إن كان مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حده و لا نفس لها وراء النفوس الجزئيه و إن كان المراد ما هو كنفوس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ فلم يكن نفسا و إن كان المراد بها النفس المتعلقه بجرم غير منخرق و غير كائن و فاسد كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته هذا العالم في غناء عنها بنفس الغوث و القطب على طريقه العرفاء بل بالنفوس القدسيه النبويه و الولويه التي لم تخل الأرض عنها طرفه عين و لولاها لساخت الأرض بأهلها و لباد العالم على أنها أيضا لا بد أن تتصل في علومها و أفعالها بالنفس السماويه و كون مبدأ التدبير نفسا سماويه أيضا و نفس النبي و الولي و لا سيما نفس خاتم الأنبياء و الأولياء ص متصله بها كما مر من المصنف قدس سره أيضا و إن كان له وجه إلا أن لهم مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغي أن يتصل النفس السماويه بباطن ذواتهم و لا سيما صاحب مقام لى مع الله و أوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات. و لعل مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و هذه النفوس القدسيه النبويه و الولويه- المتعلقه أولا بأبدان أنفسهم ع و لكن ليت شعري ما الداعي على الأداء بهذه العبارة و هل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا و الله بل يتجلى بجلى أسمائهم و يحلو بشهد أوصافهم، س قد

رأى الأكثر(١) أنه نفس متولده عن العقول و الأنفس السماويه و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضده الأجسام السماويه و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماويه حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال- الذى يكون له و الطريق الذى يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصوره فى تلك ماده و يقال إن النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه و يشبه

---

١- من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون و الفساد و ليس قولاً ثالثاً و ترجيح الشيخ هو القول الثانى أعنى كونه نفسا سماويه و حديث التفات العالى مضى وجهه و أما عند المصنف قده فسيجيء أن النفس السماويه ليست عاليه من كل وجه و النفس و إن كانت سماويه يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات، س قده

أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر و ذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورته نظام الخير و الكمال الذى يجب هناك- فيكون ما يعقل(١) و كذلك يجوز أن يشاهد به لتغيرات الأحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص و الشريه و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشىء المتعقل فإن عناية مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص و شر يدخل فى هذا العالم و أجزاءه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب أن يختص ذلك بشىء دون شىء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه و عسى العناية لا- توجهه و معنى العناية ما أوضحناه. و قال فى فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادره عن هذه النفس حتى مغيره للطبيعه و لما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور الماديه فى المادة فلا يبعد أن يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزله أو سبب من الأسباب غير المعتاده لأن المواد الطبيعه يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها و يسخن باردها و يحرك ساكنها و يسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعه ماضيه بل دفعه عن هذا السبب الطبيعى الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التى من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد- عن أسباب طبيعه مشابهه لها بل على سبيل التولد و يحدث فيها صور حادثه جديده- لم تكن فى مبادئها و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهوده فهانئا نواذر و عجائب أسبابها مثل هذا الذى وصفنا.

ثم قال فى فصل آخر بعد كلام من هذا الباب و سمعت أن طيبيا حضر مجلس ملك من السامانيين و بلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته على المائده التى توضع له فى دار الحرم و لا- يدخلها من المذكور داخل و إنما يتولى الخدمه بعض الجوارى- فبينما جاريه تقدم الخوان و تضعه إذ قوستها ريح و منعتها الانتصاب و كانت خطيبه عند

الملك فقال للطبيب عالجهما في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بلا مهله ففزع إلى التدبير النفساني و أمر أن يكشف شعرها فما أغنى ثم أمر أن يكشف بطنها فما أثر ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حراره قويه أتت على الريح الحادثه تحليلا فانزعجت مستقيمه سليمه- انتهت عباراته بألفاظه

### الفصل (١٤) في استيناف القول في استجابته الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الإشكال المورد فيها

لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها إلى إرادة الله و قدرته و عنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام و ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض و ترتب المسببات على الأسباب فمن جمله أسباب الكون و علله وجود الداعي و دعائه فكما أن من أسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا و علمه و قدرته و إرادته و اختياره فكذلك الدعاء و الطلب من الله و الإلحاح و التضرع من جمله أسباب الإنجاح و حصول المراد و المقترح بإذن الله و ملكوته و إن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت و يؤثر في إسماع الملكوتين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض بتسخين بارد و تبريد حار و تحريك ساكن و تسكين متحرك و تبديل عنصر بعنصر- بإمداد له من فوق و إعانه له من أشعه الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير و الصلاح فيحدث في ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر و يحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء و لا منفعا محضا حتى لا يؤثر في شيء و لو بإمداد و إعانه مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه و منفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين و استغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله و يقضى حاجاتهم و ينجح طلباتهم و قد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع

عليه التغير و الانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلى العقلى و كذا الذى ثبت و تحقق عند القوم أن العالى لا يلتفت إلى السافل إنما يراد به العالى من كل وجه أو العالى من جهه علوه و أما الجوهر النفسانى و إن كان من السماويات فيمكن أن ينفعل عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقه الشريفه منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها و إجابته دعواتها و هذا لا ينافى كونه عاليا عليها من جهه أو جهات أخر- فما ورد فى كلام الشيخ فى التعليقات حيث قال و قد يتوهم أن السماويات تنفعل عن الأرضيات و ذلك أنا ندعوها فتستجيب لنا و نحن معلولها و هى علتنا- و المعلول لا يفعل فى العله البتة و إنما سبب الدعاء من هناك أيضا لأنها تبعثنا على الدعاء و هما معلولا عله واحده فمنظور فيه كما أشرنا إليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق إلا بالرجال.

و أما الإشكال بأن ما يرام بالدعاء و الطلب و السؤال و الإلحاح لإنجاح نيله و إعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلى بتقدير وجوده و ارتسم لوح القدر الإلهى بتصوير ثبوته فما الحاجه إلى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له و إن لم يجر به القلم و لم ينطبع به اللوح فلم الدعاء و ما فائده الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعى و نيل المبتغى فمندفع بأن الطلب و الدعاء (١) أيضا مما جرى به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل و الشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر

١- و أيضا الطلب و الدعاء من أسباب سعادتك من جهه تذكرك الله تعالى و لهذا أوحى إلى موسى ع أن يسأل الله تعالى و يطلب منه حتى ملح طعامه و نعم ما قيل- هر چند دعا كنى اجابت نكنم زیرا كه مراد من از آن زارى تست فلو طلبت الصحه البدنيه مثلا فى دعائك و لم يقض وطرك لم ير البر الرءوف الذى هو ارحم من أبيك الشفيق مصلحتك فيها و مع ذلك حصل لك الصحه الباطنيه لنفسك الناطقه حيث إنها كماده ساذجه فى أول الأمر و شئيه الشىء بالصوره و أى نسبه بين أن يصير أسماؤه الحسنى و صفاته العليا صوره ذاتك و بين أن يصير صور الكائنات الدائره صوره ذاتك- مده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار ، س قدہ

و بالجمله فكلما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه و إلا فلا إذا أراد الله شيئا هيا أسبابه و من جمله الأسباب لحصول الشئىء المدعو له دعاء الداعى و تضرعه و استكانته بل نسبه الأديعه و التضرعات إلى حصول المطالب و نيل المآرب فى الأعيان كنسبه الأفكار و التأملات إلى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الأذهان فثبت أن الأديعه و الأذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقيه من سواقي أنهار القدر قال الشيخ فى تعليقاته- سبب إجابته الدعاء توافى الأسباب معا للحكمه الإلهيه و هى أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه و سبب وجود ذلك الشئىء معا عن البارى تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشئىء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء قلنا لا- لأن علتها واحده و هو البارى و هو الذى جعل سبب وجود ذلك الشئىء الدعاء كما جعل سبب صحه هذا المريض شرب الدواء و ما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء و موافاه ذلك الشئىء له فالحكمه ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب و توقع الإجابته واجب فإن انبعثنا للدعاء يكون سببه من هناك- و يصير دعاؤنا سببا للإجابته و موافاه الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله و هما معلولا على واحده و ربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.

و قال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل و إن كان يرى أن الغايه التى يدعو لأجلها نافعه فالسبب فيه أن الغايه النافعه أنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل و ربما لا يكون الغايه بحسب مراده نافعه فلذلك لا يصح استجابته دعائه.

و قال أيضا و النفس الزكيه عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوه تصير بها مؤثره فى العناصر فتطاولها العناصر متصرفه على إرادتها(١) فيكون ذلك إجابته الدعاء فإن العناصر موضوعه لفعل النفس فيها و اعتبار ذلك فى أبداننا صحيح فإننا

---

١- كيف و إرادتها صارت منظويه فى إرادته الله الفعاله إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء و يختار ما يريد، س قدده

ربما تخيلنا شيئا فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا و تخيلاتها.

و قال أيضا و قد يمكن أن يؤثر النفس فى غير بدنها كما تؤثر فى بدنها و قد تؤثر النفس فى نفس غيرها كما يحكى عن الأوهام التى تكون لأهل الهند إن صحت الحكاياه و قد يكون المبادئ ء الأول تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها إذا كانت الغايه التى تدعو فيها نافعته بحسب نظام الكل.

و قال أيضا كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب و وجه اللامتناعيه أنه يكون معلوما للأول و إن كان بواسطه الداعى و كلما يكون معلوما له فإنه كان إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه و معنى ممانعه المعلوم الآخر الذى يمانعه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوما له أيضا من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا.

و قوله من جانب آخر أى من أسباب ذلك المزاج و إن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعه معلوم آخر- و لذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محاله قد علم فى سابق علمه أن هذا الداعى يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له (١) و كل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

و قال أيضا الأول هو سبب فى لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيب و هو ترتيب السبب و المسبب فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته- فيكون بعض الشىء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشىء مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما عله لأن عرف الأول معلولها و بالحقيقه فإنه عله كل

١- إذ للداعى عقد قلب على أن المدعو سيكون و كل ما يكون فهو معلول علمه تعالى و لا سيما أن الداعى الذى يستجاب دعوته ينبغى أن يكون جازما بوقوع المدعو ثم هاهنا مقدمه مطويه بعد قوله فلا يمتنع وجوده هى أن هذا رجم بالغيب لأنه ادعاء تطابق علم الداعى لعلم الحق تعالى و ليس كذلك إذ لعله يمانعه معلوم آخر كما مر، س قده



معلوم (١) و سبب لأن علم كل شىء و مثال ذلك أنه علمه لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو علمه لأن عرف لازم العقل الأول فهو و إن كان سببا لأن عرف العقل الأول و لوازمه فبوجه صار العقل الأول علمه لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول و الأمر فى الدعاء كذلك فإنه بالحقيقه هو السبب فى دعاء الداعى و سبب الداعى ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاه و ليس يؤثر الداعى بالحقيقه فى الأول بل هو بالحقيقه المؤثر لا الداعى انتهى كلامه فى التعليقات.

و ستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاك و ما فيها عالمه بلوازم حركاتها و أغراضها و أشواقها و دواعيها و أن كل ما يوجد (٢) فى هذا العالم من الجواهر و الأعراض و الصور و المواد مقدر بهيئته و شكله و مقداره فى عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضه و الصور العقليه و عالم الأجسام الطبيعیه و الصور الماديه و قد بين الشيخ فى سائر كتبه كالشفاء و الإشارات أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أن التصورات و الإيرادات المتجدده فى هذا العالم لها أسباب سماويه و أرضيه تتوافى فتأدى إليها و توجيهها و كذلك الأمور الطبيعیه غير الراهنه الكائنه بعد ما تكن و كذلك القسريات و أن لاذحام هذه العلل (٣) و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هى أوائل و بهيئته انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى لا محاله و أن التصورات السماويه ما كان منها أولى و أخلق فى نظام الوجود

١- لأن جميع الصور المرتسمه من صقعها فإنها صنعتها و أيضا صانع آلات صنعها من ذاته لا يحتاج إلى غيره، س قد

٢- الأول مذهب المشائين و هذا مذهب الإشراقين، س قد

٣- أى العلل الأرضيه سلسله تحت سلسله العلل السماويه و إذا علمت النفوس السماويه الأوائل أى العلل سماويه كانت أو أرضيه علمت الثوانى أى المعلولات إذ العلم بالعلم بالعلم بالمعلول، س قد

و أخرى و أصلح يفوضه البارى الأول و يوجد.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماويه ضربا من التصرف فى المعانى الجزئيه (١) على سبيل إدراك غير عقلى محض و أن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئيه و ذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعله و القابله الحاصله من حيث هى أسباب و ما تتأدى إليه و أنها دائما تنتهى إلى طبيعیه أو إراديه موجهه- ليست إراديه فاتره (٢) غير حاتمته و لا جازمه و لا تنتهى إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعیه و إما قسر عن إراديه و إليها ينتهى التحليل فى القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنه بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إراديه بإراديه و إلا لذهب إلى غير النهايه و لا عن طبيعیه للمريد و إلا- للزمت الإراده ما دامت الطبيعیه- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات و الدواعى يستند إلى أرضيات و سماويات و تكون موجه ضروره لتلك الإرادات و أما الطبيعیه فإنها إن كانت راهنه فهى أصل و إن كانت قد حدثت فلا محاله أنها تستند إلى أمور سماويه و أرضيه عرفت جميع هذا و أن لازدحام هذه العلل و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه فإذا علمت الأوائل و هيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى ضروره فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى و أما هى فعلى نحو جزئى

١- أى لها القوه المتصرفه و لها إدراك المعانى الجزئيه و إدراك الصور الجزئيه كما أن لها إدراك المعانى الكليه أيضا و إدراك العقول المجرده التى يحصل لها التشبه بها إذ كما أن لها نفوسا جزئيه منطبعه لها نفوس كليه عاقله إلا أن الكلام هاهنا فى علمها بالجزئيات، س قد

٢- أى مجرد شوق و قوله غير حاتمته أى غير عازمه كما ذكرنا سابقا أن الشوق يصير عزما أولا و هو توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقه التردد و العزم يشد حتى يصير جزما و يزول التردد بالكليه و لكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم و الجزم لزوال شرط أو وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الإراده الموجهه إذ لا يتخلف الفعل منها و هو الجزء الأخير من العله التامه و يسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات فى الطبيعیه و الإراديه مع أن الأسباب القسريه أيضا شىء اعتذر بأن القاسر أيضا إما إراديه أو طبع، س قد

كالمباشر(١) أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا- محاله أنها تعلم ما يكون و لا محاله أنها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو أصوب و الذى هو أصلح و أقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين و قد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنه و لم تكن هناك أسباب سماويه تكون أقوى من تلك التصورات و إذا كان الأمر كذلك و جب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى و لا عن سبب طبيعى(٢) فى السماء- بل(٣) عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور فى الأمور السماويه و ليس هذا بالحقيقه تأثيرا بل التأثير لمبادئ ء وجود ذلك الأمر من الأمور السماويه فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر و إذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون و إذا عقلت ذلك كان إذلا مانع فيه إلا عدم عله طبيعىه أرضيه أو وجود عله طبيعىه أرضيه و أما عدم العله الطبيعىه الأرضيه مثلا أن يكون ذلك الشى ء هو أن يوجد حراره فلا يكون قوه مسخنه طبيعىه أرضيه فتلك السخنه تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس و على ما عرفته فيما سلف و أما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجهه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

- 
- ١- مثل المشاعر الظاهره أو كالمتأدى إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهده للجزئيات بالحواس، س قدّه
- ٢- أى و لا عنه فقط بل عن علم و شعور له بالممكن و الأسباب الطبيعىه السماويه أوضاعها- أو المقصود هنا أنه قد يكون الشى ء عن التصورات و علومها الفعلية لا عن الأسباب الطبيعىه كما يصرح به فى التنظير، س قدّه
- ٣- كلمه بل للترقى لا للإضراب و المعطوف عليه لكلمه بل كما لكلمه لا فى قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أى موجودا عن التصورات لا- عن كذا و أيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا و المراد أن للأسباب القابله الكونيه باستعداداتها و استعداداتها مدخليه فى التكونات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التعليقات، س قدّه

هذا القسم إحالات لا-أمورا طبيعیه أو إلهامات تتصل بالمستدعی أو بغيره أو اختلاطا من ذلك يؤدي واحد منها أو جملة مجتمعه إلى الغايه النافعه و نسبه التضرع إلى استدعاء هذه القوه نسبه التفكير إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق و ليس هذا هو منبع التصورات السماويه بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا إنه يلىق به و من عنده يبتدىء كون ما يكون و لكن بالتوسط و على ذلك علمه فسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى- و لهذا ما يجب أن يخاف المكافاه على الشر و يتوقع المكافاه على الخير فإن فى ثبوت حقيه ذلك مزجره عن الشر و ثبوت حقيه ذلك يكون بظهور آياته و آياته هى وجود جزئياته و هذه الحال معقوله عند المبادئ فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندرکه أو سبب آخر يعاوقه و ذلك أولى بالوجود من هذا و وجود ذلك و وجود هذا معا من المحال.

ثم قال و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعه مؤديه إلى المصالح- قد أوجدت فى الطبيعه على النحو من الإيجاد الذى علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات و أن كل واحد كيف خلق و ليس هناك سبب طبيعى بل مبدؤه لا محاله من العناية على الوجه الذى علمت فكذلك فصدق بوجود هذه المعانى فإنها متعلقه بالعنايه على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك.

ثم قال و اعلم أن السبب فى الدعاء منا و الصدقه و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم و الإثم إنما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم تكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إرادته لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إرادته متسلسله فى ذلك إلى غير نهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده- و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادئ إيجابها منزل من عند الله و القضاء من الله سبحانه و تعالى هو الوضع الأول البسيط

و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء و الأمر الإلهي الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ و عباراته لما فيها من فوائد جمه في كيفية ربط الأشياء الكائنه و المتجدده بإرادة الله و علمه و عنايته المبراه عن وصمه التغير و الانفعال و عن نقيصه الغرض و الالتفات إلى السوافل و إن كان المذكور من كلماته - مما لا يغنى عن المزيد عليه و المتمم له من وجهين الأول أن في كلامه تحاشيا (١)(٢)

١- أقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الأرضيات بما هي أرضيات و أما عن انفعال السماويات عن شىء في الأرضيات فوق السماويات و الأرضيات حامل للخلافه الكبرى - مخلوق لأجله الكل فلعله لا يتحاشى، س قد

٢- في أطراف ما ذكره الله مناقشات يسيره تجرى مجرى التوضيح و التقرير - لكن الذى يهمنا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفيه برهن عليها في الفلسفه - و أخرى طبيعیه مأخوذه من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعه كوجود الأفلاك الكليه و الجزئيه المتحركه بحركات إراديه دائمه و كونها ذوات نفوس دراكه و انتهاء التركيبات السفليه إلى عناصر أربعه و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلميه الحديثه. و الذى ينبغى أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغرض عن تلك الأصول الموضوعه في استجابته الدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثه كليه مترتبه طولاً و هى عالم الماده و المثال و العقل المجرد و الحوادث الماديه معلوله للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعيه إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في الماده بالتصرف فيها و تصريفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابته الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات. و أما البلايا و المصائب العامه كالسيول و الزلازل و نحوها مما يحدث عذاباً أو نكالا للعامه فالوجه فيها أن النظام العام الجارى في الكون نظام واحد مرتبطب الأطراف و متوافق الأجزاء و به يرتبط الأنظمه الخاصه الجزئيه الحاكمه في كل نوع نوع و ذلك يكشف عن نوع من الوحده بين أجزاء الكون فلاستقامه حال كل من الأجزاء و فسادها تأثير في استقامه حال الباقي و فسادها و مقتضى طبيعته كل أن تقتضى في مسيرها ما يوافقها و تستقيم به حالها و أن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعاله اختلت بذلك أنظمه سائر الأعضاء فقاومته الطبيعیه و أخذت في علاجه - فإن صلحت حاله و استقامت فيها و إلا - أهلكته أو هلكت الطبيعیه ثم إن السنه الاجتماعيه الجاربه في النوع الإنسانى و إن كانت قوانين عمليه اعتباريه غير حقيقيه لكنها تنتهى بالآخره إلى الحقيقه - فالطبيعیه الإنسانيه بفطرتها الإلهيه تقتضى لهذا النوع غايه و سعادته و تهديد إلى سنن و أحكام تتوسط بينه و بين سعادته و تصلح بالعمل بها حاله و هى الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهه ارتباط طبيعته الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الكون ففساد السنه الدينيه بين الناس بشيوع الظلم و المعصيه أثر في سائر أجزاء الكون العام فمن الضروري أن تقاومه طبيعته الكل و العلل الحاكمه في سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح و إلا عقبه بالدمار و الهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء و الاستعداد و ينتهى هذه العلل إلى علل مثاليه ثم عقليه، ط مد ظله

عن أن يفعل كل ما فى السماويات عن شىء مما فى الأرضيات و نحن كثيرا ما حكى لنا و شاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزله و الخسف و نظائرهما من الرحمات الإلهيه و العقوبات القهاريه مقارنة لأدعيه أهل الدعوات و اقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما يحكى عن الأنبياء و الأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقه من المبادئ السماويه و ضرب من ملائكه الله إرادته حادثه و انفعالا- من بعض أحوال النازلين فى عالم الأرض(١) و استماعا لدعوتهم و التفاتا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنيه دلالة صريحه غير قابله للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا(٢) و لموسى و هارون ع

- 
- ١- إن قلت لا انفعال لأن علم النفس الكليه بهذه فعلى من جهه علمها أولا بأوضاعها التى هى العلل لهذه الكائنات من الدعوات و التضرعات قلنا المراد الإدراك الذى بعد وقوعها- المتصل بالإدراك السابق لأسبابها و هذا الإدراك المقارن شرط أيضا و هذا كإدراكك حركتك قبل وقوعها و مع وقوعها، س قد
- ٢- هى النفوس السماويه و وحينا تصوراتها، س قد

لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى (١) و للخاتم ع فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ.

و الثانى أن الشيخ لم يذهب إلى أن موجودات هذا العالم بحقائقها و ماهياتها موجوده فى عالم أعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد و نقائصها- و إمكاناتها و شرورها و أعدامها و ظلماتها بل أنكر على الذاهبين إلى إثبات تلك الصور المفارقة كأفلاطن و سقراط و من قبلهما من أساطين العلم و الحكمة و قد سبق منا إثباتها(٢) بالبيان الحكيمى و الحجة البرهانية فكان عليه أن يحقق الأمر(٣) فى هذا المقام و يعلم السر فى ارتباط هذه الأمور الكائنه بما فى عالم القدر و مطابقتها إياه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ و كذا القياس فى ارتباط ما فى عالم القدر لما فى عالم القضاء البسيط و محاذاته إياه و اتحاده فيه و لم يتيسر له ذلك أصلا لإنكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات و ذهوله

١- هما علمه بالجزئيات فى مقام النفوس الفلكيه أيضا، س قده

٢- قد تقدم وجه المناقشه فيها لكن ذلك لا- ينافى إثبات ما فى هذا العالم الأدنى من الموجودات و آثارها فى ما فوقها من العوالم من جهة لزوم التطابق فى مراتب الوجود ففى عالم المثال صور موجودات عالم ماده و آثارها على حسب ما يليق به و فى عالم العقل ما فى عالم المثال، ط مد ظله

٣- إن قيل كيف لم يحقق الأمر و هو قائل بوجود الصور الجزئيه للأشياء فى النفوس المنطبعه الفلكيه و بوجود الصور الكليه فى العقل و ما فوقه. قلت نعم و لكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشياء و ماهياتها و لا سيما مع تصريح كثير من المشائين بعرضيه الصور و كونها كيفيات و من الممتنعات عندهم كون بعض أفراد حقيقه واحده جوهرها و بعضها عرضا و بعضها ماديا و بعضها مجردا كيف و الشيخ الإشراقى القائل بكلا قسمى الصور أى المثل النوريه و المثل المعلقه المستفرغ وسعه فى إحياء هذه الطريقه يقول المصنف قدس سره عليه إنه لم يعلم من كلامه أن المثل النوريه الأفلاطونيه هل هى أمثال للأنواع الطبيعيه أو مثالات مناسبات لها كما مر فى السفر الأول و قد ذكر هذا البحث فى كثير من كتبه- و حينئذ فكيف يكون حال من ينادى بعرضيتها، س قده

عن كون البسيط الحقيقي يجب أن يكون كل الأشياء لا- يعزب عنه شىء في الأرض و لا في السماء و لهذا كان عنده علم البارى بالأشياء عبارته عن أعراض و رسوم متكرره قائمه بذاته و كان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم و إن كانت أعراضا قائمه به لكن ذاته لا ينفعل منها و لا يستكمل بها لأنها لوازم متأخره وجودها عن وجود الذات- بل كماله و مجده فى أن يصدر هى عنه لا فى أن يوجد هى له و قد علمت بما فى ذلك من القصور و الخلل و الله ولى الجود و الفضل

### الموقف الخامس فى كونه تعالى حيا

#### الحياه التى تكون عندنا فى هذا العالم تتم بإدراك و فعل و الإدراك فى حق

أكثر الحيوانات لا- يكون غير الإحساس و كذا الفعل لا يكون إلا التحريك المكانى (١) المنبعث عن الشوق و هذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين إحداهما مدركه و الأخرى محرکه فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس كالتعقل و نحوه- و كان فعله أرفع من مباشره التحريك كالإبداع و شبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحياه عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله و إبداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب مستلزم للإمكان و الافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده إلى غيره و الإمكان ضرب من العدم المقابل للوجود و الموت المقابل للحياه و الدثور المقابل للبقاء فالحى الحقيقى ما لا- يكون فيه تركيب قوى- و قد صح أن واجب الوجود بسيط الحقيقه إحدى الذات و الصفه فردانى القوه و القدره و أن نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه و أن معنى واحدا بسيطا منه عقل

١- هذا أيضا بحسب الغلبه فإن التحريك الوضعى و الكيفى و الكمى و غيرها لها دخل فى الأفعال، ط مد ظله



للكل و منشأ لكل فهو أحق و أليق باسم الحياه من جميع الأحياء كيف و هو محيى الأشياء و معطى الوجود و كمال الوجود كالعلم و القدره لكل ذى وجود و علم و قدره.

و اعلم أن الصوره الإدراكيه التى تحدث فينا فتصير سببا للصوره الموجوده الصناعيه لو كانت نفس وجودها كافيه لأن تتكون منها الصوره الصناعيه بأن يكون الصوره الإدراكيه هى بالفعل مبدأ لما هى صوره له لكان الإدراك فينا بعينه هو القدره فكنا قادرين من حيث إنا عالمون و كان معلومنا و مقدورنا ذاتا واحده بلا تغاير و اختلاف و لكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندررك أشياء و نشاقها و لا قدره لنا على تحصيلها- و الذى يمكننا تحصيله أيضا كالكتابه مثلا لا يكفى فى تحصيلنا إياه فى العين نفس إدراكنا له و لكن يفتقر مع ذلك إلى إرادته متجدده منبعثه من قوه شوقيه تتحرك و تنبعث منهما معا القوه المحركه المزاوله فتتحرك هذه القوه الفاعله المزاوله الأعصاب- و الآلات العضويه ثم تحرك تلك الآلات الطبيعیه الآلات الخارجيه ثم تحرك الماده الموضوعه لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح فى هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلميه قدره و لا إرادته بل كان القدره فينا عند المبدأ المحرك بل و ليست الإراده أيضا قدره و لا القدره أيضا فعلا بل إمكان فعل و قوه تحصيل و تلك الصوره محركه للشوق و الإراده و هما محركان للقدره و هى محركه للآله المحركه للقابل المتحرك فتكون محركه لمحركه المحرك للشىء المتحرك و كل من هذه المحركات أيضا لا يحرك غيره إلا و يتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور و النقيصه و العدم و لو فرض واحد منها تاما قويا فى بابه لاكتفى عن غيره فى باب الفعل و الإيجاد فالتصور الإدراكي مثلا لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحا و داعيا للفعل و موجبا لإفاضته فى العين و كان بعينه إرادته و قدره و قد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإراده التى له و تحقق أيضا أن القدره التى له هى كون ذاته عاقله لكل عقلا هو مبدأ الكل لا مأخوذا عن الكل و عقلا هو وجود ذاته و عين إنيته لا أمر زائد على وجوده و هويته- و أن هذا العقل الأول هو بعينه الإراده الأزليه الخاليه عن شوب غرض و لميه سوى نفس

تلك الإرادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شىء عشق لوازمه و آثاره- فمن أحب شخصا مثلا- أحب جميع لوازمه و آثاره و أفعاله على سبيل التبعية- فالله يحب كل شىء مجعول منه تبعا لمحبه ذاته فهذه هي إرادته الخاليه عن الشين و من اعتقد غير ذلك فى حق إرادته الله فقد عدل عن منهج الصواب و الحد فى صفاته و أسمائه فهكذا يجب أن يحقق معنى الحى فى حقه أعنى الدراك الفعال فالإدراك كما علمت و الفعل كما علمت و كلاهما شىء واحد مبدءا و إضافه و أثرا و قد سبق أن الصفات الأوليه للواجب كما أنها كلها موجوده بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الإضافيه كلها ترجع إلى إضافه واحده يستحق الأسماء الإضافيه لصدق معانيها عليها فكما أن وجودا واحدا فى حقه علم و قدره و حياه فكذلك إضافه ذلك الوجود إلى المجموعات عالميه و خالقيه و رازقيه و صانعيه و إرادته وجود و غير ذلك فإنك إذا تفتنت بما مر من الأصول و حققت الصفات الواجبيه علمت أن الصفه الأولى لواجب الوجود هي أنه إن و موجود(١)(٢) بحت لا يشوبه ماهيه و لا نقص

١- أنت تعلم أن الوجود الحقيقى البحت ذاته فإطلاق الصفه إما من باب المشاكلة للصفات الأخرى و إما باعتبار نفس المفهوم العنوانى مع قطع النظر عن المعنون و فى المنطق يطلق الوصف العنوانى على إنسانيه الإنسان مثلا- و الحق أن المراد من الصفه الصفه السلبيه- أى إنه ليس له ماهيه و ذكر الموجود البحت من باب ذكر الموصوف مع صفته و هو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك فى الجنس و المراد من الجنس معناه اللغوى إذ الواحد معناه أنه لا مشارك له فى النوع و لازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فى نفسه فيكون فى ذكر الجنس اللغوى إشاره إلى نفى مطلق الشريك مجانسا كان أو مماثلا أو مشابها أو مساويا أو مناسبا أو غير ذلك، س قد

٢- الأصول الماضيه المبتنيه على أصاله الوجود و وحدته التشكيكيه تأبى أن يعد الوجود وصفا له تعالى كالعلم و القدره و الحياه بل الوجود البحت هناك بحذاء مفهوم الذات و الهويه كما أن علمه و قدرته و غيرهما بحذاء مفاهيم الصفات من العلم و القدره و غيرهما و هذا غير كون الصفات عين الذات و الذات عينها و ذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحت فالمراد بهما واحد كما أن مصداقهما واحد بخلاف ما يثبت العلم و القدره مثلا فإنهما يثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غير مفهوم الذات و إن كانت واحده مصداقا فلا تغفل، ط مد ظله

و إمكان بوجه من الوجوه و أما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافه و بعضها هذا الوجود مع سلب و شىء منها لا- يوجب كثره فى ذاته البتة فاللواتى تخالط السلب كقول القائل إنه أحد لم يرد منه إلا- هذا الوجود نفسه مع ملا-حظه أنه مسلوب عنه القسمه بوجه من الوجوه لا- إلى الأجزاء الكميّه و لا إلى الأجزاء الوجوديه كالماده و الصوره العينيه أو الذهنيه و لا إلى الأجزاء القوليه كالجنس و الفصل و كما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن إلا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك فى الجنس أو فى وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل و عاقل و معقول- لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطه الماده و علائقها مع اعتبار إضافه ما هكذا فى الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبي غير داخل فى مفهوم التعقل و الإدراك و إن لزمه فى الواقع بل الإدراك عباره عن وجود شىء لشىء و حضوره له و الماده و الماديات لا حضور لها فى نفسها و لا لشىء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها و عدم وجودها الجمعى يكون مجهولا دائما إلا بواسطه صوره أخرى لها وجود حضورى و كلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقليه على درجاتها فى القوه ثم المثل الخياليه ثم المثل الحسيه و إذا انتهى فى الضعف إلى أن يكون صوره ماديه فيغيب عن الإدراك و لا- يقبل النيل و المثل و أما اللواتى تخالط الإضافه فمثل قول القائل الأول لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إلى الكل- إضافه الفاعليه أو نحوها و كقوله الآخر لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إليها إضافه الغائيه أو شبهها و كما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه و يتحقق به و إذا قيل إنه حى لم يعن به إلا- هذا الوجود العقلى- مأخوذا مع الإضافه إلى صوره الكل المعقوله أيضا بالقصد الثانى كما سبق إذ الحى هو الدراك الفعال(١) و هكذا القياس فى سائر الصفات الإلهيه و قد سبق بيان اتحادها

---

١- فأخذ الإضافه فى مفهوم الحياه باعتبار هذا التعريف اللازمى و إلا فالحياه مبدأ هذين اللازمين و هى من الصفات الحقيقيه المحضه، س قدّه

فى الوجود فى حقه و كئفه كون الحقائق منها نفس الذات الأحديه.

### تبصره فيها إشاره

### إشاره

و اعلم أن حياه كل حى أنما هى نحو وجوده إذ الحياه هى كون الشىء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادره عن الأحياء من آثار العلم و القدره لكن من الأشياء الحيه ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر و منها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر -

### فالقسم الأول كالأجسام الحيه

فإن كونها ذات حياه أنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيوانى لأن هذه الأجسام لو كان وجودها فى نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياه لكان كل جسم حيا و إن لم يكن كذلك بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب و ليس لك أن تقول إن هذا الكون أى كون الشىء بحيث يصدر عنه فعل الحياه هو الذى يقوم الجسم (١) لأننا نقول إن الذى ذكرت أنما يصح و يتصور فى الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذى هو باعتباره ماده و كلامنا فى الثانى أى فى ماهيه الجسم مجردة عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهيه الجسم - لا تعلق له بالكون الحيوانى فهذا الكون أمر زائد على وجود الجسم بما هو جسم.

### و أما القسم الثانى

فهو فيما يخرج عن الأجسام فإن ما ليس بجسم لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفه المذكوره بل يوجب فى أكثر ما ليس بجسم (٢) أن يكون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقة و الصور المجرده هذه صفتها أى كون وجودها بعينه هو حياتها و ذلك لعدم تركبها من ماده و صوره - لأن وجودها وجود صورى لا يتعلق بأمر بالقوه فالحياه فيها ليست ما به يكون الشىء حيا بل نفس حيوته إذ من المحال أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشىء

١- أى يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهيته إذ قد علم جوابه، س قد

٢- و هو الواجب تعالى و الجواهر المفارقة و أما بعض ما ليس بجسم كالهولى و الجسمانيات من المقارنات للماده فهى أيضا

ليس وجودها هذا الوجود بعينه، س قد

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة- القابله لكون بعد كون و أيضا نقل الكلام إلى ذلك الوجود و يتسلسل بل الأمر في الحياه و نظائرها كما علمت في باب أصل الوجود و المضاف و الأين و المتصل و نظائرها و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقه.

و اعلم أن مفهوم الحياه غير مفهومي العلم و القدره فهي كأنها مبدأ لهما و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى و الهويه اختلفوا في أن الحياه في حقه هل هي صفة زائده على الإدراك و الفعل أم لا- ثم عولوا في إثباتها في حقه على أن الشريعه الحقه قد وردت(١) في إطلاقها عليه فلا بد من إثباتها له و عدها من الصفات الحقيقه.

و الحق أن حكم الحياه كحكم غيرها من الصفات الكماليه في أنها من كمالات الموجود بما هو موجود و كلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقدارى أو عددى فلا- بد من ثبوته لمبدأ الوجود و فاعله إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال- ثم لا- شبهه في أن مفهوم الحياه غير مفهوم العلم و القدره إذ يمكن أن يتصور ذو حياه- لا يعلم(٢) وقتا من الأوقات شيئا بالفعل و لا يصدر أيضا حركه و لا صنع منه في بعض الأحيان فلا- يخرج عن كونه حيا فالحياه في حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الإدراك و الفعل فقوه الإدراك و قوه الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

١- يعنى لا دليل عقلى عند هؤلاء و هم جماعه من المتكلمين عليها سوى ما ورد في الشريعه كالسمع و البصر عندهم بل العقل ينفىها بزعمهم لأن الحياه كيفيه مزاجيه و هو متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجى فكلمه ثم للفصل بين المطلبين، س قد

٢- يعنى أن الدليل على المغايره هو الانفكاك في التعقل و لو لم يكن انفكاك فبالنظر و ذاتى الشىء بين الثبوت له فلا يرد أن كل حى لا- ينفك عن علم أو إحساس أو تخيل أو توهم أو تعقل و لا أقل من علم الشىء بنفسه و أيضا المراد انفكاك الحياه عن الإدراك و هو إدراك الجزئيات بالحواس الظاهره و الباطنه المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم، س قد

مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات النفسانيه فالحياه كسائر صفاته من العلم و القدره و الإراده كلها في درجه واحده من الوجود و للكل هويه واحده و تشخص واحد و مع ذلك فمفهوم الحياه غير مفهوم العلم و هما غير مفهوم القدره و هي غير مفهوم الإراده كما مر مرارا فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالى له على وجه أعلى و أشرف كما أنه قائم على إثبات العلم و القدره و الإراده على وجه أعلى و أشرف.

### تنبيه

و أما الذى ذكره نصير المحققين قدس سره في رساله مسأله العلم بقوله المستند في إثبات الحياه هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفى النقيض و لما وصفوه بالعلم و القدره و وجدوا كل ما لا حياه له ممتنع الاتصاف بهما و صفوه بها لا سيما و هي أشرف من الموت الذى هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل و قصور فإن المستند الذى ذكره في غايه الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفى النقيض (١) على مقابله مما يصح إثباته له فإن الصلابه أشرف من الرخاوه- و الحركه أشرف من السكون و الكرويه أشرف الأشكال بل الشرط في اتصافه بالأمر الكمالى الذى هو أشرف من نقيضه أن يكون ذلك الأمر من العوارض الذاتيه للموجود بما هو موجود و إلا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهى الباحث عن صفاته- لا بد له في إثبات صفه الحياه له أن يحصل أولاً معنى الحياه على وجه يصح أن يكون عارضا لمطلق الوجود كمالا له و لا يستدعى عروضها لشيء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق و لا أيضا يكون

١- لا يقال المحقق قدس سره ذكر وجهين أحدهما أن الحياه شرط العلم و القدره و إذا أثبت المشروط له تعالى أثبت الشرط و ثانيهما ما ذكره بقوله لا سيما إلخ و ما ذكره المصنف قده يبطل الثانى خاصه لأننا نقول بل يبطل الأول أيضا لأن المحقق قدس سره أخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم و القدره فيه أيضا لثلا- يقال لم وصف بالعلم و القدره حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما و إن كان الوصف بهما موجها بوجوه أخرى مقررته في مواضع أخرى أيضا، س قده

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شىء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات وكمالاتها و معطى الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره و أما الحديث الذى نقله

عن عالم من أهل بيت النبوه ع: من أنه هل سمي عالما و قادرا إلا- أنه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرين و كلما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم و البارى تعالى واهب الحياه و مقدر الموت و لعل النمل الصغار توهم أن لله زبانيين(١) كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له و هكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما أحسب و إلى الله المفرع

(٢) فالحديث فى غايه الشرف و الحقيه و فيه إشاره(٣) إلى المسلك الذى ذكرناه فى باب إثبات الصفات الكماليه له سبحانه من أنه واهب العلم و القدره و الحياه و هذه صفات كماله لمطلق الموجود بما هو موجود و الصفه الكماليه للموجود إذا وجدت فى المعلول فلا بد من وجودها للعله على وجه أعلى و أشرف و أما الذى أشار إليه من قصور أفهام العقلاء- فيما يصفون الله به عن درجه البلوغ إلى معرفه حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصيه له بشىء من الصفات كالحياه مثلا بل هو جار فى سائر صفاته فإن الصفات الحقيقه كلها وزانها وزان صفه الوجود و الوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات- مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

١- تنبيه الزباني بضم الأول و زبانيا العقرب و النمل قرناهما

٢- يعنى اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرفوه، س قدّه

٣- يعنى إياك أن تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزله القائلون بالنيابه فى الصفات- و أنه دع المبادئ و خذ الغايات فيكون قوله ع هل سمي عالما كقول من يقول هل سمي عالما إلا أنه فعل الأفعال المحكمه فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفه العلم لو كانت و لكن ذاته نائبه عنها حاشى الجناب الإلهى عن هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد بل الصفه مقوله بالتشكيك كما ذكره و ليست منحصره فى المعنى القائم بالغير فتلك الصفه المستقله الواجبه الحقه حق الصفه فسلب الصفه عنه لا صحه له أصلا، س قدّه

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم و العلم الحادث و كذلك من القدره ما هي قدره قديمه واجبه و من الإراده ما هي إرادته قائمه بالذات مع الاشتراك المذكور و كذا الحكم فى جميع الصفات الحقيقيه المشتركه المعنى بين الواجب و الممكن- لكن طائفه من العقلاء(١) و هم الذين عرفوا الحق بالحق و صفاته بصفاته لا- بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأه النفسانيه و فنائهم عن ذواتهم و هوياتهم و قيام القيامه فى حقهم فهم يرون ما لا- يراه سائر العقلاء و يشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

## الموقف السادس فى كونه تعالى سميعا بصيرا

### إشاره

قد وردت فى شريعتنا الحقه بل من ضروريات هذا الدين المبين(٢) المعلومه

١- هذا شرح قوله و إلى الله المفزع و أشار إلى أن المراد بالعقلاء فى قوله و هكذا حال العقلاء أولوا العقول الجزئيه المشوبه بالأوهام كما عبر أولا بالأوهام و أما العقلاء أولوا الأيدي و الأبصار فهم لا يصفونه إلا بوصفه نفسه و به يستشهدون عليه و بعينه يعاينونه و نعم ما قيل- إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها أعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها و الغرض دفع شبهه المعطلين الذين يجوزون التقاعد و التوانى لسوء أفهامهم من هذا الحديث الشريف فيسدون باب تحصيل المعارف الإلهيه مع أن الإمام المعصوم س- لم يردع العقول الصحيحه كما أوما بلفظ الأوهام و أراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أيضا مردوعه بما هي عقول بشريه لا بما هي مكتحله بنور الله تعالى و بما هي معاره منه تعالى- و أيضا كون المميزات بالعقول مخلوقه بما هي شىء و معنون لا- يصادم كونها مطابقه لنفس الأمر بما هي فىء و عنوان إذ لا- وجود لها حينئذ سوى ظهور المعروف فلا موضوعيه فيها حينئذ لأحكام أنفسها إذ لا نفسه لها، س قد

٢- أو صار فى هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل فى إثباتهما له تعالى لأن ضرورى الدين كضرورى العقل، س قد



بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع من الأمه أن البارى سميع بصير و اختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإماميه و منهم- المحقق الطوسى ره و كالشيخ الأشعري و متابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفه النافين لعلمه بالجزئيات و بما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشره الأجسام فى حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس فى حقه لبراءته عن القصور و الافتقار إلى الإله يحصل بغير آله- و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآله و هذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ فى الحكمه يحتمل وجهها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم و أهل الجدل لم يفتنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور فى المدرك و المدرك جميعا و الحاصل أن السمع و البصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذى عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات.

و التحقيق أن السمع و البصر مفهوماهما غير مفهوم العلم و أنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم و هما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضة لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما و لا تغيرا و لا انفعالا فى معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئيه و الشخصيه ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شىء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- و أن الوجود و التشخص شىء واحد بالحقيقه متغاير بالمفهوم و أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجيه بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له و هذا الشهود الإشراقى المتعلق بالمسموعات و المبصرات زائد

على مطلق العلم بهما (١)(٢) و لو على وجه كلى كما فى العلم الارتسامى الكلى فشهود المسموعات سمع و شهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه.

١- بل الشهود الإشراقى المتعلق بكل الموجودات سمع و بصر كما هو مفاد كلام الشيخ الإشراقى أن علمه يرجع إلى بصره بل مفاد كلام نفسه قدس سره فى مفاتيح الغيب. إن قلت البصر تتعلق بالأضواء و الألوان و السمع بالأصوات و الكلمات فالتخصيص الذى يتراءى من كلامه قده هنا و فى مبحث الإرادة فى دفع شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإماميه على أن الإرادة زائده على ذاته فى موقعه. قلت نعم البصر يستدعى الضوء و اللون فى المبصر و السمع يستدعى كون المسموعات كلمات لكن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك فالضوء الذى يناسب بصره تعالى هو نور الوجود الذى تنور به السماوات و الأرض و اللون الذى يناسبه هو ألوان الماهيات و الكلمه التى تناسب سمعه هى كلمه كن الوجوديه المنشعبه إلى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتى، س قده

٢- قد عرفت مما تقدم أن هذا الشهود الإشراقى المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر فى الكيفيات المسموعه و المبصره بل سائر الكيفيات أعم من الملموسه و المشمومه و المذوقه و غيرها و كذلك الجواهر و سائر المقولات و الأمور التى لا تدخل تحت مقوله جميعا حاضره عنده مشهوده له بالعلم الحضورى بل قد عرفت أن علمه تعالى حضورى كله و لا سبيل إلى إثبات العلم الحضورى فيه تعالى و على هذا فلا وجه لإرجاع بصره و سمعه إلى الشهود الإشراقى و العلم الحضورى و القول بكونهما علمين مخصوصين- زائدين على مطلق العلم لصحه القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات، ط مد ظله

٣- كان المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضورى و إرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى، ط مد ظله

## إيضاح عرشي

اعلم أن حقيقه الأبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي و انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون و لا بخروج الشعاع على هيئه مخروط بين العين و المرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج أو شيئا آخر و لا- كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطة البدن و وضعه بالقياس إلى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية إذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقه الأبصار عندنا هي إنشاء النفس (١) صورته مثاليه حاضره عندها في عالم التمثيل (٢) مجردة عن المادة الطبيعیه و نسبه النفس إليها نسبه الفاعل

١- ما ذكره قدس سره في الأبصار يجري في مدركات سائر الحواس كالمشمومات و المذوقات و الملموسات و هي جميعا مدركه في الحس المشترك كما سيأتي في علم النفس و مدركات هذه القوه من سنخ واحد و ليس بإدراك حضوري بل علم حصولي و من الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطأ و الغلط في المبصرات و المسموعات و الملموسات و غيرها و لا يكفي في كون الأبصار حضوريا تمثل الصورة المبصره عند النفس لأن مطلق الصورة العلميه أعم من الكلي و الجزئي و المحسوس و غيره كذلك و إنما الملاك في كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهيه في الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجي، ط مد ظله

٢- و كما تنشأ النفس في مقام البصر صورته زيد مثلا كذلك تنشأ صور وضعه و حيزه و قربه و بعده و نحوها و ليس إنشاؤها على سبيل الاختيار و الرؤيه بل فطرها الله عليه و كون هذه الصور مثاليه و في عالم التمثيل تكون صرفه بلا ماده لأن المدرك لا بد أن يكون وجوده للمدرك و لكن حدوثها و بقاؤها مشروطان بحضور المادة و بهذا و بكونها مدركه للمشاعر الظاهره تمتاز عن صور موجوده في عالم المثال لأنها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان الصوريان بعد اشتراكهما في التجرد في الجملة و امتيازهما عن عالم الصور المادية ممتازان بما ذكرنا كل عن الآخر فلو سمي الصور المحسوسه المشروطه بحضور المادة بعالم هورقليا- و الأخرى بعالم المثال فرقا بينهما في الاسم أيضا لكان حسنا و إن كان كلا الاسمين مطلقين في القديم على المثل المعلقه المسماه بالخيال المنفصل أيضا تشبيها بالخيال المتصل ثم إن الفرق بين مذهبه قده و مذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما في كون المبصر بالذات هو صورته أخرى- غير الصورة التي في المادة أن الصورة عندهم قائمه بقوى النفس قياما حلوليا و عنده قائمه بالنفس قياما صدوريا و أن الصورة فائضه على القوى من واهب الصور عندهم و من النفس عنده لكونها من عالم القدره و الملكوت قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، س قده

المنشىء للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبه القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال- وإنما الحاجة في الأبصار إلى وجود هذه الإله العضويه و إلى وجود الصورة الطبيعیه و وضع مخصوص بينهما و عدم أمر حاجز بينهما و غير ذلك من الشرائط ليست لأن مطلق الأبصار لا- يتحقق إلا- بهذه الشرائط و إلا- لما يتحقق الأبصار في حاله النوم أو نحوه بل تلك لأجل أن النفس في أوائل الفطره ضعيفه الوجود غير مستغنيه القوام في وجودها عن ماده بدنيه و كذا في إدراكاتها فكما أن وجودها غير وجود البدن و إن افتقرت إليه في الوجود فكذلك إدراكها البصرى ليس بهذا العضو و إن افتقرت إليه في الأبصار و كما أن لها أن تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها أيضا في أن تدرك الأشياء إدراكا جزئيا بصريا أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

و بالجمله قد أوضحنا هذه المسأله حق إيضاحها كما سيجىء ذكرها في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً ذا قلب ذكى أن الأبصار يتحقق بدون الإله و انفعالها و بدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعله للصور المبصره لا قابله إياها.

فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجرده عن عالم الطبيعه تدرك الصور الجزئيه المبصره ببصرها الخاص الذى هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود و لا- يوجب تجسما و لا- انفعالا- و تغيرا و هو كمال و فقدانه نقص- فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت و كذا الكلام فى السمع فإن الذى اشتهر بين الناس أن السمع إنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين و لا- بد فيه من تموج الهواء الواصل إلى عضو غضروفى فى باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج- فتفعل منه النفس فتنبه بالأصوات و الحروف و الكلمات و تدركها ليس كما قرره و

أثبتوه و خالفهم فى ذلك طائفه من أكابر الحكماء القائلين بأن للأفلاك فى حركاتها أصوات لذيذه و نغمات شريفه و أن فيثاغورث صاعد إليها بنفسه و سمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذه ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى و مما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه إلى آله طبيعیه أو حركه هوائیه أن الإنسان ربما يسمع فى حاله النوم صوتا شديدا- كصوت الرعد و نحوه و يؤثر فيه تأثيرا عظيما ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع فى الخارج و حاله النوم حاله اتصال النفس بعالم آخر و سينكشف لك فى مباحث الكلام حقيه هذا المطلب إن شاء الله تعالى و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه على سيدنا محمد و آله الطاهرين

الجزء السابع

السفر الثالث

القسم الثاني

اشاره

## [تتمه الفن الأول فى أحوال المبدإ و صفاته]

## الموقف السابع من السفر الثالث فى أنه تعالى متكلم و المعارف التى سنخ لنا فى تحقيق الكلام و الكتاب

## إشاره

و الفرق بينهما حسبما أفاده الله بالإلهام و فيه فصول

## الفصل (١) فى تحصيل مفهوم التكلم

اعلم أن التكلم مصدر صفه (١) نفسه مؤثره (٢) لأنه مشتق من الكلم

١- الإضافه بيانیه هذا فى المتكلم الإمكانى غنى عن البيان و أما فى المتكلم الوجودى فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمه تكوينيه فضلا عن اللفظيه و تكلمه صفه نفسه أى نفس ذاته المتعالیه مؤثره لأن جميع الكلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربه عن الضمير الذى هو غيب الغيوب و من قال تكلمه خالقيته للكلام إن أراد هذا الإعراب و بالكلام العقول التى هى الكلمات التامات لكان حسنا كما أن من قال بالكلام النفسى إذا أراد جامعیه ذلك الوجود البسيط الأقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها و كذا قول القائل - إن الكلام لفى الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، س قد ه

٢- المراد بكونه مصدر صفه كذا كونه منشأ و محتدا لها كما سنشير إليه و قوله لأنه مشتق من الكلم و هو الجرح استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه و هو استدلال أدبى لا يعبأ به فى الأبحاث البرهانيه و فى قوله صفه نفسه مؤثره إشاره إلى إرجاع معنى الكلام و هو بظاهره صفه فعلية متأخره عن الذات إلى الصفه الذاتيه التى هى عين الذات و ذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر فى الغير بإعلامه ما فى ضميره فيرجع بالحقيقه إلى الحيشه الذاتيه التى هى القدره و هى عين الذات. لكن فيه أن ذلك مما لا يختص بصفه التكلم وحدها بل يجرى فى جميع الصفات الفعلية كالخلق و الإبداع و الإحياء و الرزق و الرحمه و المغفره و غيرها فإن الفعل بما أنه فعل لما كان صدوره عن خصوصيه خاصه فى ذات الفاعل و بين الفعل و تلك الخصوصيه حمل الحقيقه و الرقيقه كان من الجائز أن يحمل الصفه المأخوذه من الفعل على الفاعل بما فى ذاته من الخصوصيه غير الخارجه من ذاته فتكون الصفه غير خارجه عن الذات كالمخلوق - و الرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق و الرزق و أن تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون مترعه عن الفاعل فى مقام الفعل زائده على ذاته. فالحق قصر الصفات الذاتيه الثبوتيه فى الحياه و القدره و العلم و إليه يرجع السمع و البصر و عد سائر الصفات صفات فعلية ثم بيان رجوعها جميعا إلى الصفات الذاتيه بإرجاع معانيها إلى حيشه الصدور كما تقدم، ط مد ظله

و هو الجرح و فائدته الإعلام و الإظهار(١) فمن قال إن الكلام صفة المتكلم

١- الكلام الذى عندنا من الأمور الاعتباريه التى دعت إلى اعتبارها الحاجه الاجتماعيه- فإن المجتمعين من الإنسان فى حاجه اضطراريه إلى إعلام بعضهم لبعض ما فى ضميره و لو فرضنا إنسانا عاش عيشه انفراديه لم يحس إلى التكلم حاجه و لا تكلم البتة و كذلك أيضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الأصوات المفهمه لمقاصده فى الجملة بمقدار حاجته الاجتماعيه فى سفاد أو إفراخ أو تربيته أفراخ أو دفاع أو غير ذلك. و قد ابتدأ ظهور الكلام بمعنى إعلام ما فى الضمير على ما يعطيه التدبر فى حال الحيوان بإراءه نفس الشىء أو الفعل المقصود إعلامه كالدجاجه تلتقط بمنقارها الحبه بمرأى من أفراخها فتتبعها الأفراخ فى الالتقات ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصر على الصوت وحده و فهمت الأفراخ منه مقصودها و كذلك الأمر فى الإنسان ثم اختلف الأصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض و تشعبت التراكيب و ظهرت اللغات- و قويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثره التداول إلى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى إلى سامعه من غير وساطه اللفظ و كان السامع يجد المعنى بغير وساطه. هذا إجمال القول فى ظهور الكلام عندنا و به يظهر أن اللفظ وجود اعتبارى لمعناه- و أن التكلم إيجاد اعتبارى للمعنى الذى فى ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع- على المعنى المقصود و اعتباريته من جهة اعتباريه الدلاله كما عرفت و الغايه فيه إعلام ما فى الضمير و من هنا يظهر أن الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصيه ذات فاعله فى كماله- دلالة حقيقه كان كلاما لفاعله كاشفا عما فى ضميره يصدق حد الكلام عليه نهايه الأمر أن الدلاله هاهنا حقيقه غير اعتباريه و بذلك يتبين أن وجود كل ممكن كلام لله سبحانه و هو فى صورته الأمر بالنسبه إلى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و فى صورته الخبر بالنسبه إلى غيره من الموجودات و إذا كان تاما فى وجوده كان كلاما تاما و كلمه تامه له تعالى قال تعالى لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ و قال بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ، ط مد ظله



أراد به المتكلميه (١) و من قال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل - (٢) لا- قيام العرض بالموضوع و من قال إن المتكلم من أوجد الكلام أراد من الكلام- فى الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم (٣) بحركه فاه لا- بسكونه و هو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا- ما هو مباين له مباينه الكتاب للكاتب و النقش للنقاش و إلا فيكون كتابه و تصويرا لا تكلما و تقريرا.

قال بعض العارفين أول كلام شق أسماع الممكنات كلمه كن و هى كلمه وجوديه (٤)

- ١- أى أراد الكلام بالمعنى المصدرى بخلاف الثانى و الثالث فإنه بمعناه المتعارف و هو الحاصل بالمصدر، س قده
- ٢- هذا تلميح إلى ما هو التحقيق عنده بأن يراد بالكلام الكلمات التامات أى العقول القائم به تعالى قياما صدوريا بل كل كلمه قائمه به كما ورد يا من كل شىء قائم به و أما على مذهب الأشعرى الذى قال بالكلام النفسى و عرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول و القيام فيه إذ عنده جميع صفاته زائده على ذاته، س قده
- ٣- إنما اعتبر هذا لأن الاتحاد يستدعى البينونه و السوائيه و مناطهما التعلق بالقابل، س قده
- ٤- أى وجود لا- حرف و صوت قال أمير المؤمنين: إنما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و إنما كلامه سبحانه فعله أراد ع بكلمه ما و كذا ذلك العارف بالممكنات الأعيان الثابته بشيئيه الثبوت قبل شيئيه الوجود و إسماعها ثبوتيه كما مر فى مبحث العلم، س قده

فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكلام (١) بحسب مقاماته و منازلله الثمانية والعشرين (٢) فى نفس الرحمن و هو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الإفاضه و الرحمه و الممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودى و الجواهر العقليه حروف (٣) عاليات و هى كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنقص و الجواهر الجسمانيه مركبات اسميه- و فعليه قابله للتحليل و الفساد و صفاتها و أعراضها اللازمه و المفارقة كالبناء و الإعراب- و الجميع قائمه بالنفس الرحمانى الوجودى الذى يسمى فى اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمه بنفس المتكلم من الإنسان المخلوق على صورته الرحمن بحسب منازلله و مخارجه

## الفصل (٢) فى تحصيل الغرض من الكلام

### إشاره

اعلم أن الغرض الأول للمتكلم فى إرادته الكلام إنشاء أعيان الحروف و الكلمات و إيجادها من الضمير فى المخارج و هو عين الإعلام و أما ترتب الأثر على الأمر و النهى و الإخبار و التمنى و النداء و الاستفهام و غير ذلك فهو مقصود ثان و غايه ثانيه غير الإعلام و هذه المغايره إنما يتحقق فى بعض أقسام الكلام لأن الكلام على ثلاثه أقسام أعلى و أوسط و أدنى فأعلى الأقسام ما يكون عين الكلام مقصودا أوليا بالذات و لا يكون بعده

- 
- ١- الأول باعتبار مغايره الوجود و الماهيه بتعمل العقل و الترقى باعتبار اتحادهما فى الواقع، س قد
  - ٢- على ما فى جذوات السيد ره العقل و النفس و الأفلاك التسعه و الأركان الأربعة و المواليده الثلاثه و عالم المثال فهذه تسعه عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضيه فتمت الثمانية و العشرون، س قد
  - ٣- لأنها مندكه الإينيه كما أن الحرف غير مستقل بالمفهوميه و النفوس أسماء لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها و عدم اندكاك إنياتها و الطبائع السيله و الأجسام المتجدده أفعال، س قد

مقصود أشرف و أهم منه لكونه غايه لما بعده و هذا مثل إبداعه تعالى عالم أمره بكلمه كن لا غير و هى كلمات الله التامات و الإنيات العقلية التى لا تبيد و لا تنقص و سنقيم البرهان على وجودها فى مستأنف القول إن شاء الله و ليس الغرض من إنشائها منه تعالى سوى أمر الله و لأجل ذلك قال الفيلسوف الأ-كرم فى كتاب أثولوجيا إن ما هو و لم هو فى المفارقات شىء واحد يعنى ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها و غايتها و فيه سر ما لوحناك إليه من قبل.

و أوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلا أنه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع و ذلك كأمره تعالى للملائكة السماويه و المدبرات العلويه الفلكيه أو الكوكبيه بما أوجب الله عليهم أن يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الأ-شواق و العبادات و النسك الإلهيه لغايات أخرى عقليه فلا جرم- لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ فينالون نصيبهم من فائده إنزال الكلام عليهم كما ستعلم و كذلك ملائكة الطبائع الأرضيه و الأجسام العنصريه من مدبرات الجبال و البحار و المعادن و السحب و الرياح و الأمطار فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بلا واسطه أو بواسطه أمر آخر لا بواسطه خلق فإنهم يطيعون أمر الله و لا- يتمردون و فى قوله تعالى وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ\* حيث لم يقل بما يؤمرون إشاره لطيفه إلى هذا القسم من الكلام.

و أدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و لكن قد يتخلف عنه و قد لا- يتخلف- و فيما لا يتخلف أيضا إمكان التخلف و التعصى إن لم يكن هناك عاصم من الخطاء و العصيان و هذا كأوامر الله و خطاباته للمكلفين و هم الثقلان الجن و الإنس بواسطه إنزال الملك و إرسال الرسول و هما أعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الأحداث و التركيب و عالم الأضداد و الأنداد و التعاند و التفساد فى هذا القسم من الكلام و هو الأمر بالواسطه يحتمل الطاعه و العصيان فمنهم من أطاع و منهم من عصى و أما الأمر مع عدم الواسطه أو بواسطه أمر آخر فلا سبيل إلا الطاعه فأعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي- وَ مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالْبَصِيرِ وَ هُوَ عَالِمُ الْقَضَاءِ الْحَتْمِيِّ وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ الْأَوْسَطُ هُوَ الْأَمْرُ التَّكْوِينِي وَ هُوَ عَالِمُ الْقَدْرِ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ

بِقَدْرِ وَ الْإِنزَالِ هُوَ الْأَمْرُ التَّشْرِيعِيُّ التَّدْوِينِيُّ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

### تمثيل

إن الإنسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن و هو على بينه من ربه- توجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من ضروب الكلام و المكالمه و ذلك لكامل نشأته الجامعه لما فى عالم الخلق و الأمر ففيه الإبداع و الإنشاء و فيه التكوين و التخليق و فيه التحريك للآله و التصريف بالإراداه فأعلى ضروب مكالمته و استماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه(١) و استفاده العلوم من لدن حكيم عليم و استماعه بسمعه القلبي المعنوى الكلام العقلى و الحديث القدسى من الله(٢) و هو إفاضه العلوم الحقه و المعارف الإلهيه- و كذلك أيضا يصير متكلمًا بعد أن كان مستمعا بالكلام الحقيقى إذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل و هو العقل البسيط الذى شأنه إفاضه العلوم التفصيليه على النفس متى شاء من خزانه ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقه متكلمًا بالمعارف الحقيقيه فليس لكلامه هذا مقصود ثان إلا تصوير الحقائق الغيبيه المجله بصور العلوم التفصيليه النفسانيه و إظهار الضمائر المكنونه على صحيفه النفس و لوح الخيال.

و أوسطها كأمره و نهيه للقوى و الأعضاء و الأدوات بواسطه تحريك القوى النفسانيه للقوى الطبيعيه كتتحريك الملائكه السماويه للملائكه الأرضيه فيجرى حكم النفس- و ينفذ أمرها المطاع بإذن الله تعالى على القوى و الآلات و الخوادم فى عالم البدن و قد

١- إن قلت الكلام فى أعلى ضروب كلام الإنسان و هذا استماع منه و استفاده لا تكلم منه قلت أولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله تعالى العلوم و المعارف و المكالمه من الطرفين و ثانيا إن هذه الكلمات و إن كانت مضافه إلى الله أولا و بالذات أو إلى الملك لكنها مضافه إلى النفس أيضا إضافة الشىء إلى المظهر إذ تنزل من باطن ذات النفس إلى ظاهره الذى هو عقله، س قد

٢- هذا فى الأنبياء ع و أما فى غيرهم فقد قال ص: إن فى أمتى مكلمين محدثين ، س قد

خلقت سدنه هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعه الروح و كذا مواضعها و أجسامها- لا تستطيع لها خلافا و لا تمردا و عصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت و إذا أمرت اللسان للتكلم تكلم و إذا أمرت الرجل للحركه تحركت و إذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا فى سائر الآلات و الأعضاء فتسخر الحواس و القوى و الأعضاء للنفس الإنسانيه- يشبه من وجه تسخر الملائكه و الأجرام العظام الفلكيه و العنصريه لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعه و فطروا على الخدمه.

و أدناها طلبه لشيء أو استدعاؤه لفعل بواسطة لسان أو جارحه فإن المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعبارة أو إشاره أو كناية أو نحو آخر من أنحاء الإعلام شىء آخر غير الكلام و غير لازمه و لهذا قد يقع و قد لا يقع لثبوت الوسائط العرضيه و مع ارتفاع الوسائط العرضيه كما فى القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالأمر إلا السمع و الطاعه- و كذا ما لم يقع فى الوجود عن أوامر الله تعالى التى هى بالواسطه ليس بقادح فى كمال حكمته و قدرته فإن الأمر التشريعى التدوينى من الأوامر الإلهيه التى أمر بها عباده على ألسنه رسله و تراجمه و حيه فى كتبه هذا شأنه فمنهم من أطاع و منهم من عصى.

### استشهاد تأييدي

و مما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكيه إذا كان الحق هو المكلّم عبده فى سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله و من

١- كلام الشيخ العربى بإطلاقه يشمل الكليات العقلية العلميه التى للنفس الناطقه أيضا و إن كان مذاقه و سياق كلامه يخصصانه بالمعارف التى لأصحاب القلوب و الخواطر الربانيه التى لأهل السلوك فإن الخواطر عندهم أربعه ربانى و يسمى نقر الخاطر و لا يخطى أبدا و قد يعرف بالقوه و التسلط و عدم الاندفاع و ملكى و يسمى إلهاما و هو الباعث على مندوب أو مفروض و نفسانى و يسمى هاجسا و هو ما فيه حظ للنفس و شيطانى و يسمى وسواسا و هو ما يدعو إلى مخالفه الحق قال تعالى الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ و يشتهه فى المباحات فما هو أقرب إلى مخالفه النفس فهو من الأولين و ما هو أقرب إلى موافقتها فهو من الآخرين و الصادق الصافى القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق بينهما بتوفيق الله تعالى كذا قال بعض العرفاء الشامخين،  
س قد

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فإذا كلمه بالحجاب الصورى بلسان نبي أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه إشارة إلى ضروب حيث قيد في القسم الأخير الواسط بالحجاب الصورى فالكلام الإلهي إما أمرى بلا واسطه أو بواسطه حجاب معنوى أو حجاب صورى فليدرك غوره و ليدعن حسن طوره أقول أيضا وللإشارة إلى هذه الضروب الثلاثه وقع من كلامه سبحانه حيث قال وَ مَا كَانَ لِيُشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَالوحي عباره عن الكلام الحقيقي الأولى الضرورى الذى يكون عين الكلام مقصودا أصليا و غايه أوليه و الثانى إشاره إلى كلام يكون واردا بواسطه حجاب معنوى و يكون المقصود شيئا آخر يكتفى فى حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكه ففى كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا أو لازما و الطاعه لازمه سواء كان الاستماع نفس الطاعه أو مستلزمها و الثالث إشاره إلى أدنى الكلام و هو النازل إلى أسمع الخلائق و آذان الأنام بواسطه الملائكه و الناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصيه و الطاعه و الإباء و القبول فافهم يا حبيبي هذا فإنه ذوق أهل الله و إياك أن تظن أن تلقى النبي ص كلام الله بواسطه جبرئيل و سماعه منه كاستماعك من النبي ص أو تقول إن النبي كان مقلدا لجبرئيل(١) كالأمه للنبي ص هيهات- أين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما مر و التقليد لا يكون علما أصيلا لا سماعا حقيقيا أبدا

---

١- هيهات و قد ورد عن أولاده الأنجيين: أن روح القدس فى جنان الصاقوره- ذاق من حدائقنا الباكوره ، س قد

### الفصل (٣) فى الفرق بين الكلام و الكتاب و التكلم و الكتابه

قال بعض المحققين إن كلام الله غير كتابه (١) و الفرق بينهما بأن أحدهما و هو الكلام بسيط و الآخر و هو الكتاب مركب و بأن أحدهما من عالم الأمر و الآخر من عالم الخلق و الأول دفعى الوجود و الثانى تدريجى الكون لأن عالم الأمر خال عن التضاد و التكثر و التغير لقوله تعالى وَ مَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالبَصِيرِ ... أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و أما عالم الخلق فمشمتمل على التكثر و التغير و معرض للأضداد لقوله تعالى وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.

أقول و لأحد أن يقول إن الكلام و الكتاب أمر واحد بالذات متغير بالاعتبار- و هذا إنما ينكشف عليك بمثال فى الشاهد و هو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثل فالإنسان إذا تكلم بكلام أو كتب كتابا فإنه يصدق على كلامه أنه كتاب و على كتابه أنه كلام بيان ذلك أنه إذا تكلم و شرع فى تصوير الألفاظ أنشأ فى الهواء الخارج من جوفه و باطنه بحسب استدعائه الباطنى النفسانى الذى هو بإزاء النفس الرحمانى و الوجود الانبساطى هيأت الأصوات و الحروف و الكلمات حيثما تنفس و انتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الإنسانى و تصور بصور الحروف الثمانيه و العشرين و ما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطى المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات الصور الإمكانيه لظهور الشئون الإلهيه و مكنونات الأسماء الحسنى و الصفات العليا على مجالى الماهيات و هياكل الممكنات و مظاهر الهويات- و الموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقه الوجود الحق المطلق و درجات الشده و الضعف الحاصله من مراتب القرب و البعد من منبع الوجود المسمى بالهويه الأحديه

١- مراده بالكتاب أدنى مراتب الكتب اللوحيه و هو عالم الأجسام و قد حمل الكتاب المبين فى الآيه عليه حيث حمل الرطب و اليابس على ظاهرهما أعنى ما هو من الأضداد، س قده

و غيب الغيوب و قد سبق فى السفر الأول الفرق بين الوجود الانبساطى و الوجود المقيد و أنهما غير الوجود الحق الأول.

إذا تقرر هذا فنقول صوره هذه الألفاظ و الكلمات لها نسبتان نسبه إلى الفاعل و المصدر و نسبه إلى القابل و المظهر فالأولى بالوجوب و الثانية بالإمكان فهى بأحد الاعتبارين كلام و بالاعتبار الآخر كتابه فالصور اللفظيه القائمه بلوح النفس و صحيفه الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت و أضيفت إليه فتلك النسبه إما على سبيل نسبه الصوره إلى القابل فيكون كتابه لأن نسبتها إليه بالإمكان و حينئذ يحتاج إلى فاعل مباين و مصور أو ناقش مغاير إذ القابل شأنه القوه و الاستعداد و التصحح لا الفعل و الإيجاد و الإيجاب- و الشىء لا يمكن وجوده بمجرد الإمكان و القوه و القبول فلا بد له من مخرج إياه من القوه إلى الفعل و الفاعل المباين لصور الألفاظ و الكلمات يسمى كاتباً و مصوراً لا- ناطقاً و متكلماً و ذلك الفاعل هو النفس الناطقه فى مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشىء لهذه الحروف و الألفاظ كاتباً و النفس الهوائى بيده لوحاً بسيطاً و هذه الحروف و الألفاظ أرقاماً كتابيه و صوراً منقوشه فيه صادرة عن الكاتب و المصور و أما إذا أضيفت إليه (١) إضافة الفعل إلى الفاعل و الوجود إلى الموجد و كانت النسبه إليه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحثيه كلاماً و الموصوف به متكلماً و هو المجموع الحاصل من النفس و الهواء و سائر ما يدخل فى سببه تلك الصور و الهيئات و كان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصاً متكلماً لصدق حده عليه و هو الذى قام به الكلام- لاستقلاله بتصور المعانى و ترتيب الحروف و المبانى من غير حاجه إلى فاعل ناقش مباين الذات عنه.

فإذا ظهر لك صحه كون صور لفظيه بعينها كلاماً و كتاباً باعتبارين و كون الهواء

---

١- أى إلى لوح النفس بفتح الفاء و أخذ ذلك النفس و الهواء لا بشرط و من صقع النفس بسكون الفاء كما كان فى الشق الأول الذى صار فيه كتاباً مأخوذاً بشرط لا- و مبايناً عن النفس فى الشق الثانى قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطات المعدودين من مراتب النفس الناطقه قيام بالنفس الناطقه، س قد



النفسي أيضا كاتباً و متكلماً من وجهين (١) فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي - سواء كان فوقه كالنفس و العقل و البارى أو تحته كالقرطاس و التخت و التراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية و العلوم النفسانية لوح كتابى بأحد الاعتبارين و جوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لأن لها وجهاً إلى مصور عقلى و قلم علوى يصورها تلك العلوم و الصور و لها أيضاً وجه إلى قابل يقبل منه تلك الصور و يسمع منه الكلام و هكذا القياس فى سائر المواضع فوضح أن كل كتاب كلام من جهه و كل كلام كتاب من جهه فافهم يا حبيبي ما ذكرته و اعلم قدره فإنه حرى بذاك لأنه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الأسفار و فيه فوائد كثيره لا يسمع المجال عدها جميعاً.

منها أنه يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية فى باب الكلام و عمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام و الأشاعره فقالوا إنه من قام به الكلام و قد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين و منها كيفية حدوث العالم منه تعالى إذ نسبة هذا العالم إلى البارى عند جماعه نسبة الكتاب إلى الكاتب و عند طائفه أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم لكن طائفه أخرى رأوا أن النسبة إليه تعالى غير هاتين النسبتين (٢) أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و منها سر فناء العالم الكونى و زواله و دثوره و منها

١- ظهر من هذا أن الهواء النفسى كاتب فى الوجه الأول مع أنه قد قال و ذلك الفاعل هو النفس الناطقه فى مثالنا و توفيق أنه أشار هنا إلى أن المراد من كون النفس ناطقه - هى الفاعل للصور الكتيبه فى الوجه الأول النفس المتنفسه بما هى متنفسه فهى فاعله للتصوير و الكتابه فى القابل فى هذه المرتبه النازله، س قده

٢- إذ عند طلوع شمس الحقيقه لا- يبقى وجود لشيء فضلاً عن أن يكون له نسبة بأحد الوجهين فالنسبه المغايره لها نسبة الحقيقه إلى المجاز أو نسبة اللانسه و من هنا ١٢ قال شيخ الرئيس الأول تعالى لا نسبة له إلى الأشياء إنما الأشياء منتسبات إليه - معناه أنه إذا كانت الأشياء موضوعات فالأول تعالى بدها اللازم فلا بد من انتسابها إليه - و إذا كان هو تعالى موضوعاً كانت هى لسرايتها مرفوعه فلا نسبة أصلاً و أما قوله أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فلا دلالة له على هذا ظاهره اللهم إلا أن يكون اللام حرف النسبه و يكون الهاء هاء الهويه و يرام أنه الأصل المحفوظ و السنخ المقوم للكل أو تكون حرف النسبه الإشراقية و ينبغى الاستشهاد على أن معطى الشىء ليس فاقداً له، س قده

سر بعث الأرواح و حشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

#### الفصل (٤) في وجوه من المناسبه بين الكلام و الكتاب

و لعلك قد تنبتهت بما أشرنا إليك أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالما قوليا- و كلاما إلهيا و نظاما جمليا و أن عالم الخلق بما فيه أحرى بأن يكون عالما فعليا و كتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ \* فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ \* و أن الكلام إذا تشخص و تنزل صار كتابا كما أن الأمر إذا نزل صار فعلا إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فصحيفه وجود العالم العقلي الفعلي الخلقى هي كتاب الله عز و جل و آياتها أعيان الكائنات الخلقية و صور الموجودات الخارجيه لقوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ و هذه الآيات البيئات الخلقية إنما ثبتت و وجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لأولى الأبواب من جهه التلاوه لها و التدبر لمعانيها و التنبه لمشاركاتها و مبيناتها أن يتفطنوا بالآيات الأمرية العقلية الثابته في عالم الأنفس و العقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول و من عالم الشهاده إلى عالم الغيب و يرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة و يحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه كما قال تعالى سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

قال بعض المحققين إن الإنسان ما دام في مضيق البدن و سجن الدنيا مقيدا بقيود البعد و المكان و سلاسل الحركة و الزمان لا يمكنه مشاهدته الآيات الآفاقية و الأنفسية على وجه التمام و لا يتلوها دفعه واحده إلا كلمه بعد كلمه و حرفا بعد حرف و يوما بعد يوم و ساعه بعد ساعه فيتلوا آيه و يغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع و يتعاقب له الشئون و الأحوال و هو على مثال من يقرأ طومارا و ينظر إلى سطر عقيب سطر آخر و ذلك لقصور

نظرة و فتور إدراكه عن الإحاطة بالتمام دفعه واحده قال تعالى وَ ذَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ فإذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهدايه و التوفيق كما يكون عند قيام الساعه فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق و الظلمات إلى فسحه عالم الأمر و النور فيطالع دفعه جميع ما فى هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الأكوان و الأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات و إليه الإشاره بقوله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ و قوله تعالى وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ و إنما قال بيمينه لأن أصحاب الشمال و أهل دار النكال ليس لهم نصيب فى طى السماء بالقياس إليهم و فى حقهم غير مطويه أبدا لتقيد نفوسهم بالأمكنه و الغواشى كما قال تعالى لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ

### الفصل (٥) فى مبدإ الكلام و الكتاب و غايتهما

اعلم أن للكلام و الكتاب لكونهما من الممكنات بدايه و نهايه و لما كان الإنسان

١- كما هو مأثور عن أمير المؤمنين و مولى الموحدين على ع و هذا كما قال الحكماء إن الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إلى المبادئ العالیه كالآن و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إليها كالنقطه و أن المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و قد مثلوا لذلك بأمر ممتد كحبل أو خشب مختلف الأجزاء فى اللون يمر فى محاذات نمله أو نحوها مما يضيق حدقته عن الإحاطه بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الألوان المختلفه متعاقبه فى الحضور لديها تظهر لها شيئا فشيئا لضيق نظرها و متساويه فى الحضور لديك تراها كلها دفعه واحده لإحاطه نظرك و سعه حدقتك. أقول هذا إذا نظر إلى صوره العالم و قوابله و أما إذا نظر إلى معناه و وجوده فلا امتداد و لا تدرج أصلا إذ علمت أن الوجود لا جزء له فلا كم و لا كيف له و لا مساحه و لا عدد له حتى يكون فيه ماض و حال و مستقبل فلا غيبه و لا حضور و لا أعوام و لا دهور و لا حدوث و لا دثور و لا رجوع و لا كرور بل كل ذلك بالنظر إلى القوابل و المرئى- شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س قده

مفطورا على صورته الرحمن فلنعمد إليه أولا و نبين كيفية صدورهما منه و عودهما إليه ليكون هذا ذريعه إلى معرفه كلام الله و كتابه من حيث المبدأ و الغايه و مرقاه إليها- فنقول إن الإنسان إذا حاول أن يتكلم بكلام أو يكتب كتابا فمبدأ هذه الإراده أولا صورته عقليه حاصله فى قوه نفسه الناطقه على وجه الإجمال و البساطه ثم ينشأ من هذه القوه أثر فى النفس الناطقه فى مقام التفصيل العقلى و هى القلب المعنوى ثم ينشأ منه أثر فى معدن التخيل و هى نفسه الحيوانيه المسماه بالصدر المعنوى و نسبتته إلى القلب المعنوى نسبه الكرسى إلى العرش(١) و هو مستوى الرحمن و نسبه مظهريهما و هما القلب الصنوبرى الشكل و الدماغ المستدير الشكل كنسبه الفلك الأعلى و فلك الكواكب إلى العرش و الكرسى الحقيقين لأن هذين مظهرهما و مستوياهما ثم يسرى منه أثر إلى الدماغ بواسطه الروح الحيوانى الذى هو جوهر لطيف جسمانى شبيه بالفلك- و حار غريزى سماوى و ذلك الأثر هو الصوره الخياليه(٢) للكلام أو الكتاب ثم يظهر منه أثره و هو صورته المحسوسه فى الخارج بواسطه الآلات و الأعضاء و الجوارح و الأعضاء- فيوجد صورته الصوت و الحرف فى صحيفه الهواء أو فى صحيفه القرباس و هذا غايه نزوله من عرش القلب أو ما هو أعلى منه إلى البسيط الهوائى أو الأرضى ثم يرتفع منه أثر إلى الصماخ و هو عضو غضروفى أو من جهه أخرى إلى العين و هو عضو عصبى و من كل منهما بواسطه

١- حاصله أن فى كل من الآفاق و الأنفس أربعه أشياء عرش و كرسى معنويان و عرش و كرسى صوريان أما المعنويان فى الآفاق فالعقل الكلى و النفس الكليه و أما الصوريان فيه فالفلك الأطلس و فلك الثابت و أما المعنويان فى الأنفس فالقلب المعنوى و هو العقل التفصيلى و الصدر المعنوى و هو الخيال و أما الصوريان فى الأنفس فهما القلب الصنوبرى و الدماغ، س قد

٢- ما أشار إليه من حصول أثر فى معدن التخيل هو حصول الصوره فى القوه و هذا الذى جعله أنزل منه هو حصول الصوره فى الروح البخارى الذى هو مركب القوه الخياليه و مظهرها، س قد

العضلات و الأوتار و الأعصاب إلى الأورده و منها إلى الأرواح الدماغيه و منها إلى الروح النفساني و منه إلى معدن التخييل و منه إلى القوه النفسانيه ثم إلى العقل النظرى و ما بعده على وجه الأشرف فالأشرف و الأعلى فالأعلى كالأول على وجه الأخس فالأخس و الأدنى فالأدنى - فهذا الترتيب الصعودى على عكس النزولى فكأنهما قوسان بدايه الأولى بعينها نهايه الثانيه كما بدأنا أول خلق نعيده فإذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله و كتابه فانظر بعين المكاشفه إلى هذا المقام لأن ذلك من عجائب سر الآدمى (١) و اعلم أن حقائق آيات الله و بدائع حكمته و جوده و رحمته ثابتة أولاً فى علم الله - و غيب غيوبه على وجه لا يعلمها إلا هو ثم فى قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثره و التفصيل و هى أيضاً مسطوره فى اللوح المحفوظ بل فى عقول الملائكه المقربين ثم ترتسم منها فى نفوس الملائكه المدبرين ثم تنتسخ منها فى الكتب و الألواح السماويه القابله للمحو و الإثبات و هكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوماً بحسب المصالح و الأوقات و هذا كما أن المتكلم يتفكر أولاً و يخطر بباله و يحضر فى خياله - صوره ما يريد أن يتكلم به و يظهره ثم يخرج من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوته - و الغيوب المترتبه إلى حد الخارج و عالم الشهاده فكذلك صورته حكمه الله تعالى - و إظهار ما فى مكان علمه و مفاتيح غيبه و خزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغيب إلى عالم الشهاده حتى نزلت إلى غايه النزول و نهايه تدبير الأمر كما قال تعالى تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى وَ قَالَ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَوَانَ الشَّرُوعِ فِي الصُّعُودِ وَ الْعُرُوجِ إِلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى - إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (٢) و قوله إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ

- ١- أى ذلك السير الدورى منها و بهذا السير الدورى ربما يرجح الذكر الجهرى على الذكر الخفى حيث إنه إذا سمع السامعه ما لهج به اللسان يرجع إلى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئه الكلمات التكوينية و إن كان الخفى أرجح من وجوه، س قد
- ٢- أى الكلمات التامات من العقول البسيطة العاليه فى السلسله الصعوديه و العمل الصالح شريعته و طريقه يرفعها و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه أن يراد بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار أنها كلمات الله من حيث إنها كلماته و بجهاتها النورانيه و المراد بالعمل الصالح حر كاتها الجوهرية العرضيه الاستكماليه و هذا بحسب العباده التكوينية و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه فلا ينافى انتكاس بعضها بحسب التشريع، س قد

وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا (١) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَ كَلَّمَهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا وَ هَذَا الْإِتْيَانُ إِلَى الرَّحْمَنِ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي صُورِهِ الْإِنْسَانُ وَ مِنْ سَبِيلِ أَطْوَارِهِ بَلْ نَقُولُ مِنْ سَبِيلِ النَّظَرِ فِي حَالِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ وَ دَرَجَاتِهِ فِي الْكَامِلِ

١- فكما أن العبد المجازى لا يملك شيئاً بل هو و ما فى يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقى لملك الملك ذاته و صفاته و أفعاله لمولى الموالى بمقتضى توحيد الذات و الصفات و الأفعال و إنما ذكر اسم الرحمن لأن الرحمة الرحمانية عامه لكل بخلاف الرحمة الرحيمية- فإنها مختصة بأهل الإيمان و التوحيد لقد أحصاهم و عددهم عداً فكما أن فذلكه الحساب جامع لتفاريقه فكذلك علمه تعالى جامع للموجودات المتشعبة بنحو أبسط و أعلى و لا يشذ من حيثته شىء و كلهم آتية يوم القيمة فرداً إذ كل عند النهوض عن القوابل و القيام عند الله الواحد الفرد فرداً بفردانيته مجرد عن اللواحق و الأجنبيات بالفردية و التجرد الذى لا أقل منه- و ينسحب على الكل إنما هو عن البدن الدنيوى و لواحقه و بالجمله عن الطبيعه و لوازمها- و أما التجرد التام فهو للأخصيين و قد قيل- امروز پريروز دى و فردا هر چار يكى شود تو فردا و هذا الإتيان إلى الرحمن لا يكون إلا فى صورته الإنسان لأن الإنسان هو باب الأبواب إلى الله و هو الصراط المستقيم إليه إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ أَى مظهرية اسم الله الأعظم و إذ لا ينقطع فيض الله تعالى فى الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعى إلى الإنسان الطبيعى و يدخل باب الأبواب و يصير كل الصياصى إلى الصيصيه العظمى و جميع القرى إلى أم القرى و ما قال قدس سره نقول آه بيان آخر لدخول الأشياء فى باب الأبواب و لكن بحسب وجودها الرابطة له بل بحسب وجوداتها الرابطة العديده له فى مثاله المتصل و ملكوته و جبروته المتصلين و بالجمله فوصول الإنسان الكامل إلى غايه الغايات و وصول الكل إليها و هذا لا ينافى وصول كل نوع إلى رب نوعه و محشوريتها بمحشوريته إلى الله تعالى، س قد

إن المتأمل منه في خلق السماوات والأرض إذا نظر إلى هذا العالم ورأى السماء والأرض - و ما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى أنه لو غمض بصره يرى تلك الصوره في خياله متمثله بين يديه حاضره عنده أتم من حضور الصوره الخارجيه بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورته إلى نفسه ومنها إن كان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال - فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت أولا - في الحس ثم في الخيال و عالم المثال - و هلم إلى عالم الأمر و العقل الفعال فنسخه عالم الحس موافقه لنسخ تلك العوالم - و هي مطابقه للنسخه الموجوده في اللوح المحفوظ المكتوبه بالقلم الإلهي و هذه النسخ و الكتب مترتبه في الوجود الابتدائي على ترتيب الأشرف فالأشرف و الأقرب من الحق فالأقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ و هو سابق على ما في لوح المحو و الإثبات و هو سابق على ما في صحيفه الأكوان المكتوبه بممداد المواد الجسمانيه الهيولانيه و ترتيبها في الوجود الأعادي على عكس ترتيبها الابتدائي - فيتبع وجودها الحسى وجودها الجسماني المادى ثم يتبعه وجودها المثالي القدرى ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي و يتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمى الإجمالى - و يتبع ذلك كله العلم الأزلى فيرجع الأمر إلى ما كان و هو قوله الله يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

و هذا أيضا من لطائف صنع الله و حكمته في خلق الإنسان الكامل و صيرورته إنسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كمشخص واحد دار على نفسه و كأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته و العالم كله تصنيف الله و ابتداء بالعقل و اختتم بالعقل كما قال تعالى أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

## الفصل (٦) فى فائده إنزال الكتب و إرسال الرسل إلى الخلق

### أشاره

اعلم أن الله تعالى لما أراد الإبداع و حاول أن يخلق حقائق الأنواع لظهور أسمائه و صفاته كان عنده علوم جمه من غير مجالى (١) و كلمات كثيره من غير آله لبيان و مقال- و كتب عديده بلا صحائف و لا أوراق لأنها قبل وجود الأنفس و الآفاق فخطب بخطاب كن لمن كمن فى علمه و لم يكن فى الوجود سواه فأوجد أول ما أوجد حروفا عقليه و كلمات إبداعيه قائمه بذاتها من غير ماده و حركاتها و استعداد أداتها و هى عالم القضاء العقلى ثم أخذ فى كتابه الكتب و تصوير الكلمات و ترتيب الآيات على ألواح الجواهر و الأبعاد و تصوير البسائط و المركبات بمداد المواد و هو عالم القدر التفصيلى كما قال الله تعالى اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ (٢) و كما قال تعالى (٣)

١- هذا فى العلم التفصيلى الذى هو منشؤ الكثره فى مقام الوحده و فى الرحمه الصفتيه التى هى منشؤ الرحمه الفعلية بقريته قوله قدس سره لظهور أسمائه و قوله فأوجد أول ما أوجد إلخ لا العلم الذاتى الذى فى المرتبه الأحديه و التكلم الذاتى لأنه بسيط فرد و إن كان ذلك العلم أيضا بقاعده بسيطه الحقيقه كل الخيرات علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى - إلا أنه ليس الكلام فيه كما يشهد به كلماته، س قد

٢- أى فى العدد فقط أو فى كونها سماوات أيضا و ذلك إذا عرف النفس التى من الأرض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقه أنها ما هى و هل هى و لم هى فإن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك أو هى النفس و القلب و العقل إلى آخر المراتب السبع للإنسان كما سيجى ء يتنزل الأمر أى عالم الأمر بينهن، س قد

٣- أى يوم مضى و هو آن دثوره و يوم يأتى و هو آن حدوثه و كل طبيعه سياله هذه حالتها أو يوم نورانى هو وجه الله منه و يوم ظلمانى هو وجه النفس منه أو يومى الصوره و ماده أو يومى الدهرى المثالى و الزمانى الطبيعى و أوحى فى كل سماء أمرها أى الكلمه الروحيه التى هى من عالم الأمر، س قد



فَقَضَاهُنَّ سَبَّعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَلَمَّا تَمَّتْ لَهُ كِتَابَهُ الْجَمِيعَ أَمَرْنَا بِمَطَالَعِهِ هَذَا الْكِتَابَ الْحَكْمِيَّ وَ قَرَأَهُ هَذِهِ آيَاتِ الْكَلَامِيَّةِ وَ الْكِتَابِيَّةِ وَ التَّدْبِيرِيَّةِ فِيهَا بِقَوْلِهِ فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ وَ قَوْلِهِ أَوَّلَىٰ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ قَوْلِهِ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَىٰ الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَ حَيْثُ كُنَّا فِي الْإِبْتِدَاءِ ضَعْفَاءَ الْعُقُولِ ضَعْفَاءَ الْأَبْصَارِ كَمَا قَالَ تَعَالَىٰ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا فَلَمْ يَكُنْ تَصِلُ قُوَّةُ أَنْظَارِنَا إِلَىٰ أَطْرَافِ هَذِهِ الْأَرْقَامِ وَ أَكْنَافِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْعِظَامِ لِتَعَاظِمِ حُرُوفِهَا وَ تَعَالَىٰ كَلِمَاتِهَا وَ تَبَاعَدِ أَطْرَافِهَا وَ حَافَاتِهَا وَ قَدْ وَرَدَ عَنْ بَعْضِ الْمَكَاشِفِينَ أَنَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ فِي اللَّوْحِ (١) أَعْظَمُ مِنْ جَبَلِ قَافٍ وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَوْ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ أَنْ يَنْقُلُوهُ لَمَا أَطَاقُوهُ فَتَضَرَعْنَا إِلَيْهِ بِلِسَانِ احْتِيَاجِنَا وَ اسْتِعْدَادِنَا إِلَيْهَا أَرْحَمَ عَلَىٰ قُصُورِنَا وَ لَا- تَوْسِنَا عَنْ رُوحِكَ وَ رَحْمَاتِكَ وَ أَهْدَانَا سَبِيلًا إِلَىٰ مَطَالَعِهِ كِتَابِكَ وَ كَلِمَاتِكَ وَ وَصُولًا إِلَىٰ مَرْضَاتِكَ وَ جَنَاتِكَ فَتَلَطَّفْ بِنَا بِمَقْتَضَىٰ عِنَايَتِهِ الشَّامِلَةِ وَ حِكْمَتِهِ الْكَامِلَةِ وَ رَحْمَتِهِ الْوَاسِعَةِ وَ قُدْرَتِهِ الْبَالِغَةِ فَأَعْطَىٰ لَنَا نَسْخَهُ مَخْتَصِرَهُ مِنْ أَسْرَارِ كِتَابِهِ وَ أَنْمُودَجَا وَجِيزًا مِنْ مَعَانِي كَلِمَاتِهِ التَّامَاتِ فَقَالَ تَعَالَىٰ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ وَ الْمُرَادُ مِنْهَا نَفُوسَ الْكَمَلِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ لِأَنَّ نَفْسَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ كَلِمَةٌ تَامَةٌ نَازِلَةٌ مِنْ عِنْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ مُشْتَمِلٌ عَلَىٰ آيَاتِ الْمَلِكِ وَ الْمَلَكُوتِ وَ أَسْرَارِ قُدْرَةِ اللَّهِ وَ الْجَبْرُوتِ ثُمَّ اصْطَفَىٰ مِنْ بَيْنِهِمْ كَلِمَةً جَامِعَةً أَوْتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُرْسِلَ إِلَيْنَا رَسُولًا- كَرِيمًا وَ نُورًا مَبِينًا وَ قُرْآنًا حَكِيمًا وَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَ تَنْزِيلًا مِنَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ- فَجَعَلَ نَسْخَهُ وَجُودَهُ نَجَاهَ الْخَلْقِ مِنْ عَذَابِ الْجَحِيمِ وَ كِتَابَهُ خَلَاصًا مِنْ ظُلْمَاتِ الشَّيَاطِينِ- وَ الْقُرْآنَ النَّازِلَ مَعَهُ بَرَاءَةً الْعَبْدِ مِنْ سَلْسَلِ تَعَلُّقَاتِ النَّفْسِ وَ وَسَاوِسِ إِبْلِيسَ اللَّعِينِ.

١- أَى فِي لُوحِ الْقَضَاءِ وَ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ الَّذِي هُوَ عَالَمُ أَرْبَابِ الْأَنْوَاعِ الَّتِي كُلُّ حَرْفٍ مِنْهَا مُشْتَمِلٌ عَلَىٰ كُلِّ الْحُرُوفِ الْكُونِيَّةِ أَوْ فِي لُوحِ سَجَلِ الْوُجُودِ فَإِنَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنَ الْحُرُوفِ التَّكُونِيَّةِ بِمَا هُوَ عِلْمٌ أَعْظَمُ وَ أَشْمَخُ مِنْ جَبَلِ قَافٍ بِمَا هُوَ مَعْلُومٌ،

فافتح بصيرتك يا إنسان بنور معارف القرآن و انظر أوليه الرحمن بآخريه الرسول الهادى إلى عالم النور و الرضوان و اعلم أن البارى وحدانى الذات فى أول الأولين- و خليفه الله فردانى الذات فى آخر الآخرين كما بدأكم تَعُوذُونَ فإلله سبحانه رب الأرض و السماء و هذه الخليفه مرآه يرى بها كل الأشياء و يتجلى فيها الحق بجميع الأسماء و ينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه (١) النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال تعالى

١- أى من عرف النبى الذى هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فقد عرف ربه لأنه ص قال: من رآنى فقد رأى الحق كيف و روحانيته العقل الكلى الذى هو المجلى الأتم- فهو ص بجامعيته مظهر اسم الله الأعظم هذا ما يناسب المقام أو من عرف نفسه التى هى خلقت- على صورته الرحمن فى جامعته للأسماء و تعلمه تكويننا بها حيث لا يشذ عن وجودها اسم من الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه إذا كانت بالفعل لا- كالملك الذى هو مظهر اسم السبوح القدوس- لا- اسم السميع البصير و لا كالحیوان الذى بالعكس فقد عرف ربه لأن معرفه الأثر بما هو أثر و العنوان بما هو عنوان معرفه المؤثر و المعنون و لا سيما هذا الأثر المحاكى الذى ليس شيئاً على حياله أو من عرف نفسه بالعجز و أن لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم عرف ربه بالقدره و عمومها و من عرف نفسه بالجهل و أنها كانت فى الأيام الخاليه كمرآه خاليه و صفحه عاطله ثم تزينت بحلى العلم و المعرفه من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم و إحاطه علمه بالكليات و الجزئيات و العلوم و المعلومات و لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ و من عرف نفسه بالعبوديه و الفقر و أن لا- وجود و لا- صفه و لا- فعل إلا- لمولاه و لا- يملك شيئاً عرف ربه بالربوبيه و المولويه و الغنا. و هكذا وجه رابع هو أن من عرف نفسه بالإحاطه على جميع المراتب المنطويه- فى وجوده و عالمه الصغير من الحقائق الروحانيه و الجسمانيه و الملكيه و الشيطانيه فإن فى الإنسان شىء كالمملك و شىء كالفلك و شىء كالطبع و شىء كالنبات و شىء كالحیوان و شىء كالشيطان و فيك انطوى العالم الأكبر عرف ربه بالإحاطه على جميع مراتب العالم الكبير من الدره إلى الدره. وجه خامس هو أن يكون من قبيل التعليق على المحال أى من عرف كنه ذاته مع كونه فى مقام عقله الجزئى و وجوده المحدود و مع كونه مثل بوقلمون لا يمكن ضبط أطواره و إحصاء شئونه و فنونه فقد عرف كنه حقيقه ربه و ليس فليس و بالجملة فكما أن للحق تعالى مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه و مقام ظهور لا معروف بحسبه إلا به يعرف إذ هو نور كل نور كذلك للنفس مقام خفى لا يكتنه و مقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار فى مملكته من مراتبه و قواه إلا به يعرف و لا ظهور لها إلا ظهوره- دانش نفست نه كار سرسريست گر بحق دانا شوى داني كه چيست ، س قده

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ

قال الرسول ص: من رآنى فقد رأى الحق

فصحح يا مسكين نسبتك إليه لأنه الأصل في الوجود و المؤمنون بالله و اليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود و المؤمن من صحت له نسبه التابعيه كمرآه وقعت في محاذاه مرآه حاذت الشمس فيتحد معه في النور و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ فافهم هذا.

و اعلم أن من صفى وجه قلبه عن نقوش الأغيار و نفض عن ذاته غبار التعلقات و صقل مرآه عين عقله عن غشاوه الوسوس و العادات و ماتت نفسه عن نفسه و استغرق سره في بحر جلال الله و عظمته و حشر إلى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو و خرج إلى التفصيل بعد الإجمال و التكميل و إلى الفصل بعد الوصل و التحصيل - لتمكنه في حضره الأحديه و استقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق و الخلق بل بين الأمرية و الخلقية نفذ حكمه و أمره و استجيب دعوته و تكرم بكرامه التكوين و تكلم بكلام رب العالمين ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ\*

**الفصل (٧) في كيفية نزول الكلام و هبوط الوحي من عند الله**

**اشاره**

بواسطه الملك على قلب النبى و فؤاده ثم إلى خلق الله و عباده لسبروزه من الغيب إلى الشهاده اعلم أن هذا القرآن الذى بين أظهرنا كلام الله و كتابه جميعا دون سائر الكتب

السماويه(١) النازله على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنها ليست بكلام بل كتب يدرسونها و يكتبون بأيديهم و إن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصة(٢) و أيضا نقول(٣) إن هذا المنزل من الكلام على نبينا ص قرآن و فرقان جميعا و سائر الكتب السماويه فرقان فقط و الفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

١- هذه التفرقة بين القرآن و بين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل تَلَكَّ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فَإِن نَبِينَا ص لما كان خاتم سلسله الوجود و سلسله الأنبياء- لم يبق بينه و بين الله تعالى واسطه فكان القرآن كلام الله و اقتحام جبرئيل عند نزوله منجما لا ينافى ذلك بخلافهم ع لحصول واسطه أو وسائط في حقهم و أيضا الانقطاع عن القابل- و التدلى بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلاميه حقه ص لأنهما حاصلان له بنحو التمكن و الاستقامه في الغايه بحيث لا يمكن أن يصل دون بلوغه ممكن كما قال تعالى فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتُ، س قده

٢- كلمه خاصه قيد المضاف إليه لا المضاف أى كلام الله بلا واسطه حجاب و ليس المقصود أنه كلام خاصه لا كتاب إذ قد مر أن كل كلام كتاب بوجه، س قده

٣- الأول أى الكلاميه و الكتابيه كان باعتبار عدم التعلق بالماده و التعلق بها- و هذا باعتبار الوحده و الكثره مطلقا فإن الكثره قد تكون باعتبار نفس الماهيه و المفهوم كما تكون باعتبار الكمال و النقص في الوجود المقول بالتشكيك فالأول مثل الكثره في العقول المختلفه بالنوع و في مفاهيم الأسماء و الصفات لله تعالى و الثانى فى أنحاء الوجودات طولاً و القرآن مصدر قرأ أصله الضم و الجمع قال تعالى إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ فَكَلَامَ اللَّهِ الْمَنْزِلَ عَلَى نَبِينَا ص هو العقل الكل الذى هو مقامه ص و روحانيته بمعنى جمله العقول المحركه للسموات و الأرضين لكونها بدايات و غايات لها فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول إن قلنا بأن لها ماهيات كما هو المشهور و إلا ففرقا بينهما باعتبار تفاوت المراتب- فى العقول بالشده و الضعف، س قده

نور من أنوار الله المعنويه النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين - لا- المحبين فقط لقوله تعالى وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَقوله تعالى نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَقوله تعالى وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ وَ هو بما هو كتاب إنما هو صور و نقوش و أرقام و فيها آيات أحكام نازله من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين و ألواح نفوس السالكين و غيرهم يكتبونها فى صحائفهم و ألواحهم- بحيث يقرؤها كل مسلم قار و يتكلم بها كل متكلم و يعمل بأحكامها كل عامل موفق- و بها يهتدون و بما فيه يعملون و يتساوى فى هدايتها الأنبياء و الأمم كما فى قوله تعالى وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَقوله تعالى وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ وَ أما القرآن العظيم الكريم ففيه عظام العلوم الإلهيه كأن يتعلم بها رسول الله الخاتم و أهل بيته المكرم س لقوله تعالى وَ عَلَّمَكُمَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُونَ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا وَ فيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ إِذْ كَانَ خَلَقَهُ الْقُرْآنَ كَمَا رَوَى هَذَا.

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفية النزول كما سيجىء بيانه مفصلا فى مسائل النبوات أن سبب إنزال الكلام و تنزيل الكتاب هو أن الروح الإنسانى إذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قلبه و موطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهده آياته الكبرى و تطهر عن درن المعاصى و اللذات و الشهوات و الوسوس العاديه و التعلقات- لاح له نور المعرفة و الإيمان بالله و ملكوته الأعلى و هذا النور إذا تأكد و تجوهر كان جوهرًا قدسيا يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال و فى لسان الشريعة النبويه بالروح القدسى و بهذا النور الشديد العقلى يتلأأ فيه أسرار ما فى الأرض و السماء و يتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسى البصرى الأشباح المثاليه فى قوه البصر إذا لم يمنعها حجاب و الحجاب هاهنا هو آثار الطبيعه و شواغل هذا الأبدنى و ذلك لأن القلوب و الأرواح بحسب أصل فطرتها صالحه لقبول نور الحكمة- و الإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمه تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصيه و ما يجرى مجراها كما فى قوله تعالى وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ وَقوله تعالى بَلْ رَانَ

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فإذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعه و ظلمات الهوى و الاشتغال بما تحتها من الشهوه و الغضب و الحس و التخيل و توجهت و ولت بوجهها شطر الحق و تلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعاده القصوى فلاح لها سر الملكوت و انعكس عليها قدس اللاهوت و رأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ثم إن هذه الروح إذا كانت قدسيه شديده القوى قويه الإناره لما تحتها لقوه اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن و لا يمنعها جهه فوقها عن جهه تحتها فتضبط للطرفين و تسع قوتها الجانبين لشده تمكنها فى الحد المشترك بين الملك و الملكوت لا كالأرواح الضعيفه التى إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر و إذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فإذا توجهت هذه الروح القدسيه التى لا يشغلها شأن عن شأن و لا يصرفها نشأه عن نشأه و تلقت المعارف الإلهيه بلا تعلم بشرى بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها و يتمثل لروحه البشرى صورته ما شاهدها بروحه القدسى و تبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهره سيما السمع و البصر لكونهما أشرف الحواس الظاهره فيرى ببصره شخصا محسوسا فى غايه الحسن و الصباحه و يسمع بسمعه كلاما منظوما فى غايه الجوده و الفصاحه فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحى الإلهى و الكلام هو كلام الله تعالى و بيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله و هذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورته خياليه(١) لا وجود لها فى خارج الذهن و التخيل كما يقوله من لا حظ له من علم

١- إذ المشاهد ما تمثل فى الحواس سواء جاء من الخارج أو من الداخلى فذلك البعض من الأتباع ترقى عند نفسه و لم يقتصر على أن حقيقه النبى تتصل بحقيقه الملك فقط- كما يقول بعض آخر بل يقول إن النبى يتصل برقيقه الملك أيضا و لكن بخياله فقط ينالها و لا أيضا ينال صورته خياليه صرفه تكون نظيره أضغاث أحلام تكون فى النوم لأن تلك الصوره الخياليه تنزلت من الألواح العاليه و ظل لما فيها كالصور فى الرؤيا الصادقه الحاصله من مشاهده النفس ما فى تلك الألواح و لكن مع اللتيا و التى مخطىء قاصر لأن- القوى الباطنه كما رايا متعاكسه فإذا تمثل الخيال بالصوره انطبع الحس المشترك أيضا بها- لأنه كمرآه ذات وجهين أحدهما إلى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التى تأدت إليه من المشاعر الظاهره و الآخر إلى الداخلى يتلقى به ما يؤدى إليه من الألواح العاليه- أو من الخيال مما ركبت المتخيله. فإذا علمت أن الصوره تساق من العوالم الباطنه إلى خياله المنور و من خياله إلى حسه المشترك و منه إلى مشاعره فكيف لا يكون مشاهدا مع أنه كما أن عقله فوق العقول كذلك حسه فوق الحواس فى شده النوريه و التمثيل، س قده

الباطن و لا قدم له فى أسرار الوحى و الكتاب كبعض أتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئه عن الجهل بكيفية الإنزال و التنزيل و تحقيق هذا المقام على بسطه اللائق- و تفسيره الموافق مما سيجى ء موعده ذكره فى باب النبوات و لكن نزيدك لمعه أخرى

### إناره قلبيه و إشاره نوريه

عليك أن تعلم يا حبيبي أن للملائكة ذوات حقيقيه و لها ذوات إضافيه مضافه إلى ما دونها إضافه النفس إلى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لا- يبقى زمانين كما علمت فى مباحث الطبيعه بل كل بدن يضاف إليه شى ء من الذوات الملكيه- فإنما هو كالبدن المحشور فى النشأ الآخره أما ذواتها الحقيقيه فإنما هى أمریه قضائيه قوليه و أما ذواتها الإضافيه فإنما هى خلقيه قدریه تنشأ منها الملائكه اللوحيه(١) و أعظمهم إسرائيل صاحب الصور الشاخص و سيأتى الإشاره إلى حقيقه صوره فى مباحث المعاد و حشر الأجساد فهذه الملائكه اللوحيه يأخذون الكلام الإلهى و العلوم اللدنيه من الملائكه القلميه و يثبتونها فى صحائف ألواحهم القدریه الكتابيه و إنما كان يلقى النبى ص فى معراجة الصف الأول من الملائكه و يشاهد روح القدس فى اليقظه فإذا اتصلت الروح النبويه بعالمهم عالم الوحى الربانى كأن يسمع كلام الله و هو إعلام الحقائق بالمكالمه الحقيقيه و هى الإفاضه و الاستفاضه فى مقام قاب قوسين أو أدنى و هو مقام

١- أى تستقيم منها هؤلاء و ظنى أن النسخه كانت بدل تنشأ منها كتابيه بعد قدریه فى مقابله قوليه و بعده هى الملائكه اللوحيه،

القرب و مقعد الصدق و معدن الوحي و الإلهام و هو الكلام الحقيقي كما مر و كذلك إذا عاشر النبي ص الملائكة الأعلى  
يسمع صريف أقلامهم و إلقاء كلامهم و كلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم و هي ذواتهم و عقولهم لكونهم في مقام  
القرب و قد حكى النبي ص عن نفسه كما روى ليله المعراج أنه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكة ثم إذا نزل  
إلى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورته ما عقلها و شاهدها في لوح نفسه الواقعه في عالم الألواح القدرية السماوية ثم  
يتعدى منه الأثر إلى الظاهر- و حينئذ يقع للحواس شبه دهش و نوم لما علمت من أن الروح القدس لضبطها الجانين- تستعمل  
المشاعر الحسية لكن لا- في الأعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه- فهي تشايعها في سبيل معرفه الله و طاعته لا  
جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي- سواء كان الخطاب بلا واسطه أو بواسطه الملك و اطلع على الغيب فانطبع في  
فص نفسه النبويه نقش الملكوت و صورته الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي و حامله إلى الحس الباطن فينجذب قوه  
الحس الظاهر إلى فوق و يتمثل لها صورته غير منفك عن معناها و روحها الحقيقي لا كصوره الأحلام و الخيالات العاطله عن  
المعنى فيتمثل لها حقيقه الملك بصورته المحسوسه بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له  
في عالم الأمر لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقدرافيرى على صورته الخلقية القدرية و يسمع كلاما مسموعا بعد ما كان و حيا  
معقولا- أو يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلى و يتلقى منه المعارف الإلهيه و يشاهد  
ببصره العقلى آيات ربه الكبرى و يسمع بسمعه العقلى كلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي يتمثل له الملك بصورته محسوسه بحسه- ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء و  
هكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتا و حروفا منظومه مسموعه يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى  
الشهادة- و برزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك و كلامه و كتابه



يتأدى من غيبه و باطن سره إلى مشاعره و هذه التأديه ليست من قبيل الانتقال و الحركه- للملك (١) الموحى من موطنه و مقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه و لا ينتقل بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبي ص من نشأه الغيب إلى نشأه الظهور و لهذا كان يعرض له ص شبه الدهش و الغشى ثم يرى و يسمع ثم يقع منه الإنباء و الإخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب و إنزال الكلام من رب العالمين.

و اعلم مما ذكر وجه ما قيل (٢) إن الروح القدسيه تخاطب الملائكه فى اليقظه- و الروح النبويه تعاشرهم فى النوم و لكن يجب أن يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع و نوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتهما فإن نومهم كيقظه الناس و لذا

قال ص: تنام عيني و لا ينام قلبي

و قال على ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و لعلك بما ذكرناه تستطع أن تدعن بأن كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبويه فى عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام و المتكلم و الكتابه و الكاتب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقى فتدبر.

و لأجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب و الآيات مشفوعا- بذكر خلق السماوات و الأرض و ما فيهما كما فى قوله تعالى فى سورة آل عمران

١- و إن كان له أيضا وجه فإن كون حقيقه الملك فى ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك و هذا معنى صعوده و إن لم يكن انتقال و كون رقيقته متمثله للنبي فى عالم الكون الصورى المحض حتى صارت مشاهده له كون حقيقته هاهنا و هذا معنى نزوله قال تعالى- تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ وَقَالَ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ وَ مَثَلُهُمَا كَثِيرٌ، س قده

٢- فإن معنى مخاطبه الروح القدسيه فى اليقظه أن قوى روح الولى أو من دونه لا تشايح روحه لعدم قوه ذلك الروح بمرتبته قوه روح النبي فقواه مستيقظه بشواغل الحس- لا يقدر روحه على نزعا نزعاً تاماً مثل ما يكون للنبي و معنى معاشره روح النبي ص إياهم فى النوم أى شبه الدهش المذكور مشايحه قواه لروحه بحيث رأت ما رأى فى عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعى أيضا فيرى بحسه صوره الملك و صوته على وجه يعرف أنه ملك كما هو من خواص النبوه، س قده

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِيهَا تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ - وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِيهَا إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْأَنْعَامِ - وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ وَ مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي هُودِ كِتَابٍ أَحْكَمْتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إِلَى قَوْلِهِ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الرَّعْدِ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ الرَّ كِتَابِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ - مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي يُونُسَ الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ إِلَى قَوْلِهِ إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ وَقَالَ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ وَ فِي سُورَةِ يُوسُفَ وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وَقَوْلُهُ طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكَّرَهُ لِمَنْ يَخْشَى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى وَقَوْلُهُ حم عسق كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وَقَوْلُهُ فِي الزخرف حم وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٍ إِلَى قَوْلِهِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وَقَوْلُهُ فِي الدخان حم وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ إِلَى قَوْلِهِ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ وَقَوْلُهُ فِي الْجاثية

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّهِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَضَرُّعِ الرِّيحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تَلْعَكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ إِلَى قَوْلِهِ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَقَوْلِهِ وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وَ هَذَا التَّسْخِيرُ تَسْخِيرٌ ذَاتِي إِنَّمَا وَقَعَ لِلْإِنْسَانِ الْكَامِلِ عِنْدَ اتِّصَالِهِ بِعَالَمِ الْأَمْرِ الْمَحِيطِ بِالْكَوْنِ وَقَوْلِهِ فِي الْأَحْقَافِ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَقَوْلِهِ فِي الْجَمْعِ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ إِلَى قَوْلِهِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَوَاضِعِ الْقُرْآنِ وَالسَّرْفِ فِي ذَلِكَ (١) أَنْ الْقُرْآنَ وَالآيَاتِ الْمُنزَلَةَ هِيَ بَعِيْنَهَا آيَاتِ كَلَامِيهِ عَقْلِيهِ فِي مَقَامٍ وَ كَتَبَ لُوْحِيهِ فِي مَقَامٍ وَ أَكْوَانِ خَلْقِيهِ فِي مَقَامٍ وَ أَلْفَاظِ مَسْمُوعِهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاعِ الْحَسِيَّةِ أَوْ نَقُوشِ مَكْتُوبِهِ مَبْصَرِهِ فِي الْمَصَاحِفِ بِهَذِهِ الْأَبْصَارِ الْحَسِيَّةِ فَالْحَقِيقَةُ وَاحِدَةٌ وَ الْمَجَالِي مُتَعَدِّدَةٌ وَ الْمَشَاهِدُ مُخْتَلِفَةٌ وَ الْمَوَاطِنُ كَثِيرَةٌ

### الفصل (٨) في كشف النقاب عن وجه الكتاب و رفع الحجاب عن سر الكلام و روحه لأولى الألباب

اعلم أيها المسكين أن هذا القرآن أنزل من الحق إلى الخلق مع ألف حجاب لأجل

١- و السر فيه أن الوجود الكتبي و اللفظي و الذهني و العيني سواء كان حقيقه أو رقيقه- جميعها ظهورات بشىء واحد و الماهيه في ذوى الماهيه محفوظه و للوجودات أصل محفوظ و ليس فيها تفاوت إلا بالشده و الضعف و الظل ليس مابينا لذى الظل و لا- الاسم بما هو عنوان مابينا للمسمى و الرقيقه حكايه للحقيقه و بالعكس و إن كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكين و بالجملة القرآن ثلاثه تدوينى هو ما بين الدفتين و تكوينى و هو إما آفاقى- و إما أنفسى فمن قرأ أى واحد من الثلاثه على وجهه كان كمن قرأ الباقيين، س قد

ضعفاء عيون القلوب و أخافيش أبصار البصائر فلو فرض أن باء بسم الله مع عظمتها التي كانت له في اللوح نزل إلى العرش لذاب و اضمحل الكرسي فكيف إلى السماء الدنيا- و في قوله (١) لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ إشارة إلى هذا المعنى قال بعض أئمة الكشف الروحي في هذا المعنى كل حرف في اللوح- أعظم من جبل قاف و هذا اللوح هو اللوح المشار إليه بقوله بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ و هذا القاف رمز إلى قوله ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ و إن كان حقيقه واحده لكنه ذو مراتب (٢) و مواطن كثيرة في النزول و أساميه بحسبها مختلفه و له بحسب كل موطن و مقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ و في مقام اسمه عزيز و إِنَّهُ لِكِتَابٌ عَزِيزٌ و في آخر اسمه على حكيم و إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٌ و في آخر كريم إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا- يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و في آخر مبین و لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ و في آخر حكيم يس و الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و له ألف ألف من الأسماء لا يمكن سماعها بالأذان الظاهره و لو كنت ذا سمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى و الجذبه الباطنيه و المحبه الإلهيه لكنت ممن يسمع أسماءه و يشاهد أطواره.

و اعلم أن اختلاف صور الموجودات و تباين صفاتها و تضاد أحوالها شواهد عظيمه

١- بنا على تفسير ق بالجبل المحيط بالدنيا و هو عالم المثال المنشعب إلى هور قليا و جابلغا و جابرصا و أما إذا فسر بالقدره أو بالقلب فلا إذا لا أعظم من القلب كما فى الحديث القدسى : لا يسعنى أرضى و لا سمائى و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن و كذا إذا فسر بالجبل و لكن أومى به إلى الوجود المقدس الختمى ص كما قال ابن عباس القاف جبل بمكة فأشار إلى وجوده ص فإنه باعتبار عظمته عند الله و جلاله منزلته لديه و استقامته فى سبيله و قيامه بين يديه و توسط فيما بين شرق الوحده و غرب الكثره جبل شامخ، س قده

٢- هذا جار فى كل من القرآن التدوينى و التكوينى و الآفاقى و الأنفسى فكل بكل اعتبار مسمى باسم جليل، س قده

لمعرفه بطون القرآن و أنوار جماله و أضواء آياته و أسرار كلماته و لتعلم أسماء الله الحسنى و صفاته العليا لما مرت الإشارة إليه من أن الكتاب الفعلى الكونى بإزاء الكلام القولى العقلى و هو بإزاء الأسماء و الصفات الإلهيه لكن هناك على وجه الوحده و الإجمال و هاهنا على وجه الكثره و التفصيل كما قال كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و قوله كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ و كما أن صور الكائنات من الأرض و السماوات و ما بينهما و هى عالم الخلق تفصيل لما فى عالم العقل و هو عالم الأمر فكذلك جميع ما فى العالمين الأمر و الخلق كتاب تفصيلى لما فى العالم الإلهى - من الأسماء و الصفات قال الله تعالى وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ففى هذه الآيه أوجب الله تعالى على الإنسان علم الحكمة و التوحيد- و معرفه الأمر و الخلق و معرفه الآفاق و الأنفس لأين علم الأسماء و هى أرباب صور الأنواع و الدعوه لا يحصل إلا بالتدبر فى المصنوعات و التأمل فى المربوبات من كل ما فى الأرض و السماوات و لأجل ذلك وقع الأمر بالتدبر و التفكير فيها و فى أحوالها فى كثير من الآيات.

و سبيل هذا الباب من المعرفه مما سلكه العرفاء المحققون و العلماء الإلهيون- و هم القائلون بأن هذه الصور المتنوعه المتخالفه صور أسماء الله تعالى و ظلال و مثل لها- و مظاهر و مجال لما فى العالم الإلهى و الصقع الربوبى و ذلك لأن كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الأعلى الإلهى الأسمائى يوجد منه ما هو أعلى و أشرف و على وجه أبسط- و أقدس و ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَنْبَىٰ\*

### الفصل (٩) فى تحقيق كلام أمير المؤمنين و إمام الموحدين على ع

كما ورد:

أن جميع القرآن فى باء بسم الله و أنا نقطه تحت الباء

اعلم هداك الله يا حبيبى أن من جمله المقامات التى حصلت للسالكين السائرين - إلى الله تعالى و ملكوته بقدم العبوديه و اليقين أنهم يرون بالمشاهده العيانيه كل القرآن- بل جميع الصحف المنزله فى نقطه تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات

فى تلك النقطه الواحده(١) و قد بينا فى هذه الأسفار و فى غيرها بالبرهان الحكمى أن بسيط الحقيقه كل الأشياء و قال معلم حكمه المشائين و مقدمهم فى الميم العاشر من كتابه المعروف بأثولوجيا الواحد المحض هو عله الأشياء كلها و ليس كشى ء من الأشياء بل هو بدء الأشياء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و قد صرح بهذا فى غير موضع من مواضع كتابه.

و نحن نمثل لك فى هذا المعنى مثالا- من المحسوس يقربك إلى فهمه من وجه فإنك إذا قلت لله ما فى السموات و ما فى الأرض فقد جمعت جميع الموجودات فى كلمه واحده و إذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت إلى مجلدات كثيره ثم قس على نسبه اللفظ إلى اللفظ نسبه المعنى إلى المعنى على أن فسحه عالم المعانى و التفاوت بين أقسامها و أفرادها لا يقاس بفسحه عالم الألفاظ و التفاوت فيها.

و لو اتفق لأحد أن يخرج من هذا الوجود المجازى الحسى إلى أن التحق بالوجود العقلى و اتصل بدائرته الملكوت السبحانى حتى يشاهد معنى(٢) و الله بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ و يرى ذاته محاطا بها مقهوره تحت كبريائه فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطه باء السببيه لمسبب الأسباب و يعاين عند ذلك تلك الباء التى فى بسم الله حيثما تجلت له عظمتها و جلاله قدرها و رفعه سر معناها هيهات نحن و أمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سوادا لكوننا فى عالم الظلمه و السواد و ما حدث فيه من مد هذا المداد- أعنى ماده الأبعاد و الأجساد و هولى الأضداد و الأعداد و المدرك لا يدرك شيئا إلا بما فى قوه إدراكه و قوه إدراكه دائما يكون من جنس مدركاته بل هى عينها كما ذهبنا إليه فالحس لا ينال إلا المحسوس و لا الخيال إلا المتخيل و لا العقل إلا المعقول- فلا يدرك النور إلا بالنور وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.

١- أى الموجودات العينيه أيضا فى النقطه الكتيبه و ذلك إذا أخذت النقطه الكتيبه رقيقه للنقطه الحقيقه و ظهورا منها فى عالم الوجود الكتبي، س قده

٢- بأن يمثّل قولهم اقرأ و ارقأ و يصل من ظاهره إلى باطنه و من باطنه إلى مطلعته- و يترقى من مقام التعلق إلى مقام التخلق و منه إلى مقام التحقق س قده

فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد إلا سواد أرقام الكلام و مداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازى و القرية الظالم أهلها مهاجرا إلى الله و رسوله فى قطع المنازل التى بيننا و بين المطلب و أدركنا الموت عن هذه النشآت و الأطوار التى بعضها صور حسيه أو خياليه أو وهميه أو عقليه و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعد موتنا و أخرجنا من المحو إلى الصحو و من الفناء إلى البقاء و من الموت إلى الحياه حياه ثابتة باقيه بقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا أصلا إلا-البياض الخالص و النور الصفر الذى لا يشوبه ظلمه و اليقين المحض- الذى لا يعترية شك و تحققنا بقوله تعالى وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ بِقَوْلِهِ وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.

و عند ذلك نقرأ الآيات من نسخته الأصل و هو الإمام المبين و الذكر الحكيم- و من عنده علم الكتاب و هو أمير المؤمنين على ع لقوله تعالى وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ و لهذا نطق بما نطق من قوله

: أنا نقطه تحت الباء

و قوله مشيرا إلى صدره الشريف

: إن هاهنا لعلوما جمه لو وجدت لها حملة

و لعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الأوهام و تعدى عن أسلوب المباحثه و التعليم لكن المثل سائر أن الكلام يجر الكلام و ليعذرني إخوان الحقيقه إن عشق الحبيب يجرنى على عد أوصاف كماله- و نعوت جماله و عد شمائله فى ذاته و صفاته و كلامه و كتابه و رسوله و أمره و نهيه و سائر أفعاله كما نحن بصدده إن شاء الله و لنترجع إلى ما كنا فيه

### الفصل (١٠) فى بيان الفرق بين كتابه المخلوق و كتابه الخالق

هذا أيضا علم ذوقى لا يذعنه إلا صاحب بصيره قلبيه يعرف الفرق بين صوره محسوسه يكون مبدؤها من خارج الحس و بين صوره محسوسه يكون مبدؤها من داخل الحس مع أن كلا- منهما محسوس بهذه الحواس الظاهره و الحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن و قوه بروزه إلى الظاهر كما قال تعالى

وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ أَن يَرَىٰ الْمَحْسُوسَ بِغَيْرِ الْحَسِّ مَحْسُوسًا بَعَيْنِ الْخِيَالِ- فيرى الغيب شهاده فى حقه و هذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه و مما اتفقت روايته من هذه الآيه

أن رسول الله ص: خرج يوما و بيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسأل أصحابه أ تدرّون ما هذان الكتابان فأخبرهم بأن فى الكتاب الذى بيده اليمنى أسماء أهل الجنة و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامة و فى الكتاب الآخر الذى بيده اليسرى أسماء أهل النار و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامة الحديث

. فمن هاهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي و الكتاب على الأنبياء ع يعلم الفرق بين كتابه الله و كتابه المخلوق إذ لو حاول المخلوق أن يكتب هذه الأسماء على ما هى عليه فى ذينك الكتابين لم يقدر عليها و لا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك و لم يف به كل ورق فى العالم و من هذا القبيل كتاب الجفر و الجامعه الموجود عند الأئمة الطاهرين من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدي ع و ذلك لأن فيه كل حلال و حرام و كل شىء يحدث إلى يوم القيامة و كلما يحتاج إليه الإنسان حتى الأرض فى الخدش.

و مما حكى أيضا فى هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج أنه لقي رجلا- و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل أخذت براءتك من النار- فقال الأبله و هل أخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله و دخل الحجر و تعلق بأستار الكعبه و جعل يبكى و يطلب من الله أن يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس و أصحابه يلومونه و يعرفونه أن فلانا مزح معك و هو لا- يصدقهم و كان مستمرا على حاله فينا هو كذلك إذ سقطت عليه ورقه من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها و أوقف الناس عليها و كان من آيه ذلك الكتاب أنه يقرأ فى كل ناحيه على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقه انقلبت الكتابه لانقلابها فعلم الناس أنه آيه من عند الله و الحكايات و الآثار فى هذا الباب كثيره ذكرها يؤدى إلى الإطناب.

فإن قلت لو كان الفرق بين كتابه الخالق و كتابه المخلوق ما أشرت إليه آنفا من



أن الأولى مما يبرز من جهة الباطن و الغيب إلى جهة الظاهر و الشهاده فيدرك بين الخيال أولا- ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانيه فإن الأمر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب أن يختص بمشاهده كتابه الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخره دون غيره من أفراد الناس و أهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم و سرايه حاله منه إليهم لأسباب خفيه لا يطلع على تفاصيلها و لا يبعد أن يكون اهتمام نفوس الحاضرين- من جهة استغراقهم في تلك الساعه فى التعجب عن حاله و التفكير فى ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهره عن استعمال النفس إياها فى المحسوسات الخارجه و رجوعها إلى جانب الباطن و معدن التخيل و عالم الغيب

### الفصل (١١) فى تحقيق قول النبى ص إن للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطالعا

#### اشاره

(١) اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر و علن و لكل منهما أيضا ظهر و بطن- و لبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله و لا يعلم تأويله إلا الله و قد ورد أيضا فى الحديث

: أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن

و هو كمراتب باطن الإنسان- من الطبع و النفس و الصدر(٢) و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى أما ظاهر علته

١- المطلع فى اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوه آياته متجليا بالصفه التى هى مصدر تلك الآيه كما قال مولانا الصادق ع: لقد تجلى الله لعباده فى كلامه و لكن لا يبصرون و كان ذات يوم فى الصلاه فخر مغشيا عليه فسئل عن ذلك فقال : ما زلت أكرر آيه حتى سمعت من قائلها و قد ينقل الحديث هكذا : ما من آيه إلا و لها ظهر و بطن- و لكل حرف حد و لكل حد مطلع و لعله قدس سره نقل بالمعنى، س قد

٢- و لعل الصدر و هو مقام الخيال كما مر زياده من النسخ و إلا لكانت المراتب ثمانية و قد يزداد فى آخر المراتب الأخرى فليسقط العقل أو الطبع و هو الأنسب هنا- لقوله كمراتب باطن الإنسان فإن الطبع ظاهره. و بالجمله هذه اصطلاح العرفاء و الحكيم يطلق النفس الناطقه على الجميع أو الأكثر- و هم استغنوا عن البيان بالعيان كما هو ديدن أكثرهم فى أكثر المواضع و قد يبينون بقدر ما يسع المقام و قد نقلنا اصطلاحهم فى أول تعاليقنا على السفر الأول، س قد

فهو المصحف المحسوس الملموس و الرقم المنقوش الممسوس و أما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و الموجودون فى خزانه مدركاتهم و مخزوناتهم- كالخيال و نحوه و الحس الباطن لا- يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواش جسمانيه و عوارض مقداريه إلا- أنه يستثبته بعد زوال ماده المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل إنسان بشرى و أما باطنه و سره فهما مرتبتان أخراويتان و لكل منهما مراتب و درجات و منازل و مقامات.

فالأولى منهما مما يدركه الإنسان المتمكن من تصور المعانى بحدودها و حقائقها- منقوضه عنها اللواحق الغريبه و الآثار الخارجيه الماديه مأخوذا كل منهما من المبادئ العقليه من حيث يشترك فيه الكثره و يجتمع عنده الأعداد فى الوحده و يزول عنه التعاند و التضاد و يتصالح فيه الآحاد بل الأضداد لا كحالها فى عالم المواد و الأجساد و مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الإنساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلى مقام الأمر- و لم ينفذ عن وجه ذاته تراب قبر البدن و حواسه إذ ليس من شأن المغمور فى الماده أن يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس أن يكون معقولا.

على أنك قد علمت أن كل مرتبه من الإدراك سواء كان إحساسا أو تخيلا أو توها أو تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد و أن مدار المدركيه و المدركيه على نحو من التجرد عن الماده و الهجره عن الدنيا و أن درجات التجرد و المفارقه متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول إلى درك حقائق الأشياء و القرب من عالم الإلهيه و الأخذ منه تعالى.

فالروح الإنسانيه تاره تتلقى إدراك الأشياء من عالم الحس و ذلك عند نزوله فى مرتبه بدنه و حواسه و تاره تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئى و تاره تتلقى المعارف العقليه بجوهرها العقلى الذى هو من حيز عالم الأمر و تاره تأخذ المعارف

الإلهيه من الله بلا- حجاب من عقل أو حس فإن تصرف الحس و ما يجرى مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق و التقدير و تصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الأمر و التدبير فالذى يكون فوق الخلق و الأمر جميعا فهو محتجب عن الحس و العقل جميعا فلا يدرك نور الحق إلا بنور الحق و لا ينال إلا بقوه من له الأمر و الخلق كما ورد

عن أبي عبد الله ع- قال قال أمير المؤمنين ع: اعرفوا الله بالله

(١)

و الرسول بالرساله

(٢)

و أولى الأمر بالأمر بالمعروف

(٣) الحديث.

و للدلاله على تفاوت المقامات قال تعالى فى صفه القرآن إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِى كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ فذكر له أوصافا متعدده- بحسب درجاته و مقاماته أولها و أعلاها الكرامه عند الله و أدناها التنزل إلى هذا العالم من عند رب العالمين و لا- شك أن كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول إلى عالم الأمر و هو اللوح المحفوظ و قبل نزوله إلى عالم السماء الدنيا و هو لوح المحو و الإثبات- و نزوله إلى عالم الخلق و التقدير له مقام شامخ إلهى و مرتبه رفيعه لا يعلم إلا الله و لا يدركه أحد من الأنبياء ع إلا فى مقام الأحديه عند انسلاخه عن القيود الإمكانيه و تجرده عن الكونين و خروجه عن الناشئين و تجاوزه عن العالمين الخلق و الأمر و بلوغه

١- أى اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقربوا إليه حتى يصدق فى حقكم قوله الحق: بى يبصر و بى يسمع ، س قدده  
٢- أى بنبوه التعريف الحاصله فيكم فإن النبوه قسمان نبوه التحريف و نبوه التشريع و الأولى هى الإنبياء عن معرفه الذات و الصفات و الأسماء و الثانيه جميع ذلك مع تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و القيام بالسياسه و قد يخص هذه بالرساله و لو كان كذلك لكان المراد الوراثه عن الرسول المتحققه فى الكمل حتى أن الفقهاء مظاهره و قد ورد : أن من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوه بين جنبيه بل قد روى : أن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون و أنه ص قال: إن فى أمتى محدثين مكلمين ، س قدده

٣- أى بصيرورتكم من الولاه لا- العارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط بل المقتدرين المتصرفين أيضا ذوى الأوامر التكوينييه التسخيرييه، س قدده

قاب قوسين أو أدنى كما أخبر خير الأنبياء و أفضل البشر ص عن حاله

: لى مع الله وقت- لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و للإشاره إلى هذا المقام قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ قوله تعالى لا- يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ- إِلَّا اللَّهُ وَ قوله أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ وَ فى الحديث

: إن من العلم كهيته المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله

و للإشاره إلى مقام القلب المعنوى و الحس الباطنى وقع قوله إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ وَ قوله حكاية عن الكفار الجاحدين لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ و للإشاره إلى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ و للإشاره إلى تفاوت مقامات العلماء فى درجات علمهم قال نَزَفَعِ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ وَ قوله تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ قوله فى حق الملائكة وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ

### تذکره تمثیلیه

و بالجمله إن للقرآن درجات و منازل كما للإنسان و أدنى مراتب القرآن و هو ما فى الجلد و الغلاف كأدنى مراتب الإنسان و هو ما فى الإهاب و البشره- و للقرآن فى كل مرتبه و مقام حمله يحفظونه و يكتبونه و لا يمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدودهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم(١) و القشر من الإنسان لا يدرك إلا القشور من القرآن و الإنسان القشرى من الظاهريه- لا يدرك إلا المفهومات القشريه و النكات البيانيه و الأحكام العمليه و السياسات الشرعيه

١- أى لا يلتفتون لفت ماهياتهم و إمكانهم كالعقول النوريه و الملائكه المهيمه- المختفى إمكانهم تحت سطوع و جوب الأزل و مثلها العقول الصاعده الفانيه ذواتهم فى ذاته- فإن كل إنسان إلى الإمكان أميل و أحكام الكثره عليه أغلب كان من الكفار ظاهرا أو باطنا- و كل إنسان كان إلى الوجود أميل و أحكام الوحده عليه أوفر كان من السابقين المقربين كالأنبياء و الأولياء و كل إنسان تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين، س قد

و أما روح القرآن و سره و لبه فلا يدركه إلا أولوا الأبواب و ذو البصائر إذ حقيقه الحكمة لا تنال إلا بموهبه الله و لا يبلغ الإنسان إلى مرتبه يسمى حكيماً إلا- بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمه و من لدنه علماً لأن العلم و الحكمة من صفاته الكماليه و العليم الحكيم من أسماء الله الحسنی و لا بد في من له نصيب منهما أن يكون ذلك بمجرد موهبه الله إياه له و لذلك قال سبحانه بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ الْآيَةَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ و سمي الحكمة خيراً كثيراً و قال وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ

## الفصل (١٢) في توضيح ما ذكرناه و تبين ما أجملناه من كون معرفه لب الكتاب مختصه بأهل الله من ذوى البصائر و الأبواب

### إشاره

اعلموا أيها الإخوان السالكون المعتنون بأمر الدين و فهم غرائب الكلام المبين- أن فهم غرائبه و رموزه و عجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس و إن كان من الأكياس إلا لمن دارس علم اليقين و تعلم في مدارس آل ياسين و مكتب أهل التقديس و أهل الذكر الحكيم- و قراءه الآيات من أرقام اللوح العظيم و نسخه الأصل الكريم الذى هو الإمام المبين و كان معلمه عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا و مؤدبه

: أدبنى ربي فأحسن تأديبي

و كان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفه نفسه بصوره العلم و الحكم هو رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو روايه أو سماع بل بأن يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أو يسمع بسماع باطنى فى عالم الغيب من عند مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ.

### رمز قرآنى و تلويح كلامى

إن أول ما ينكشف لأولاد روح القدس فى مكتب التقديس معنى اللوح و القلم و الكتابه و الرقم و معنى الم\* و طه و يس و الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و معنى ص و الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

وق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَ ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ وَ معنى الحروف الجمل و هى الحروف المقطعه القرآنيه و الكلمات التامات المفردة و بعدها الكلمات المركبه الفرقانيه فإن العنايه الربانيه لما تعلقت بتربيه أطفال الأرواح العاليه أفاد لهم رزقهم من ألبان ضروع الملكوت و الجنان و أذاق لهم من لطائف الرحمه و الرضوان أغذيه لطيفه روحانيه فى كسوه الحروف المفردة على طريقه الرمز و الإشاره إلى مقاصد أهل البشاره لئلا يطلع عليها الأغيار(١) و من لم يكن لهم أهليه الوصول إلى عالم الأسرار و معدن الأنوار فكتب الله أولاً فى ألواح أرواحهم حروفاً مجمله و مقطعات مفردة لعلهم يذكرون- و بصنائع آبائهم يصنعون و على مثل كتابتهم يكتبون و إلى منازلهم و مقاماتهم يرتقون- و بآيات الله يهتدون و إلى ربهم يرجعون لقد كنا(٢) حروفاً عاليات نزلنا(٣) فى سطور(٤) سافلات.

١- و نعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول و لا قلم للخلق يحكيه ،

٢- هو الكينونه السابقه لنا فى عالم العقول و الحرفيه باعتبار عدم استقلال العقول فى الوجود و أنها لا نفسيه لها بل لها الوجود الرابط المحض إذ لا ماده لها و لو بمعنى المتعلق- بل لا ماهيه لها عند المحققين و لذا كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه، س قد

٣- هو الكينونه اللاحقه النفسيه، س قد

٤- أى قد ورد شبهها فى الطول و الاستقامه بالسطور و نظير هذا ٤١ قول ابن العربى كنا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى أعلى القلا- و قول أمير المؤمنين على ع لأبى الأسود الدئلى: الكلمه اسم و فعل و حرف يشير إلى هذا فإن كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه فالمراد بالكلمه كلمه كن- أى الوجود المنبسط المقسم للحروف العاليه العقليه و للأسماء و هى الجواهر الجسمانيه الثابته و للأفعال المقترنه بالزمان و هى الموجودات العرضيه السیاله و على مذهب المصنف قدس سره من إثبات الحركه الجوهرية فى الطبائع و الأجسام فهى أيضاً من الأفعال المقترنه بالزمان و الأسماء هى النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنه و الطبائع السیاله، س قد

و هذه الحروف المقطعه يسمى فى عالم السر و الخفى بالحروف المجمله و حروف الجمل- و فى ذلك العالم تصوير الحروف المتصله (١) منفصله و يصير المنفصلات مجمله متصله لأنه فى يوم الفصل و التميز ليميز الله الخبيث من الطيب و يوم الجمع أيضا بوجه لقوله تعالى- هذا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَ الْأَوْلِينَ و قوله لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ\* فأهل الدنيا لكونهم فى مقام التفرقه المعنويه و الجمعيه الصوريه الاتصاليه يرون الحروف المختلفه مجتمعه و المنفصله متصله و الحرف الواحد بالمعنى حروفا متعدده فأول علامه من ارتفع من هذا المنزل أن ينكشف عليه معرفه الحروف المقطعه (٢) و كيفيه نزولها (٣) فى لوح الكتاب- ثم فى صدور منشرحه لأولى الألباب كما أشار إليه بقوله وَ لَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ هذا لقوم و أشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ و قوله كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ.

فقد اتضح لك أيها السالك المسكين أن أول ما يرتسم فى لوح القارى المبتدى حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوه الآيات المكتوبه فى الصحف القدسيه و يطبع الله تعالى فى أمره أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ و قوله فَأَقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و عند ذلك يسهل عليه التلاوه و الذكر و يتيسر له القراءه وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ\* و حينئذ

- 
- ١- أى الأنواع المتخالفه المتراكمه التى كل من مقوله و كل أجنبى عن الآخر- تصوير منفصله ينفض كل عن ذيله غبار الأغيار و تصوير المنفصلات من أفراد كل نوع متصله واحده- و هذا كما أن عقلك يأخذ صرف كل حقيقه معرى عن أكسيه اللواحق الغريبه و هو حينئذ واحد و يميز الكيف و الكم و الوضع و غيرها من المختلطات كلا عن الآخر اقرأ كتابك و ارقأ، س قده
  - ٢- أى العقول التى هى كلام الله تعالى و قوله الحق، س قده
  - ٣- أى كيفيه صيرورتها نفوسا كليه هى كتاب الله ثم نزولها فى صدور منشرحه أى كيفيه صيرورتها مثلا معلقه هى رقائق تلك الحقائق فى النفوس المنطبعه و الصدر هو الخيال و كيفيه النزول أنه تصوير الأرواح المرسله أرواحا مضافه و هى تتمثل صورا بسيطه كل ذلك بلا تجاف أو المراد بالثلاثه العقل البسيط الإجمالى و العقل التفصيلى النفسانى و الخيال- و بالجمله وصلنا لهم أى العقول للعقول و كتاب فصلت للنفوس أو الخيال، س قده

يتأتى له المحافظه للقرآن و المداومه على تلاوه آياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و يكون قلبه عند ذلك فلکا محفوظا عن اختطاف مرده الجن و الشياطين و سماء مزينه بزينه كواكب آيات الكتاب المبين التى بها رجوم أوهام المعطلين و أغاليط الموسوسين و استراق المتحليين كما قال وَ حَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ

### إشعار تنبيهي

و جملة القول أن من لم يظهر عليه سلطان الآخرة و لم يقم بعد عن قبر هذه النشأه- لم يطلع على معانى الكلام و رموز آيات القرآن و حروفه و كلماته و لم يحدث معه حروفه المقطعه و لم يتجل له وجه قائله و مبدئه و عظمه كاتبه و منشيه فانتبه يا مغرور و قم من مرقدك يا محكور حتى تسافر فى سبيل الله مهاجرا إلى الله و رسوله و مشاهده ملكوته الأعلى و استماع آياته الكبرى و لا تجلس مع أهل الغفله و البطاله و ذر الذين اتخذوا دينهم هزوا و اشتغلوا بديناهم لهوا و لعبا و غرتهم الحياه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم- و هم الذين ذمهم الله فى مواضع من كتابه و وبخهم بقوله فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا و شكى إلى الله رسوله عنهم بقوله:- يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا رب رجل أديب أريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغه و النحو و البلاغه متكلم قادر على فن المناظره مع الخصام و الإلزام فى علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن- و لا فهم كلمه واحده من كتاب الله النازل على عبده و لم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقه علم- و نور و فقه و حكمه لإعراضه عن ذلك بما أكب عليه الجمهور مما يعدونه علما و إيمانا و فقها و إيقانا.

فاخرج أيها الغافل من بيت حجابك و عتبه بابك و اخلع عنك لباس أهل الجاهليه- و انطلق عن قيودك الرسميه و رسومك العاميه لترى عجائب قدره الله و عظمته فى إنزال القرآن و تنزيل الكتاب و الفرقان و ترى فتح مقاليد خزائن السماوات و الأرض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمه الشك و الريب فإن أدركك الموت فى الخروج عن بيت



نشأتك الأولى إلى الفطره الثانيه و النشأه الآخره فقد وقع أجرك على الله بل الله مولاك و هو أجرك و جزاك كما قال وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ

### الفصل (١٣) فى نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره

#### إشاره

الفصل (١٣) فى نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره(١) اعلم أيها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا كشف نقاب العزه عن وجهه و رفع جلباب العظمه و الكبرياء عن سره يشفى كل عليل داء الجهل و يروى كل غليل طلب الحياه و الحقيقه و يداوى كل مريض القلب بعسل الأخلاق الذميه و أسقام الجهالات المهلكه- و

عن رسول الله ص: إن القرآن هو الدواء و إن القرآن غنى لا فقر بعده و لا غنى دونه

و القرآن هو حبل الله المتين النازل إلى هذا العالم النجاه المقيدىن بسلاسل التعلقات و أغلال الأثقال و الأوزار من حب الأهل و الولد و الجاه و المال و شهوه البطن و الفرج و الذهب و الفضة و الخيل و طول الآمال و هو مع عظمه قدره و مأواه و رفعه سره و معناه مما تلبس بلباس الحروف و الأصوات و اكتسى بكسوه الألفاظ و العبارات رحمه من الله للعباد و شفقه على خلقه و تأنيسا لهم و تقريبا إلى أفهامهم و مداراه معهم و منازلهم إلى أذواقهم و إلا فما للتراب و رب الأرباب ففى كل حرف من حروفه ألف رمز و إشاره و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقين إلى روح الوصال فوق النداء من عالم السماء لتخليص الأسراء من هذا المهوى و سجن الدنيا بقوله وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الدَّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ.

فبسطت شبكه الحروف و الأصوات مع حبوب المعانى لصيد طيور السماوات- و لكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق و منشيها و معيدها و مبدئها و إنما الغرض الأصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماويه برزق مخصوص سماوى من

١- إلى القرآن التكويني العقلي و النفسى و غيرهما حتى كلام الله الذى فى مرتبه العلم العنائى، س قد

اغتنى به يفهم منطق الطير كله و هو المقصود من بسط الشبكه فى الأرض دون غيره- سواءً عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ\* و كان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظه هذا الأمر الذى به قوت القلوب و غذاء الأرواح فألجموا عما لا يطيقون خوض عمرته فألجموا بلجام المنع و قيل لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لا- يسأل عما يفعل و هم يسألون ما للعميان و ملاحظه حقائق الألوان.

و أما من امتلأت مشكاه قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فأدرك أسرار الأمور- و الكلمات و الآيات كما هى فقيل لهم تأدبوا بآداب الله و رسوله و اسكتوا فسيروا بسير أضعفكم و لا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم- و انزلوا إلى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم ضعفاء الأبصار و يقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقه المشرقيه من وراء حجب مضروبه بينكم و بينهم و كونوا كما قيل-

شربنا و أهرقنا على الأرض فضله و للأرض من كأس الكرام نصيب

و لذلك يوجد فى القرآن ما فيه صلاح كل أحد و ما رزق من الأرزاق المعنويه و الصوريه إلا و يوجد فى الكتاب قسم منه لأهله متاعاً لَكُمْ و لِنِعْمِ كُمْ\* و لا رَطْبٍ و لا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ و كما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف النعم التى فيها غذاء للأرواح و القلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئيه و الأغذيه و الأدويه الصوريه من القصص و الأحكام و الموارد و الديات و المناكحات و غيرها مما ينتفع به المتوسطون فى المنازل و العوام ففيه الأغذيه المعنويه و الصوريه معا و الأقسام الأخرويه و الدنيويه جميعا فما من شىء إلا- و فيه تبيانه و لو كان من باطنك طريق إلى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شىء.

### تنبيه و إشعار

اعلم أن خطابات القرآن كقوله يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ\* يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا\* مما يختص بأحباء الله المتألهين و أوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين و الجاحدين المنكرين- إذ ليس لهم نصيب من رزق معانى هذا الكلام و الكتاب إلا- قشور الألفاظ و المبانى إِنَّهُمْ عَنِ

السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمِعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ لَأَن العنايه الإلهيه ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان أول هذا الأمر و آخره و أنت أيضا يا حبيبي لو لم تكن مما قضى الله فيك خيرا و لم تكن أهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الأمر العسير فى التقدير لما وقع منك إلا التقليد كالعميان إن كنت من المسلمين و لم تكن من الجاهدين- و إذا كنت أهلا له و قد أعطاك الله عينا صحيحه غير مكفوفه بحجاب تقليد و لا مثوفه بآفه عصبيه فإذا فتحت عينك أبصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج إلى قائد يقودك و أما المقلد فهو كالأعمى فى المشى يحتاج إلى قائد و لكن ليس كل ما يدرك قائدا و يفعله يمكن للمقلد أن يقلده فيه إنما التقليد يجرى فى الأمور الناقصه و الأفعال الدنيه فالأعمى يمكن أن يقاد و لكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق و صار أحد من السيف و أدق من الشعر قدر الطائر على أن يطير عليه و لم يقدر على أن يستجيز وراءه أعمى و كذا إذا دق المجال و لطف لطف الماء مثلا و لم يمكن العبور إلا بالسباحه فقد يقدر الماهر بصنعه السباحه أن يعبر بنفسه و ربما لم يقدر على أن يستجيز وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير فى طيرانه- أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر فى سباحه أبحر الحقائق و المعانى فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد فى الطيران و لا للزمن المقعد عن أصل السير تقليد هذا فى سير البحر.

فهذه العلوم التى يشتمل عليها كلام الله و كتابه نسبه التدبر فيها على الحقيقه إلى ما يدركه جماهير الناس و فيه مجال أفكارهم كنسبه المشى على المال إلى المشى على وجه الأرض فالمشى على الأرض يمكن أن يتعلم و أما المشى على الماء فضلا عن الطيران فى الهواء- فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوه اليقين و لذلك

: لما قيل للنبي ص إن عيسى ع يقال إنه يمشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء

فلأهل القرآن و هم أهل الله خاصه بحمد الله أعين يبصرون بها آيات الله و لهم آذان يسمعون بها كلماته- و قلوب يعقلون بها أسرار حكمته و شريعته و أيد يبطشون بها موائد كرمه و رحمته و أرجل يمشون بها فى دار كرامته و منزل جوده و رأفته

## الفصل (١٤) فى الإشارة إلى نسخ الكتب و محوها و إثباتها

قد ذكر الشيخ المحقق محبى الدين الأعرابى فى الباب السادس عشر ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكيه أنه قال ص حكاية عن نفسه على طريق التمدح - إنه أسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الأقلام و هو قوله لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فالضمير فى أنه هو يعود على محمد ص فإنه أسرى به فرأى الآيات و سمع صريف الأقلام فكان يرى الآيات و يسمع منها ما حظه السماع و هو الصوت فإنه عبر عنه بالصريف و الصريف الصوت فدل أنه بقى له من الملكوت فوقه قوه ما لم يصل إليه بجسمه من حيث هو راء و لكن من حيث هو سمع (١) فوصل إلى استماع أصوات الأقلام و هى تجرى بما يحدث الله فى العالم من الأحكام و هذه الأقلام رتبها دون رتبه القلم الأعلى (٢) و دون اللوح المحفوظ فإن الذى كتبه القلم الأعلى لا يتبدل و سمي

١- حاصل كلامه أن عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو فى هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت لكن كل منها يوصل إليه بمشعر خاص من الخمسه المستنيره بالمشاعر الملكوتيه فبقوته الباصره يرى ما لا يرى أشخاص الإنسان الطبيعى بما هو طبيعى من المراثيات الملكوتيه و بسمعه يسمع ما لا يسمعون و بذوقه يدرك ما لا يدوقون لقوله : أبيت عند ربى يطعمنى و يسقيني و بشمه ما لا يشمون كقوله : إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن و بلمسه ما لا يلمسون كقوله : وجدت برد أنامله بين ثديى و بالجمله جميع ما يدركه النبى أو الولى حاله الانسلاخ ملكوتيه بالمدارك الملكوتيه و كل له شأن يختص به، س قده

٢- ليس المراد بالأقلام العقول التى فى الطبقة المتكافئه التى هى دون القلم الأعلى - الذى هو العقل الكلى سواء أريد بعقل الكل العقل الأول أو جملة العقول الطوليه و العرضيه - و لا - المراد بها النفوس الكليه السماويه أى عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها لأن الشيخ العربى جعل رتبه هذه الأقلام دون اللوح المحفوظ و النفوس الكليه هى اللوح المحفوظ - بل المراد بها النفوس الجزئيه الفلكيه المسماه بالنفوس المنطبعه لكن لها اعتباران أحدهما اعتبار تعلقها بالمواد الفلكيه و بهذا الاعتبار هى ألواح المحو و الإثبات لسيلان الطبائع الفلكيه جوهرها على التحقيق و عند هذا الشيخ بل حقيقه اللوح هى الهولى المجسمه - و ثانيهما اعتبار تدليها و تعلقها بنفوسها الكليه و بهذا الاعتبار هى أقلام رتبها كذا و كذا، س قده

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحي ما كتب فيه و هذه الأقلام تكتب فى ألواح المحو و الإثبات و هو قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ و من هذه الألواح تنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل و لهذا يدخل فى الشرائع النسخ و فى الشرع الواحد النسخ (١) فى الحكم و هو عبارته عن انتهاء مده الحكم لا على البداء.

و قال أيضا و من هذه الكتابه قوله تعالى ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى و من هذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد فى نفسه و فى قبضه نسمة المؤمن بالموت و هو قد قضى عليه و من هذه الحقيقه الإلهيه (٢) التى كنى عنها بالتردد الإلهى يكون سرىانها فى التردد الكونى فى الأمور.

ثم قال و هذه الأقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله- هو الذى يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى و الإملاء على ذلك الملك و الأقلام من الصفه الإلهيه التى كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد و لو لا هذه الحقيقه (٣) الإلهيه ما اختلف أمران فى العالم و لا حار أحد فى أمر و لا تردد فيه و كانت الأمور كلها

- ١- لأن اتصالات النبى ص فى كل وقت ليست متساويه فقد يتصل بالنفوس المنطبعه الفلكيه العالمه بأوضاع أجسامها و لوازم أوضاعها و يرى صوراً و يحكم بمقتضاها و قد يتصل و يرى صوراً أخرى و يحكم بمقتضى آخر، س قده
- ٢- قد مر من المصنف أن للإلهيه درجات و للفاعليه مراتب و لهذا أشار الشيخ- إلى أن من هذه الحقيقه الإلهيه و هى اسمه السريع أو المصور التردد و التردد هو سيلان الجوهرى فى النفس المنطبعه، س قده
- ٣- أى لو لا كتاب المحو و الإثبات العلمى لم يكن كتاب المحو و الإثبات العينى فى عالم الكون و الفساد، س قده

حتما مقضيا كما أن هذا التردد (١) الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.

ثم قال فقد أنبأتك بمكانه هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله ص - من العلم الإلهى و من يمددا و إلى أى حقيقه إلهيه مستندها و ما أثرها فى العالم العلوى من الأملاك و الكواكب و الأفلاك و ما أثرها فى العناصر و المولدات و هو كشف عجيب يحوى على أسرار غريبه و من أحكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات فى العالم دائما و لا بد لها أن تكتب و تثبت انتشار الكواكب و انحلال هذه الأجرام الفلكيه و خراب هذه الدار الدنياويه و انتشار العماره فى حق السعداء إلى الجنان العليه التى أرضها سطح الفلك الثامن و جهنم من مقعره إلى أسفل السافلين و هى دار الأشقياء و أما القلم الأعلى فأثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الأقلام من محو و إثبات فى اللوح المحفوظ إثبات المحو (٢) فى هذه الألواح و إثبات الإثبات و محو الإثبات عند وقوع الحكم و إنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذى يمدد القلم الإلهى باختلاف الأمور (٣) و عواقبها مفصله مسطره كل ذلك على الوجه الثابت و ذلك بتقدير العزيز

- 
- ١- إلى قوله فيهم أى يصير التردد مرتفعا عنهم و يكون كالمقضى الذى لا يرد و لا يبدل أو المعنى أنه كما أن من هذه الحقيقه الإلهيه التردد حتى مقضى فى الكون كذلك حتم لازم فى النفوس، س قدده
  - ٢- قد مر أن منشأ انتزاع العدم السابق للشىء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له إذ العدم نفى محض و باطل صرف فلا يتوهم أن المحو رفع و عدم فكيف يثبت و قوله و محو الإثبات معناه إثبات محو الإثبات فإن المتحركات جوهرها و عرضا يمحو مرتبه منها و يثبت مرتبه أخرى منها ثم يمحو هذه المثبتة و هكذا إلى ما شاء الله و أما اللوح المحفوظ بجهته العقلية و القلم الأعلى الإلهى فلا حركه و لا تجدد فيهما، س قدده
  - ٣- ظرف الاختلاف إنما هو لوح المحو و الإثبات العلمى و العينى، س قدده

العليم و لقلوب الأولياء(١) من طريق الكشف الإلهي الحقيقي فى التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنه لرسول الله ص فى عرض الحائظ انتهى كلامه.

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوى البصيره و لم أتعرض لشرح معانيه و حل رموزه و تطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور فى مواضع متفرقه من هذا الكتاب يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك سيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالاً و تفصيلاً

### الفصل (١٥) فى ذكر ألقاب القرآن و نعوته

#### إشاره

لما علمت الفرق بين كلام الله و كتابه و هو بوجه كالفرق بين الأمر و الفعل فالفعل زمانى متجدد و أمر الله برى ء عن التغير و التجدد و كذا علمت الفرق بين كون النازل قرآناً- و كونه فرقاناً و أن أحدهما بسيط و الآخر مركب فقد حصل هاهنا أربعة ألقاب الكلام و الكتاب و القرآن و الفرقان.

#### فاعلم أن من جملة أسمائه و نعوته «النور»

لأنه نور عقلى ينكشف به أحوال المبدإ و المعاد و يتراءى منه حقائق الأشياء و يهتدى به فى ظلمات بر الأجسام و بحر النفوس- و يظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنه و طريق النار قال تعالى قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ

١- الكشف العجيب الذى مر هو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظرية- و هو البلوغ إلى حد العيان و الكشف المذكور هاهنا هو الكشف الصورى الذى هو لانزم الأعمال الصالحه و الأخلاق المرضيه و مراده أن لكل معنى صورته و لكل حقيقه رقيقه و العاملون أعمال الطريقه المصطفويه يرون صور تلك المعانى السابقه و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتيه كتاباً و كتباً و أقلاماً كلها صوريه ملكوتيه و يسمعون صريفها الملكوتى و ذو الرئاستين منهم الجامع بين التحقيقات العلميه و العرفانيه و بين الرياضات العلميه و الخلقه يجمع بين الكشفين، س قد

إِلَى النَّوْرِ بِأُذُنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ فقوله نور إشاره إلى مرتبه (١) العقل القرآني - البسيط المسمى بالقلم الإلهي وقوله كتاب إشاره إلى مرتبه العلم التفصيلي المثبت - في اللوح المحفوظ و للإشارة إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُضِّلَ الْخِطَابِ فَالْحِكْمَةَ لِلْقُرْآنِ وَ التَّفْصِيلَ لِلْكِتَابِ وَ قَالَ (٢) أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا.

### و من أسمائه الحكمة

و هي أفضل علم بأفضل معلوم (٣) فلا - حكيم بالحقيقه إلا الله (٤) و لهذا قيل إنها موهبه ربانيه لا تحصل بسعي و اكتساب و لا يوصف بها إلا

١- هذا في التكويني الآفاقي و الأنفسى و أما في التدويني فالحكمة إشاره إلى كون جميع القرآن في الفاتحه بل في الحروف المقطعه الأربع عشر النورانيه بل في باء البسملة بل في نقطه تحت الباء كما مر و فصل الخطاب إلى مقام الكثره و أن لكل سوره بل آيه مدلول غير مدلول الأخرى، س قد

٢- هذا في التكويني الأنفسى أظهر منه في التدويني و لكن إطلاق الآيه يشمل الكل فإن الناس كانوا أمواتا فأحياهم بإرسال النبي و تكميل الولي و إنزال القرآن و استرشادهم بنوره، س قد

٣- كذا في إلهيات الشفاء و غيرها أما أنها أفضل العلوم فلأنها علم يقيني - لا تقليد فيه أصلا بخلاف الباقي إذ لا يخلو منه و لا أقل في التصديق بوجودات موضوعاتها المبينه في الحكمة و لهذا فلها الرئاسة العامه و المخدوميه المطلقه و لأن فضيله العلم إما بفضيله موضوعه أو بشرافه غايته أو بوثاقه مباديه و الكل متحقق في هذا العلم أما الموضوع فهو الوجود المطلق الذي هو خير محض و موضوعات مسائله هي الحق جل جلاله و صفاته و أفعاله و ملائكته المقربون و غير ذلك من أعانهم الموجودات و أما غايته فهي صيروره الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني و الفوز بالسعادات الحقيقيه و أما مباديه فهي البراهين المعطيه لليقين الدائم و أما أن معلومها أفضل المعلومات فقد علمت أن المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فإنها أعراض من سنخ الحركات أو الكميات و الكيفيات أو ما يجري مجراها، س قد

٤- إذا اعتبر أفضل مراتب العلم الحضورى و لهذا أى لأن أتم أنحاء العلم الحضورى مخصوص به قيل إنها موهبه، س قد



المتجدون عن جلباب البشريه و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكونى بالزهد الحقيقى و الفناء عن شوائب الخلقه كما قال  
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ.

### و من أسمائه الخير

قال وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

### و من أسمائه الروح

قوله تعالى يُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ- لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ

### و منها الحق

لأنه ثابت لا- يتغير أبدا من حق الأمر إذا ثبت و لأنه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك و لا ريب قوله وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ  
الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ قوله تعالى نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ قوله أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا  
أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ وَ قوله بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِيُنذِرَ قَوْمًا مِمَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ

### و منها الهدى

لأنه لا- يهدى إلى الحق و هو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ\* وَ قوله هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ  
الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.

### و منها الذكر

لأنه ما يتذكر به أمور الآخرة و أحوال المبدأ و المعاد قوله تعالى- إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ

### و منها النبأ العظيم

لأنه يخبر عن عالم الغيب- و المغيبات و عن أسرار النفوس و ضمائر القلوب قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ.

## و منها الشفاء

لأنه يقع به الشفاء عن الأمراض النفسانية و الأسقام الباطنية الآلام الأخرويه من عذاب الجهل و الحسد و الكبر و العجب و الريا و النفاق و الرعونه و الشهوه و الغضب و حب المال و الرئاسة و سائر الأمراض المهلكه التي إذا استحكمت و تمكنت فى القلب أعيت أطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءً وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ.

## و منها الرحمه

قوله تعالى وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ وَ قوله وَ إِنَّهُ لَهُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ.

## و منها العلى الحكيم

أما كونه عليا فلأن أصل حقيقته من العالم العلوى العقلى و أما كونه حكيما أى ذا حكمه فلأن القرآن كما مر له مقام عقلى قائم بذاته فيه حقائق

الأشياء على وجه بسيط إجمالى و أن العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل باعتبارين و كذلك القياس فى كونه حكيمًا و حكمه فهو حكمه من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات أو حكيم من حيث إنه علم قائم بذاته فى المقام العقلى بذاته من غير صفه زائده عالم بالأشياء كما هى فىكون حكيمًا لأن صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدأ الاشتقاق قوله تعالى يس و الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و قوله تعالى وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ.

### و منها ذو الذكر

و الفرق بين كونه ذكرا و ذا الذكر اعتبارى كما مر فى كونه حكمه و حكيمًا قوله تعالى ص وَ الْقُرْآنِ ذِي الذُّكْرِ.

### و منها التنزيل

لكونه نزل الله من المرتبه العقليه الإجماليه إلى المرتبه النفسيه التفصيليه قوله تعالى تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### و منها المنزل

قوله تعالى وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ و الفرق بين كونه تنزيلا و كونه منزلا على قياس ما سبق -

### و منها البشير و النذير

قوله تعالى كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ.

### و منها البشرى

و الفرق بين البشرى و البشير كما مر قوله تعالى هُدًى وَ بَشْرٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ\* و كذا الحال فى كونه هدى و هاديا كما فى قوله تعالى وَ يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

### و منها المجيد

قوله تعالى ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ.

## و منها العزيز

قوله تعالى وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ.

## و منها العظيم

قوله تعالى وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.

## و منها الموعظه الحسنه

قوله تعالى اذْءُغِ اِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ.

## و منها النعمه

لأنه مما يتنعم و يتلذذ به أهل الله فوق ما يتنعم و يتلذذ أهل الدنيا بلذاتهم الحسيه و لا نسبه بين نعمه الدنيا و نعمه الآخره بل هذه اللذائذ الحسيه آلام- بالإضافة إلى لذه المعرفه و الحكمه كما سنبين فى موضعه قوله تعالى يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَ أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ أى يصدقون بحقيقتها مجملا و إلا فلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الأبدى و لم يكونوا من أهل الجحود و لذلك وصفهم بالكفر.

### و منها الرزق

قوله تعالى رَزَقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى.

### و منها المبين

لأنه يتبين به حقائق الموجودات و يظهر به أسرار النشأتين - و أحكام الربوبية و العبودية و أحوال العباد و أقسامهم يوم البعث و المعاد قوله تعالى - تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ قُرْآنٍ مُبِينٍ.

### و منها الميزان

لأنه معيار صحيح و مقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الأعمال و موازين العلوم و الأفكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها و رائجها في سوق القيامة من كاسدها و حقها من باطلها قوله تعالى لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ قوله وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ إِلَى غير ذلك من الألقاب و الأسمى و لا- شك أن كثره الأسمى و الأوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف و الله أعلم بجلاله شأن كلامه و كتابه

## الموقف الثامن فى العناية الإلهيه و الرحمه الواسعه لكل شىء و كيفيه دخول الشر و الضر فى المقدورات الكائنه بحسب القضاء الإلهى و التقدير الربانى و فيه فصول

### الفصل (١) فى القول فى العناية

لا- شبهه فى أن واجب الوجود تام الحقيقه و فوق التمام و كذا لضرب من ملائكته المقربين و العقول القادسين تامه الذوات متصله الهويات بهويه الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم و بالجمله العلل العالیه (١) لا يجوز

١- عول ره فى ذلك على قاعده العالى لا- يستكمل بالسافل كما يظهر من العبارة- و على هذا فالأولى حمل قوله و لم تكن حاصله قبل الفعل على الأعم من القبليه الزمانيه- فإن العلل العالیه المجرده لا تستكمل بأفعالها اللازمه لذواتها لمكان القاعده فأفعالها رشحات من بركات ذواتها تترشح على ما دونها و ليس لها فيما دونها أغراض و إلا استكملت بها و الغرض ما يستكمل به الفاعل فى فعله و إنما الغرض هناك هو الذات إن لم يكن فوقها كمال كما فى الواجب تعالى خاصه و ما فوقها إن كان فوقها كمال كما فى العقول المجرده فإنها تبتغى بفعلها إذا تقتدى بالواجب فى إفاضه الخير من غير حاجه منها إلى الفعل و ما يترتب عليه من الفوائد بل جودا محضاً و لا- يستلزم ذلك كونها مكرهه مجبره على أفعالها لأن أفعالها معلومه لها مرضيه عندها بملاءمتها لذواتها و الفعل الذى هذا شأنه لا يكون فعل مكره مجبر و كون أفعالها عن تسخير إلهى لا يخرجها عن كونها صادرة عن علم و رضا فهى اختياريه على أى حال- و لو فرض لزومها لذواتها، ط مد ظله

أن يكون صدور الأفعال منها لأغراض و غايات تعود إليها من فعلها و لم تكن حاصله قبل الفعل و إلا لم تكن تامه كامله الذات بل ناقصه مستفيده الكمال من جهه معلولاتها- و هذا ممتنع جدا فثبت أنها لا يهتمها فى فعلها شىء و لا يدعوها داع و لا يتعرض على ذواتها إيثار طار و لا إرادته زائده إلا الاقتداء بالخير الأقصى و النور الأتم الأعلى.

و أما الواحد الحق فليس فوقه غايه ينظر إليها فى إفاضه الخير و بث الرحمه العامه- و مع ذلك فإننا نشاهد فى موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و أفراد الأكوان سيما فى النبات و الحيوان بل فى كليات الأعيان من الأفلاك و الأركان من حسن التدبير و جوده الترتيب و رعايه المصالح و المنافع و إبداع القوى و الأسباب الملائمه للأغراض الدافعه للآفات و المفسدات ما نقضى به آخر العجب و لا- يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبه فى جزئيات الأ-كوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر أنموذجا منها و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع روعيت فى بعض النباتات كالنخل و العنب و بعض الحيوانات العجم الحقيه- كالنحل و العنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق و حكم مطابق و مصلحه مرعيه و حكمه مرضيه.

فإذن يجب أن يعلم أن العناية كما مر هى كون(١) الأول تعالى عالما لذاته بما

١- ملخصه كما سيصرح به أن العناية تجمع بمفهومها أمورا ثلاثه العلم و السببيه و الرضا و نقول فى توضيح ذلك إن العناية و الاعتناء بالشىء على ما نعقله من معناها هو أن يجتهد الفاعل فى صدور أصل الفعل أو صدوره على غايه ما يمكن من خصوصيات الكمال- من غير أن يصرفه عن أصل الفعل أو عن إيقاعه على غايه ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بأمر أهم منه أو أحب أو أعظم أو نحو ذلك فإن الاشتغال بأمور العظيمه الخطيره يصرفنا عن الاهتمام بالأمور الحقيه اليسيره فتساهل فيها بتركها من أصلها أو نسامح فى بعض خصوصيات وجودها فلا- نشغل بها فإذا اجتهدنا فى الحقيه كما نجتهد فى الخطير أو اجتهدنا فى إصلاح شئون الأمر الحقيه و رعايه مصلحه و رفع جزئيات حوائجه كما فى الأمر الخطير فتلك العناية. و الوجه فى انصرفنا عن الأمور الحقيه اليسيره و اشتغالنا بعظائمها هو أن لنا قريحه المقايسه بين الأشياء فإذا عرض لنا فعلا و اجبان أحدهما أهم و الآخر مهم فربما قايستنا بينهما و عددنا الأهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا فى أمره و إن كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين و اشتغلنا بالحقيه كما نشغل بالخطير و ذلك لأن كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسه معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب أى المعلوليه لنا الملائمه لذواتنا و هذه هى العناية و قد اجتمع فيها العلم بالشىء و السببيه له و الملاءمه لذات الفاعل- و هو المراد برضى الفاعل به. و الله سبحانه له علم بكل شىء على ما هو عليه من غير أن يوهنه أو يغيره قياس و نحوه و هو السبب الأعلى لكل ذى سبب و مسبباته ملاءمه لذاته فله عناية بالأشياء. و قد ظهر لك بما بيناه أن العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل فإن ملاءمه فعله له من الصفات المنتزعه من مقام الفعل لكن يارجاع الملاءمه المذكوره إلى حيثه ذاتيه تعود من صفات الذات كما نقول هى كون الذات عالمه بالأشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته، ط مد ظله

عليه الوجود فى النظام الأتم و الخير الأعظم و عله لذاته للخير و الكمال بحسب أقصى ما يمكن و راضيا به على النحو المذكور و هذه المعانى الثلاثه التى يجمعها معنى العناية من العلم و العليه و الرضا كلها عين ذاته بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير و عين السبب التام له و عين الرضا به و هو المشيه الأزلية(١) فذاته بذاته صورته بنظام الخير على وجه أعلى و أشرف لأنه الوجود الحق الذى لا غاية له و لا حد فى الكمال وراءه فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى النظام و الأتم بحسب الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما و خيرا على الوجه المذكور الذى عقله فيضانا و صدورا متأديا إلى غاية النظام و صورته التمام على أتم تأديته.

فهذا هو معنى العناية الخاليه عن الشين و النقص و من اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب إلى بعض القدماء و القائلين بالإرادته الخاليه عن الحكمه- و العناية المنسوبه إلى الشيخ الأشعري و القائلين بالفرض السفلى العائد إلى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى و توحيده و ما قدروا الله حق قدره

---

١- قد عرفت الكلام فى المشيه الأزلية و إرجاع الرضا إلى خصوصيه السببيه- و هو كونه بحيث يلائمه مسبباته أقرب إلى الاعتبار من تفسيره بالإرادته التى أرجعها سابقا إلى العلم بالنظام الأحسن كما لا يخفى، ط مد ظله



## اشاره

إن الخير ما يتشوقه كل شىء و يتوخاه و يتم به قسطه من الكمال الممكن فى حقه- و يكون كل ذات موليه وجد القصد إلى شطره فى ضروريات وجودها و أوائل فطرتها و فى مكملات حقيقتها و متممات صفاتها و أفعالها و ثوانى فضائلها و لواحقها فالخير المطلق الذى يتشوقه كل الأشياء و يتم به أو بما يفيض منه ذواتها و كمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه وجود مطلق لا- نقص فيه و نور محض و بهاء محض و تام و فوق التمام فيعشقه و يتشوقه كل ممكن بطباع إمكانه و كل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته و فقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص و فقر فلم يكن شىء مع المعلولات خيرا محضا من كل جهه بل فيه شوب شره بقدر نقصان درجته عن درجه الخير المطلق الذى لا ينتهى خيريته إلى حد و لا يكون فوقه غايه و للشر معنى آخر هو المصطلح عليه(١) و هو فقد ذات الشىء أو فقد كمال من الكمالات التى يخصه من حيث هو ذلك الشىء بعينه- و الشر على كلا المعنيين أمر عدمى و إن كان له حصول فى بعض كحصول الأعدام و الإمكانات للأشياء ضربا من الحصول فى طرف الاتصاف و لأجل ذلك قالت الحكماء إن الشر لا ذات له بل هو أمر عدمى إما عدم ذات أو عدم كمال ذات و الدليل عليه(٢) أنه لو كان أمرا

- 
- ١- إذ لو عدوا النقصان الذى هو الإمكان الذاتى اللازم لماهيه كل معلول شرا مصطلحا- لما عدوا العقول بل الأفلاك خيرات محضه عند تخميس الأقسام فى دفع شبهه الثنويه نظرا إلى أن لا عدم واقعى مقابل لها فالشر إنما هو فى عالم العناصر و سيأتى ذكر هذا الاصطلاح هناك أيضا، س قده
  - ٢- رغما لأنوف الطائفه المجادله كالإمام الرازى و أترابه حيث قال الحكماء لم يبرهنوا هذه المسأله أعنى أن الوجود مطلقا خير و الشر عدم بل قنعوا بأمثله جزئيه- ثم إن هذا الدليل قد سبق العلامة الشيرازى فى شرح حكمه الإشراق على المصنف فى إقامته- و هو دليل جيد خفيف المثونه فارتضاه المصنف، س قده

وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره لا جائز أن يكون شرا لنفسه و إلا لم يوجد لأن وجود الشئ ء لا يقتضى عدم نفسه و لا عدم شئ ء من كمالاته و لو اقتضى الشئ ء عدم بعض ما له- من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور أن يكون الشئ ء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبه لكمالاتها اللانته بها و العناية الإلهيه كما أشير إليها لا تقتضى إهمال شئ ء بل توجب إيصال كل شئ ء إلى كماله فيكون الأشياء بطوائعها و غرائزها طالبه لكمالاتها و غاياتها لا مقتضيه لعدمها و نقصانها و لا جائز أيضا أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لأن كونه شرا لغيره إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئا فإن كان كونه شرا لكونه معدما للشئ ء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشئ ء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودى المعدم و إن لم يكن معدما لشئ ء أصلا فليس بشر لما فرض أنه شر له- فإن العلم الضرورى حاصل بأن كلما لا يوجب عدم شئ ء و لا عدم كماله فإنه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به و إذا لم يكن الشر الذى فرضناه أمرا وجوديا شرا لنفسه- و لا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر و صوره هذا القياس على نظمه الطبيعى هكذا لو كان الشر أمرا وجوديا لكان الشر غير شر و التالى باطل فكذا المقدم و بيان اللزوم و بطلان التالى ما مر تقريره فعلم أن الشر أمر عدمى لا- ذات له إما عدم ذات أو عدم كمال ذات و أنت إذا تأملت و استقرت معانى الشرور و أحوالها و نسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا- يخرج من أمرين فإنه إما عدم محض أو مؤد إلى عدم فيقال شر لمثل الموت و الجهل البسيط و الفقر و الضعف و التشويه فى الخلقه و نقصان العضو و القحط و أمثالها من عدميات محضه و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن و الجهل المركب و غير ذلك من الأمور التى فيها إدراك لمبدأ ما و سبب ما لا فقد لمبدأ ما و سبب ما فقط فإن السبب المضر المنافى للخير و الكمال الموجب للفقد و الزوال قسمان.

### القسم الأول ما كان مواصلا للمضروب به

المثوف من جهه وجوده فيدركه مدرك عدم الصحه و السلامه كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقه له قطاعه لذاعه فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال و زوال الصحه بقوه شاعره فى ماده ذلك العضو

و طبيعته يدرك بتلك القوه بعينها السبب المودى الحار أيضا فيكون هناك إدراك إدراك أمر عدمى على نحو إدراك سائر الأمور العدميه و إدراك أمر وجودى على نحو إدراك سائر الأمور الوجوديه و هذا المدرك الوجودى ليس شرا فى نفسه بل بالقياس إلى هذا الشىء و أما المدرك الآخر من عدم الكمال و زوال الاتصال فهو شر فى نفسه و ليس شرا بالقياس إليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل و ليس نفس وجوده إلا شرا فيه و على نحو كونه شرا- فإن العمى لا يجوز أن يكون إلا- فى العين و من حيث هو فى العين لا- يجوز أن يكون إلا شرا- و ليس له جهه أخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الأمر الوجودى المضر المؤلم فإن الحراره الموديه أو الخلط اللذاع أو السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا- تكون بحسبه شرا بل خيرا.

### و القسم الثانى ما كان غير مواصل للمضرر به

كالسحاب المظل المانع لإشراق الشمس على المحتاج إليه فى استكمالته بالتسخين و كالبرد المفسد للثمار(١) و المطر المانع عن تبيض الثياب فإن كان المفتقر إلى الاستكمال دراكا أدرك فقد كماله و عدم انتفاعه و لكن لم يدرك من حيث إنه يدرك لذاك أن السحاب قد حجب أو المطر قد منع أو البرد قد أفسد ثماره بل من حيث إنه مدرك بقوه أخرى كالبصر أو غيره فإن المفتقر إلى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوه اللمسيه و هى بالحقيقه عادته للكمال اللمسي و فاقده للسلامه و الاعتدال المزاجيين و هى أيضا مدركه لهذا الشر الحقيقى الذى هو العدم و الفقدان و أما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

١- إلى قوله عن تبيض الثياب إن قلت كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل للمضرور به و المراد بغير الواصل أن لا يدركه المضرور به و ما المضرور به قلت المضرور به صاحب الثمار و الثياب و الضر و الشر عدم انتفاعه و مدرك السبب هو اللمس أو البصر، س قد

هاهنا فهو البصر لا قوه اللمس فليس هو من حيث إنه مبصر متأذيا(١) عن السحاب و لا- متضررا منه و لا منتقضا بل من حيث كونه ذا لمس و ذا قوه لمسيه و القوه اللمسيه لا تدرك السحاب المعدم لكماله بل الذى تدركه هذه القوه هو عدم الصحه و زوال الكيفيه الملائمه فالشر بالذات هو العدم و لا- كل عدم بل عدم واصل إلى الشىء و لا كل عدم واصل إليه فإن عدم الحلاوه فى قوه السمع و البصر ليس بشر لهما بل عدم واصل إليه- يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه و طبيعته.

و أما الوجودات فهى كلها خيرات إما مطلقا أى بالذات و بالقياس جميعا- أو بالذات و لكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدى إلى عدمه أو عدم حال من أحواله و يقال لها الشر بالعرض و هو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافى لكمال يقابله و خير يضاده.

و من هذا القسم الأخلاق المذمومه المانعه للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقليه كالبخل و الجبن و الإسراف و الكبر و العجب و كذا الأفعال الذميه كالظلم و القتل عدوانا و كالزنا و السرقة و الغيبه و النميمه و الفحش و ما أشبهها فإن كل واحد من هذه الأشياء فى ذاته ليس بشر و إنما هى من الخيرات الوجوديه و هى كمالات لأشياء طبيعيه بل لقوى حيوانيه أو طبيعيه موجوده فى الإنسان و إنما شريتها بالقياس إلى قوه شريفه عاليه شأنها فى الكمال أن تكون قاهره على ما تحتها من القوى غير خاضعه و لا مدعنه إياها.

١- فما هو مدرك السبب المضر لم يتضرر به و ما يتضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشرية و الحاصل أن القوه اللامسه التى للمفتقر إلى تسخين الشمس و بها يحكم المفتقر بالشرية على السحاب لا يتوجه حكمه عليه بل على عدم السلامه و عدم الكمال اللمسى فإن تلك القوه لا خبر لها عن السحاب حتى تحكم عليه بشىء و القوه الباصره الخبيره عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية إذ لا تتضرر منه فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشرية فى الباصره أو فى اللامسه الحاكمه بها ليست إلا الأعدام، س قده

فالحر و البرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار و لأغذيه الإنسان و سائر الأنعام كقيتان من الكيفيات الفعلية و هما من كمالات الأجسام الطبيعیه العنصرية و إنما الشر في فقد الصحة و السلامه و زوال الاعتدال من أمزجه النبات و الحيوان و كذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية و البهيمية و ليست بشرور للقوى الغضبية و الشهويه- و إنما شرية هذه الأخلاق الرذيله بالقياس إلى النفوس الضعيفه العاجزه عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن سوقها إلى مسلك الطاعه للتدبير الأتم الذى ينوط به السعاده الباقية و كذا شرية هذه الأفعال الذميمة كالزنا و الظلم بالنسبه إلى السياسه البدنيه أو المدنيه و الظلم إنما هو شر بالنسبه إلى المظلوم على الوجه الذى عرفته و أما بالنسبه إلى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر إلا بكونه ذا قوه نطقيه فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فى أكثر الأمر و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها فهى من حيث كونها إدراكات لأمر و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعله- لها خيرات كماله و إنما هى شرور بالقياس إلى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المولمات.

فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجوده فى هذا العالم المسماه عند الجمهور شرورا لم تجدها فى أنفسها شرورا بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسى.

و الغرض من ذكر هذه الأمثله ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهه الاستقراء أو التمثيل بل لدفع النقوض بإيرادها و ليتضح الفرق بين الشر بالذات و الشر بالعرض و يزول الاشتباه بين الأمرين و ينكشف أن الشر فى كل ما يعدونه شرا يرجع إلى الأمر العدمى- و إلا فالبرهان هو الذى مر بيانه فى أول هذا الفصل و ربما يدعى البداهه فى هذا المطلوب- و المذكور من الأمثله للتنبيه و التذكير.

### شك و تحقيق

### اشاره

اعلم أن هاهنا إشكالا معضلا لم تنحل عقدهته إلى هذا الوقت و هى منحل

بعون الله العزيز.

تقريره أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا(١) معدودا من الخيرات بالذات و إن كان متعلقه عدما فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقه هو عدم كمال ما لكننا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمي كقطع العضو مثلا و زوال الصحه و الآخر الأمر الوجودى الذى هو نفس الألم و ذلك الأمر الوجودى المخصوص شر لذاته و إن كان متعلقه أيضا شرا آخر فإنه لا شك أن تفرق الاتصال شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلًا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الآخر و لو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت أن نحوًا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعده الكليه أن كلما هو شر بالذات فهو أمر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدوانى فى حاشيه التجريد و لم يتيسر له دفعه و لذا قال و التحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم- و إن أرادوا أن الشر بالذات هو العدم و ما عداه إنما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقه- إلا شرية واحده هى صفه العدم بالذات و ينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض- فهو وارد فافهم انتهى كلامه.

و أقول فى دفعه إن مقصودهم هو الثانى و الإيراد مدفوع عنهم بأن الألم(٢)

- ١- هذا تطويل المسافه إذ لا حاجه فى ادعاء كون الألم وجوديا إلى التمسك بكونه إدراكا لأن كونه وجوديا بديهى وجدانى كما سنوضحه، س قد
- ٢- الظاهر أن الجواب لا- يفى بدفع الإشكال أما أولا فلأن الإشكال بما هو أعم من إدراك الحس و إنما ذكر قطع العضو من باب المثال و ما ذكر من دعوى العلم الحضورى لا يطرد فى مثل الألم الحاصل من إدراك موت الأحياء مثلا و غيره من العلوم التصديقيه الخياليه و أما ثانيا فلأن القول بكون الإدراك الحسى علما حضوريا غير مستقيم- مع كثره الأغلاط الحاصله فى الحس إذا قيس المحسوس إلى الخارج و أما رجوع كل علم إلى الحضورى بوجه فليس ينفع فى دفع الإشكال فإنه اعتبار للعلم فى حد نفسه لا- بالقياس إلى الخارج و يمكن دفع أصل الإشكال بأن الصوره العلميه التى يتألم بها هى من حيث إن الإنسان- مثلا مستكمل بها ليس بشر و لا ألم و هو أمر وجودى و من حيث إنها عين ما فى الخارج مثلا من قطع العضو و زوال الاتصال أمر عدمي و الشر و الألم هناك و كذا فى غيره من الأمثله، ط مد ظله

إدراك للمنافى العدمى كتفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضورى و هو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورته أخرى حاصله منه فليس فى الألم أمران (١) أحدهما مثل

١- أقول المحقق الدوانى لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك فى العلم الحضورى عين الإدراك و التفرق عدم فالألم عدمى فله أن يقول سلمنا أن الإدراك عين المدرك- لو كان العلم حضوريا لكن لا نسلم أن المدرك هو تفرق الاتصال فقط و إن كان هو أيضا مدركا على نحو إدراك الأمور العدميه بل غير الملائم المتعلق للإدراك المعبر فى تعريف الألم هو حاله الوجوديه الوجدانيه الموجهه غير عدم الاتصال و لا سيما إذا كان السبب سوء المزاج و كيف يكون تلك الحال الوجدانيه عدما و إن كان عدما للملكه و العدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه و لا أثر له و فى تلك الحال الموزيه كل الأثر و الخبر ٦٤ و هو قدس سره قال فى مبحث الحركة و السكون فى رد من قال- بنفى وجود الحركة القطعيه لكل ماهيه نحو خاص من الوجود و كونها فى الأعيان عبارته عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ فى باب المضاف انتهى- فإذا كان الحركة و المضاف و غيرهما من ضعفاء الوجود وجوديه فكيف لا يكون الآلام و الأوجاع وجوديه. ثم فى قوله لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام الملكات وقوع فيما هرب عنه إذ حينئذ يكون الشر وجوديا إلا أن يكون مراده من الثبوت تحقق العدم و وقوعه بنحو العدم- كما أن تحقق الباطل بطور البطلان و تحقق المحال بطور المحاليه و إلا لم يتحققا يدل عليه قوله فوجود العدم عين ذلك العدم لكن لا نسلم كفايه هذا القدر من التحقق و هو اللاتحقق حقيقه لتلك الحال الموزيه و أيضا قد اختلفوا فى أن سبب الألم هو تفرق الاتصال أو سوء المزاج كما هو المشهور و فى هذا الكتاب أيضا مسطور فإدراك التفرق إدراك سبب الألم- و إدراك غير الملائم الذى هو الألم إدراك تلك الحال الموزيه و لكون الألم وجوديا استشكلوا فى كون التفرق العدمى عله للألم الوجودى و وكدا فى الفصيه عنه يراجع التفرق إلى الأمر الوجودى. فالتحقيق فى دفع شبهه المحقق الدوانى أن يقال المدرك منافية الألم الذى هو نحو من الإدراك الحضورى أما تفرق الاتصال و نحوه من الأعدام فيكون الشر عدما كما قاله المصنف قده و أما أمر وجودى كما ذكره المورد و ذكرنا أيضا فى إبداء الاحتمال فى المنع فنقول الألم بما هو وجودى و جمع و بما هو و جمع خير و ليس شرا بالذات و لكن فرق بين كون الشئ خيرا فى ذاته و بين كونه ملائما لشئ فمجرد عدم الملاءمه لشخص الناشئ من انفعاله و ضعف نفسه لا- يخرج عن الخيره ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا فى ذاته و ماهيته- و الحال أن كل وجود ملائم ماهيته و مسئول عينه الثابت. فالجسم يقتضى وجودا عين الكثره بالقوه و الكم المنفصل يستدعى وجودا عين الكثره بالفعل و المتصل القار وجودا قارا و غير القار وجودا غير قار و النار وجودا نزاعا قطاعا و سم الحيه وجودا لزاعا و لا شئ منها شرور لذاتها و ماهياتها فهكذا فى الألم- و إنما لم يمكن أن يوصف هذه بالشريه لأن ما يعد شرا لشئ هو ما هو مناف لوجوده و هذا إنما يتم فيما كان موجودا أولا حتى يكون شئ منافيا له عادما لذاته أو كماله و كلامنا فى الاستدعاء الذاتى الأولى الأزلى لنفس الوجود للأعيان الثابته اللازمه للأسماء المستفيضة بالفيض الأقدس فى المرتبه الوحديه للخير المحض فلا شئيه لها هناك إلا شئيه الماهيه و بالجملة الاستدعاء فى العلم للموجودات الخاصه فى العين و الذى يدل على دلالة واضحه عليه- أنه لو كانت الآلام شرورا بالذات و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف لكانت هذه فى علم الله تعالى أيضا شرورا و لا سيما أن علمه تعالى بها حضورى و هو عين المعلوم و حيث لا يحكم عليها بالشريه هناك لفعاليتها و كون علمه تعالى فعليا و خيرا كله و عدم انفعاله و تأثيره إذ لا- مادته و لا ماهيه له وراء الإنيه البحتة علمنا أن شريه الأوجاع فى علمنا ليست باعتبار كونها

إدراكات و وجودات بل باعتبار الانفعالات و التأثيرات و هى عدميات فثبت أن الشرور بالذات أعدام. ثم إن فيها من الخيرات الإضافيه ما لا- تعد و لا- تحصى فإنها من حيث الإضافه الصدوريه- إلى القلم الأعلى خيرات حيث إن المعلول ملائم علتة و مقتضى ذاتها و كذا من حيث إن السعداء و المقربين بها يرتقون إلى المقامات العاليه من الصبر و الرضا و التسليم و غيرها و كذا بهذه الإدراكات المولمه يحصل الاطلاع على أحوال أهل الابتلاء فيستغيثون و يغاثون من أن شريتها بالذات مع وجوديتها معارضه بالدليل الذى ذكره قده حذو العلامه الشيرازى، س قده



التفرق و القطع و فساد المزاج و الثانى صوره حاصله منه عند المتألم يتألم لأجلها بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الألم بعينه فهو و إن كان نوعا من الإدراك لكنه من أفراد العدم فيكون شرا بالذات و هو و إن كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام

الملكات كالعَمى و السكون و الفقر و النقص و الإمكان و القوه و نظائرها.

و قد علمت أن وجود كل شىء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود الإنسان عين الإنسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت أيضا (١) أن العلم بكل شىء عين المعلوم منه بالذات فهناك الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذى هو عدمى و الإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الأمر العدمى.

فقد ثبت أن الألم الذى هو الشر بالذات من أفراد العدم و لا شك أن العدم الذى يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشىء (٢) لا العدم مطلقا كما أشير إليه سابقا فإذن لا يرد نقض على قاعده الحكماء أن كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة.

و الذى يزيدك إيضاحا لهذا المقام من أن الآلام و الأوجاع من جملة الأعدام- أن النفس قد أشرنا إلى أن قواها ساريه فى البدن و أنها هى التى تشعر و تحس بأنواع المحسوسات- فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام و هى عين الصورة الطبيعىه الاتصاليه المزاجيه- و كل ما يرد على البدن من الأحوال و جوديا كان أو عدميا فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقيقه و تتأثر منه لأجل قواها الساريه فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم- لا- شك أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله و عدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا يتفرق اتصاله كان له غايه الشريه التى لا تتصور فوقها شريه الشىء لأنه

١- قد تمسك فى إرجاع الألم إلى العدم كالتفرق و نحوه بثلاث مقدمات- إحداها أن إدراك المنافى فى الألم حضورى لا حصولى ثانيها أن وجود كل شىء عين ماهيته ثالثها أن العلم مطلقا عين المعلوم بالذات و مع صحه جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهه لأن المقدمات تتم فى أحد الإدراكين أعنى إدراك التفرق لا فى الوجود الذى هو مسببه- و قد ذكر مورد الشبهه فرض انفكاك كل من التفرق و الوجود عن الآخر فالحل الحقيقى ما هو أسهمنا فيه من أن الآلام و الأوجاع بأنواعها و جوديات و فى أنفسها خيرات و إن لم تكن ملائمت لأربابها، س قده

٢- فإن كان عدم ذات الشىء فموضوعه الموصوف به هو ماهيه الشىء و إن كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجوده، ط مد

يثبت عدمه له عند وجوده فإذا كان كذلك و النفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن- فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنما ورد على ذات النفس و لهذا تتأذى و تتألم بالجراحات و الأمراض و سوء المزاج البدنى بقدر تعلقها به و اتحادهما لكن النفس لما كانت لها مقامات أخرى و نشأت غير هذه النشأة التى وقع لها الأذى بسببها لم يكن أذاها من جراحه عظيمه أو سوء مزاج شديد أو فساد أو موت مثل أذى الحى(١) [الحس] الذى حياته بعينها حياه البدن.

فتأمل يا حبيبي لتدرك أن الشر غير لا-حق إلا لما فى طباعه ما بالقوه و ذلك لأجل المادة الجسميه بسبب أن وجودها وجود ناقص متهىء لقبول الفساد و الانقسام و التكثر- و حصول الأضداد و الاستحاله و التجدد فى الأحوال و الانقلاب فى الصور فكلما هو أكثر براءه من المادة فهو أقل شرا و وبالا.

### و اعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين

#### اشاره

لأنها إما أن تلحقها لأول أمر يعرضها فى أول الكون و إما لأمر يطرأ عليها بعد التكون

#### فالقسم الأول

كما تتمكن فى أول وجودها هيئه من الهيئات تمنعها تلك الهيئه استعدادها الخاص للكمال الذى هنتت المادة بشر يقابله و يوازيه كالماده التى تتكون منها صوره إنسان أو فرس أو نبات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوء مزاجا و أقل اعتدالا و أعصى جوهرها من قبول تلك الصوره على الوجه الأكمل فلم يقبل التقويم الأحسن و التشكيل الأتم و التخطيط الأليق فتشوهت الخلقه بسببها و لم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال فى المزاج و تمام الشكل فى البيئه لا لأن الفاعل المعطى قد قصر و ما أجاد فيما أفاد بل لأن المنفعل لم يقبل.

#### و أما القسم الآخر

فهو أحد أمرين إما مانع و حاجب يحول بين الشىء و مكمله

١- إن قلت نحن نرى أن أذى الإنسان أكثر من أذى الحيوان إذا ضرب بخشبه. قلت المراد أقلية أذى النفس بما هى نفس و أكثرية أذى بدن الحى بما هو بدن حى- و لذا قيد الحى بما قيد ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خياليه مجردة مجردا ما- و أيضا لو تراءى فى الإنسان أكثرية الأذى كان ذلك لكون بدنه أطف جسمًا و أذكى حسًا من الحيوان، س قده

و إما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيره متراكمه أو أظلال جبال شاهقه تمنع تأثير الشمس فى الثمار لتبلغ إلى النضج و تنال الكمال و مثال الثانى حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد استعداداه الخاص و ما يتبعه من الصوره الكماليه

### الفصل (٣) فى أقسام الاحتمالات التى للموجود من جهه الخير و الشر

#### اشاره

قد جرت عاده الحكماء بأن يقسموا (١) الموجودات الممكنه بالقسمه العقليه فى بادى الاحتمال (٢) إلى خمسہ أقسام ما هو خير كله لا شر فيه أصلا و ما فيه خير كثير مع شر قليل و ما فيه شر كثير مع خير قليل و ما يتساوى فيه الخير و الشر و ما هو شر مطلق لا خير فيه أصلا و الأقسام الثلاثه الأخيره غير موجوده فى العالم أصلا إنما الموجود من الخمسه المذكوره هو قسمان-

#### فالقسم الأول الذى كله خير مطلق لا شر فيه أصلا

هى أمور وقعت تامه الوجود- لا- يفوتها شىء مما ينبغى أن يكون لها بالإمكان العام إلا و قد حصل لها فى فطرتها الأصلية الأوليه و لا- يخالطها ما لا- ينبغى لها لا- فى أول الوجود و لا- بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه- و هى كالعقول المقدسه و كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنقص و يتلوها من حزبها النفوس السماويه فإنها و إن كان فيها ما بالقوه إلا أنها مستكفيه بذاتها و مقوم ذاتها فى خروجها من القوه إلى الفعل غير ممنوعه عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن

١- و ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو و هو لا ينافى القول بكون الشر عدما لما تقدم أنه عدم مضاف فله حظ من الوجود، ط مد  
٢- قبل الرجوع إلى البرهان إذ بعده يعلم أن بعض الأقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم و الخير و الشر هنا إما ذاتيان أو إضافيان و فى القيسات كلام السيد قده يدل على الثانى حيث قال ٦٨ الأول ما لا شر فيه بالإضافة و هو موجوده ثم قال و ذلك كالجواهر العقليه من الموجودات التى لا- يكون فيها أمر بالقوه و لا- يقع فيها شر بالإضافة إذ لا يزاحم موجودا ما و لا يستتضر بوجودها شىء إلى آخر ما قال، س قده

و كذلك ضرب من النفوس الكامله الإنسانيه إذا لحقت بالسابقين المقربين فهى أيضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأعلى لأجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محاله و قد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلى و من قاعده إمكان الأشرف و الأخس وجود الأشرف قبل وجود الأخس.

### و القسم الثانى و هو الذى فيه خير كثير يلزمه شر قليل

فيجب وجود هذا القسم أيضا منه لأن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير و ترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب إيجاداه عن فاعل الخيرات و مبدأ الكمالات و مثال هذا القسم الموجودات الطبيعیه التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها إلا- و قد يعرض لها بحسب المصادمات و المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها فى قوه الحراره و الإحراق و بها تحصل المصالح العظيمه و المنافع الكثيره لكن قد يعرض لها إحراق بيت ولى و ثياب نبى و كذا الماء الذى كماله فى البروده و الرطوبه و السيلان و قد يعرض له تغريق بلاد و هلاك عباد و كذلك الأرض و الهواء و المطر و السحاب و غير ذلك.

و هذا القسم من الموجودات الممكنه إنما يكون فيما يمكن فيه الإحاله و الاستحاله- و الكون و الفساد لكن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشىء من هذه العناصر الأربعة- و تأملنا حال انتفائه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبه يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير و إذا كان الأمر كذلك فى الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال فى نسبه ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانيه و الحيوانيه و غيرها و كذلك الأدوية و الأغذيه النباتيه التي قد يتضرر بها فى الندره و كذلك وجود حيوانات فى أنفسها خير إلا أنه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تآدى ضررها إلى غيرها من الحيوانات كالحيات و العقارب و السباع الضاربه و الجوارح المفترسه و غير ذلك- و كذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانيه و العقليه و الخيرات الظنيه و الحقيقه قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسده و جهالات مركبه و أخلاق ذميمه و أعمال سيئه و اقتراف خطيئات تضره فى المعاد و لكن هذه الشرور إنما تكون فى أشخاص

قليله أقل من أشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات و في أوقات أقل من أوقات العافيه و السلامه عنها

#### الفصل (٤) في أن جميع أنواع الشرور من القسم المذكور لا توجد إلا في عالم الكون و الفساد بسبب وقوع التضاد فيه

الفصل (٤) في أن جميع أنواع الشرور من القسم المذكور لا- توجد إلا- في عالم الكون و الفساد(١) بسبب وقوع التضاد فيه و ذلك لأنك قد علمت أن الشر الذي كلامنا فيه و يقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أو عدم كمال لها و أما كون نوع أدون منزله من نوع آخر أو أحسن درجه منه في حد نفسه- فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل أدون من الواجب و كون النفوس أحسن منها و الأفلاك أدون من الكواكب و الطبيعه أدون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في

١- كأنه قدس سره استشعر أن إرجاع الشر بحسب التعليل إلى العدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنه لأن الماهيه منشأ الأعدام و الفقدانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود فإن كل مرتبه دانيه فاقدته لكمال ما فوقها فلا مفر من كون الأعدام و الشرور غالبه على الخير في نظام الإيجاد فأجاب بأن الشر الذي كلامنا فيه و يقع الاصطلاح عليه عدم ذات أو عدم كمال ذات فالواجب أن يكون في الذات قوه عدمه أو عدم كماله و هو الماده فالشر إنما هو في عالم الماده. و أنت خير بأن إرجاع الأمر إلى اصطلاح لا يفيد طائلا بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الأمور الماديه غايه الأمر أن الشر لا يطلق على هذه الأعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى و هو ظاهر. كيف لا و قد صرح به كرارا بأن الإمكان و الماهيه و كل نقص و قصور و حد جهات عدميه و العدم شر فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الإمكانى لا يخلو من شر غير أن الشر منه ما هو نسبي كحال الممكن بالنسبه إلى الواجب و حال كل مرتبه من الوجود بالنسبه إلى ما فوقها و هذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته و من لوازم الذات غير مستند إلى قضاء إلهى- و منه ما هو من قبيل أعدام الملكات كالموت و بطلان الحياه و فقدان الكمال بعد وجدانه و هذا أمر مختص بالماده و الجواب عنه ما أجاب به في المتن فافهم ذلك، ط مد ظله

عالم الأفلاك و ما فيها و ما فوقها أصلا بل إنما توجد تحت السماء و فى عالم الكون و الفساد- و ماده الكائنات العنصريه.

و التى يقع فيها من أنواع الشرور قليله بالنسبه إلى الخيرات الواقعه فيها و منشأ ذلك الوقوع(١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون و الفساد فإنه لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التى بسبب الاستحالات الباعثه للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهيه و أشخاص كذلك و النفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان و استعدادات مادتها لتعلق النفس بها و ذلك لا يحصل إلا بتفاعل الكيفيات المتضاده فالتضاد الحاصل(٢) فى هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبه إلى النظام الكلى و شرا بالنسبه إلى الأشخاص الجزئيه على أن التضاد الذى هو سبب الكون و الفساد ليس بجعل جاعل لأن كون الكيفيات كالحراره و الرطوبه و اليوسه و أشباهها متضاده إنما هو من لوازم ماهياتها- بحسب وجودها الخارجى المادى و إن لم يكن من لوازم وجودها العلقى كما وقعت الإشاره إليه و لوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعوله بالذات فالمجعول بالذات فى هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها و نقصاناتها الذاتيه كما مر ذكره و قبولها للتضاد من النقائص اللازمه لذاتها لا بجعل جاعل و كما لا يمكن أن يجعل الفاعل و الأشكال الكريه

١- هذا توجيه لسبب وقوع الشر على مسلك القوم من القول بالكون و الفساد و الخلع و اللبس و أما على مسلكه قدس سره من الحركه الجوهرية و اللبس بعد اللبس فلا شر فى تبدل جوهر من جوهر لأن الصوره اللاحقه لا تفقد شيئا من كمال السابقه سواء كانت فى طولها كتبدل الصوره الحيوانيه- من الصوره الإنسانيه أو فى عرضها كتبدل صوره عنصريه من أخرى و إنما الشر فى فقدان حد من الحركه أو مرتبه منها بقياسه إلى الماده المتحركه و فقدان الحد أو المرتبه من لوازم الانتقال غير المجعوله و أما الأعراض فهى موجوده بوجود الجواهر تابعه لها فى حركتها- و الكلام فى الشر الطارى من انعدامها قريب مما قلنا فى الجوهر، ط مد

٢- تقدمه بيان لما سيأتى فى الفصل التالى من دخول الشر فى القضاء الإلهى بالعرض- و قد بين ذلك بوجهين أحدهما أن هذه الشرور و إن شئت فقل أسبابها سبب لدوام الفيض- فهى من الخيرات بالنسبه إلى النظام الكلى و إن كانت شرورا بالقياس إلى الأشخاص الجزئيه- و ثانيهما أنها لوازم ضروريه غير مجعوله للخيرات الموجوده فهى داخله فى القضاء بالعرض، ط مد

متراضه دون خلل و يمكن ذلك فى المربعات و المسدسات و ما ينحل هى إله كالمثلث المتساوى الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضاده

### الفصل (٥) فى كلفه دخول الشرور فى القضاء الإلهى

الفصل (٥) فى كلفه دخول الشرور (١) فى القضاء الإلهى قد علمت أنه لفس للماهيات الممكنة فى إمكانها و افتقار وجودها إلى موجد عله- و لا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبى و لا لكون مائه الكائنات متضاده الصور سبب- و لا لكون المتضادين متفاسدين سبب و لا لكون النار محرقة و البحر مغرقا سبب و لا لكون المستغرق فى شهوات الدنيا و لذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة و النعم سبب- فهذه هى اللوازم الضرورية التى لفس بجعل جاعل إنما المجمعول ملزوماتها التى هى من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكماله لبعض الأشياء مضره أو مفسده لبعض الأشياء- كما أن غايه القوه الغضبيه مضره بالقوه الناطقه.

و قد عرفت فىما تقدم فى العلم الكلى من مباحث العله الغائيه الضرورات التى تلزم الغايات الذاتيه فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيره كالمكانات اللازمه للهويات- و النقصانات الضرورية للوجودات و النقصانات الوجوديه عن رتبه الوجود الأول متفاوتة

١- أى بكلا- معنيه المصطلح و غيره كما يفصل ثم إن دخولهما فى القضاء بالعرض إما دخول الشرور بمعنى النقصانات و الإمكانيات اللازمه للماهيات فى القضاء بالعرض فلكون الماهيات و لوازمها مجعولات بالعرض و المجمعول بالذات هو الوجود الذى هو الذى خير- و إما دخول الشرور التى هى الوجودات المضاده التى هى خيرات بالذات و شرور بالعرض- فى القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتيه لا- لأن تكون معدمه لذات أو لكمال ذات فالنار جعلت لتكون من أركان وجود المركبات و لينضج أغذيه الإنسان مثلا بل خلقت له لا لأن يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض و الغضب جعل فىك لتدفع ما يزاحمك من أسير إلى الله تعالى و لتذب عن مدينه فاضله لا لأن تفترس ما يزاحمك عن مشتبهات النفس الأماره و الوهم جعل فىك ليحرسك و يرقبك عن الوقوع فى مواقع التهلكه قبل بلوغك إلى الكمال لا لأن تخاف من الميت أو من فقد رزقك فى غدك قبل مجيئه و هكذا، س قده



فإن نقصان الجسم عن درجه الواجب أكثر من نقصان النفس و نقصان الحس عن درجه العقل الأول أكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان فى جميع الممكنات متشابها كانت الأنواع كلها نوعا واحدا و ماهياتها ماهيه واحده و كما أن ماهيات الأنواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الأشخاص التى تحت نوع واحد متفاوتة.

و بالجمله الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع و إلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعا و الآخر مبدعا أولى من العكس فإذن من الضروره أن لا- يكون ممكن ما خاليا عن نقص و قصور و من الضروره أن يكون النقص فى عالم النفوس أكثر منه فى عالم العقول- و فى عالم الطبائع أكثر و أوفر مما فى عالم النفوس و فى عالم العناصر أكثر و أشد مما فى عالم الأفلاك و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده مشتركه لا خيريه فيها إلا القوه و الاستعداد لقبول الأشياء و ستعلم أنها و إن بلغت إلى نهايه الخسه و الشريه فى ذاتها لكنها وسيله لحدوث الخيرات كلها و أن الوجود بسببها يعود و يرجع إلى الكمال بعد النقص- و إلى الشرف من الخسه و إلى الصعود من الهبوط و هذه الماده كما أنها قابله للصوره قابله للعدم و لا يمكن لها أن يقبل الصور كلها و لا يقبل أعدامها و مقابلاتها.

فإذن نقول إن الشرور التى هى من باب الأعدام و النقصانات و القصورات فى الجبله فليس ثبوتها لأن فاعلا يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها و هى التى ليست خيرا بالقياس إلى شىء آخر و أما الشرور التى تلحق بأشياء هى فى نفسها خيرات و بالقياس إلى بعض الأشياء شرور كوجود النار و الماء و السيف و السنان و السبع و الحيه و غيرها من الذوات و كوجود الغضب و الشهوه و الجريزه و الشيطانه و غيرها من الصفات و كوجود الضرب و الطعن و القتل و غير ذلك من الأفعال فإنما هى من سببين سبب من جهه الماده لأنها قابله للصوره و العدم و كان ممتنعا أن لا تكون قابله للمتقابلات و سبب من جهه الفاعل لأنه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقى فى ماده لفعله.

و استحاله أن يكون للقوى الفعاله لذواتها أفعال متضاده أو يكون قد حصل وجودها و هى لا تفعل فعلها فمن المحال أن تفعل النار الأ-غراض المقصوده منها و لا تحرق بدن إنسان لاقته أو أن يفعل السيف الأ-غراض التى لأجلها و لا يقطع عضو إنسان إذا ضرب

به عليه فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الأشياء مستتبعا- لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الأمر الأكثرى و الأمر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعه.

أما الأ-كثرى فإن المنتفعين بالنار مثلا- أكثر من المستضرين و المستضرون أيضا- أوقاتهم التى هم فيها فى كنف السلامه من الاحتراق أكثر من زمان استضرارهم.

و أما الدائم فلأن أنواعا كثيره لا- تستحفظ إلا بوجود مثل النار فلم يحسن فى الإراده الأزليه و العنايه الأولى أن يترك المنافع الأ-كثريه و الخيرات الدائمه لعوارض شريه أقلية فالحكمه الإلهيه اقتضت أن لا يترك الخيرات الفائضه الدائمه النوعيه و المنافع الأكتريه لأجل شروور فى أمور شخصيه غير دائمه و لا أكثرية فالخير مقضى بالذات و الشر مقضى بالعرض.

و اعلم أن هذا القسم من الشر الوجودى لا- يوجد فى عالم القضاء الإلهى- الذى هو عباره عن وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن ماده و نقائصها- فالنار العقلية لا شر فيها(1) و كذا الماء العقلى و الإنسان العقلى و الفرس العقلى و الأسد العقلى و كذا سائر الصور العقلية لسائر الأشياء لا شريه لها بل كلها خير محض- وإنما يوجد الشرور فى عالم القدر الذى هو تفصيل الصور التى فى عالم القضاء- و تجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم و هذا الوجود الجسمانى لا يخلو من تضاد و تمنع- توجبان التفرقه و التكثير و يعدمان تلك الجمعيه و الوحده و منبع التفرقه هى الماده- كما أن منبع وجود الماده هو الإمكان فإن صدور المواد الجرمانيه من العقول الفعاله- إنما هو من جهه إمكاناتها و نقصاناتها لا- من جهه وجوب وجوداتها و كمالاتها فالهيولى منبع الشرور و النقص و لا بد من وجودها كما علمت.

قال المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات عند قول الشيخ لأن كل شىء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا

١- بل النار الكليه التى فى عقلك لا تضاد الماء الكلى الذى فيه بل النار الجزئيه التى فى خيالك لا تضاد الماء الجزئى الذى فيه،

واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة أقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه التي لا- نهايه لها حاصله من حيث هي معقوله- في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها و كان إيجاد ما يتعلق منها بالماده في الماده- على سبيل الإبداع ممتنعا إذ هي غير متهيئه لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثره- و كان الجود الإلهي مقتضيا لتكميل الماده بإبداع تلك الصور فيها و إخراج ما فيها بالقوه- من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير(١) منقطع في الطرفين- يخرج فيه تلك الأمور من القوه إلى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجوده في موادها و الماده كامله بها و إذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عباره عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمله على سبيل الإبداع و القدر عباره عن وجودها في موادها(٢) الخارجيه بعد حصول شرائطها مفصله واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَ الجواهر العقليه و ما معها(٣) موجوده في القضاء و القدر مره واحده باعتبارين و الجسمانيه و ما معها موجوده

١- و كذا قدر حركه دوريه كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث إلى القديم و لا يلزم التخصيص بلا مخصص، س قد ه  
٢- إن قلت قول الشيخ يتأدى إليه بعينه قدره يدل على أن المراد هو القدر العلمى- أعنى صور النفوس المنطبعه الفلكيه لا العيني إذ المتأدى غير المتأدى إليه قلت قد حمل المحقق قدس سره التأديه على التأديه العرضيه من الأسباب المقدمه على الزمانى بالزمان لا- التأديه الطويله و إن كان لها أيضا وجه و لعله أشار بذلك إشاره لطيفه إلى الحق عنده من العلم الحضورى بهذه الوجودات الجزئيه، س قد ه

٣- على ظاهر كلام المحقق ره إشكالان أحدهما أن القدر على ما علم من تعريفه- هو وجود كل شىء في موادها مفصله و الجواهر العقليه لا- يمكن أن تكون في المواد و كيف يمكن أن تكون في القضاء و القدر بهذا المعنى مره واحده و ثانيهما القضاء على ما علم سابقا هو وجود الصور العقليه لجميع الموجودات فائضه عنه تعالى في العالم العقلي على سبيل الإبداع دفعه بلا زمان و قول المحقق لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه يشير إلى هذا فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقليه لا العكس. و دفعهما بأن القضاء و القدر هنا غير ما هو المصطلح فإن المراد أن الجواهر العقليه- كلها موجوده في علم البارى تعالى بالإجمال و هو القضاء من حيث إن ذلك العلم الإجمالى- عين الكشف التفصيلى فهو القدر أو أن بالجواهر العقليه غير العقل الأول و كذا المراد بالعالم العقلي الذى مضى فى كلام المحقق يجوز أن يكون العقل الأول لا جميع العقول فوجود صورها فيه مجمله أى بنحو البساطه قضاء و مفصله باعتبار ماهياتها قدر و هذا القدر أيضا غير ما اصطلاحوا عليه و أما كون الجواهر العقليه فى القضاء أو بالعكس فأمره سهل كما أن الحركه فى الزمان بوجه و الزمان فى الحركه بوجه فإن معنى فى فى المواضع مختلف كما قرر فى موضعه و كون وجودها فيهما مره واحده لأجل أن التفاوت بين المجمل و المفصل- بنحو الإدراك لا بالمدرک و أما الجسمانيات فمعلوم أنها موجوده مجمله فى القضاء مره و مفصله فى القدر مره إذ ليست من صقع الربوبيه لغلبيه السوائيه بغلبيه أحكام الماده عليها فلها وجود تفصيلى فى القدر العيني سوى وجودها مجمله فى العالم العقلي. و يمكن أن يحملا على ما هو المصطلح و يلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقليه الإبداعيه و قد علمت أن نسبه المتغيرات إلى الثابت دهر فحق أنها موجوده فيهما مره واحده دهره فإذا لوحظ الكلى و المحيط فالجزئى و المحاط لم يبق لهما أثر و حكم على حيالهما- بخلاف الجواهر الجسمانيه فإنها مأخوذه بشرط لا لمكان التعلق بالماده فهذا وجود و معلوم أنها غير محيطه بما فوقها بل مسبوقة بعلم ما

فوقها بها و ذاك وجود آخر ٧٦ قال صاحب المحاكمات و الجواهر العقليه موجوده فى القضاء و القدر مره واحده إذ لا وجود لها إلا فى الأزل و لكن باعتبارى الإجمال و التفصيل و أما الصور و الأعراض الجسمانيه فهى موجوده فيهما مرتين مره فى الأزل مجمله و مره فيما لا يزال مفصله انتهى كلامه و هو مجمل تفصيله ما ذكرنا، س قد

فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الإشراقي في التلويحات لو نظرت إلى آثار رحمه الله في هذا العالم لقضيت العجب من أن  
الرحمة الإلهية لما كان غير جائز أن تقف على حد يبقى وراءها الإمكان غير المتناهي وجدت هيولى ذات قوه القبول إلى غير  
النهايه كما للمبادى قوه الفعل إلى غير النهايه و كان لا بد أيضا لتجدد الفيض من تجدد أمر ما فوجدت أشخاص فلكيه دائره  
الأغراض علويه يتبعها استعداد غير متناه ينضم إلى فاعل غير متناه و قابل كذلك فينفتح باب نزول البركات و رشح الخير الدائم  
في الآزال و الآباد و يحصل

الفيض على كل قابل بحسب استعداده إذ المبدأ الواهب لا- تغير فيه و لو كان للنمل استعداد قبول نفس أشرف كما للإنسان لحصل فيها من فيض العقل الفياض.

ثم لما كان أشرف ما يتعلق بالهولي النفس الناطقه و كان غير جائز خروج الممكن فيها دفعه دون الأبدان و لا مع الأبدان فبحسب الأدوار و الأكوار و الاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعه إلى ربها إذا كملت انتهى كلامه.

فقد تبين و اتضح أن اللانهايه فى الأشخاص و النفوس التى اقتضتها العناية الأزليه- من ضرورتها وقوع الاستحاله و التضاد فى عالم الكون و الفساد و لو لا- التضاد لما صح الكون و الفساد و لو لا الكون و الفساد ما أمكن وجود أشخاص غير متناهيه و لا التى هى أشرف منها و هى النفوس غير المتناهيه الحيوانيه و لا التى هى أشرف من القيلتين و هى النفوس غير المتناهيه النطقيه و كون الصور و الكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت أنها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدرى المادى و من ضروره التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال و يحصل به كمال تضادها فصح أنه لو لا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد و لوقف الجود و لتعطل العالم العنصرى عن قبول الحياه التى بها يحصل نيل المقصود و بقى أكثر ما يمكن فى مكن الإمكان و كتم العدم البحت و لم يمكن للسلاك السفر إلى الله تعالى و الرجوع إليه و قد قال سبحانه كما بدأنا أول خلقٍ نُعيدُهُ.

و من تأمل فى أمر الموت الذى يعده الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أن فيه خيرا كثيرا لا نسبه لشريته إليه يصل إلى الميت و إلى غيره أما الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشتد الأمر على الناس و ضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة و الأكل و الشرب فالمفروض أنه حتى عند ذلك أسوأ حالا من الميت و أما الخير الواصل إليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض للآفات و المحن و مآله إلى الرحمه كما سنبينه إن شاء الله

## الفصل (٦) فى دفع أوهام وقعت للناس فى مسأله الخير و الشر

### منها أن القسم الثانى الذى الخير فيه غالب على الشر

لم لم يوجد عن البارى على وجه لا يعتريه شر أصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضه.

و أجب بأنه لو كان كذلك لكان الشىء غير نفسه إذ كان هذا غير ممكن فى هذا القسم من الوجود و هو ممكن فى الوجود المطلق لإمكانه فى النمط الأول من الوجود فإنه قد فاض عن المدبر الأول الفياض على الأشياء الصور العقليه المجرده- بالكلية و الصور النفسيه المتعلقه نحو ما من التعلق و الطبائع السماويه المتقدره الذوات المرتفعه عن المفسد و المضار و بقى هذا النمط الثانى الذى لا يمكن وجوده إلا بمخالطه القوى و الأعدام و الأضداد.

فإذا قلت لم لا توجد النار(١) التى هى أحد أنواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكأنك قلت لم لم يجعل النار غير النار و من المستحيل أن يجعل النار غير النار و من المستحيل أن يكون النار نارا و تمس ثوب ناسك و لا مانع من الحريق و لا تحرقه.

### و منها أنكم زعمتم أن الخير فى العالم كثير و الشر قليل

و نحن إذا نظرنا فى أنواع

١- و بتقرير آخر لو لم يتحقق فى عالم الماده شر كفساد صورته أو تبدلها أو فقدان كمال ثان كان وقوع الخير و فعليتها ضروريا و ارتفع بذلك إمكان فقدان الكمالات الأولى و الثانیه فيرتفع الماده و يعود الماديات مجردة و المجردات موجوده بالفعل و نوع كل منها منحصره فى فرد فيعود معنى قولنا لم لم يخلق عالم الماده خاليا من الشرور إلى قولنا لم لم يكتف الله سبحانه بعالم التجرد و لم خلق عالم الماده و فيها شر و الجواب أن فيه خيرا كثيرا فافهم و بذلك يظهر أن لا معنى لتحقق السعاده و النفع و الطاعه و الثواب و ما يناظرها لو لا تحقق الشقاوه و الضرر و المعصيه و العقاب و ما من هذا القبيل مما لها و لما يقابلها إمكان، ط

الكائنات وجدنا الإنسان أشرف الجميع و إذا نظرنا إلى أكثر أفرادنا وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود أفعال قبيحه و أعمال سيئه و أخلاق و ملكات رديه و اعتقادات باطله- و بالجمله الغالب عليهم طاعه الشهوه و الغضب بحسب القوه العمليه و الجهل المركب بحسب القوه النظرية و هذان الأمران مضران فى المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوه فى العقبى مانعان عن السعاده الأخرويه فىكون الشر غالبا على هذا النوع- الذى هو الثمره القصوى و الغايه العظمى لوجود هذه الأكوان و بناء عالم العناصر و الأركان- و أما الاستمتاع بالشهوه و اللهو و اللعب الذى هو السعاده الدنيويه التى هى فى التحقيق شقاوه فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبه إلى ما يحرمونه من السعاده الحقيقيه و يكتسبونه من نار الجحيم و العذاب الأليم.

و أجب عن هذا(١) بأن أحوال الناس فى العقبى كأحوالهم فى الدنيا و أحوالهم فى النشأه الأولى على ثلاثه أقسام.

الأول هم البالغون فى الحسن و الصحه.

و الثانى المتوسطون فيهما و هم الأكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط.

و القسم الثالث البالغون فى النقصان الممنون بالقبح و السقم و العاهات- و هؤلاء أقل من المتوسطين و إذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا فى غايه ما يكون من القله و الحقاره بالنسبه إليهم فكذلك أحوال النفوس فى الآخره على ثلاثه أقسام.

الأول الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكيمه النظرية- و اقتناء الملكات الكريمه العمليه.

الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك و هم الأكثر و الأغلب على تفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف و البعد عنه إلى الأردل.

و الثالث هم البالغون فى الجهالات البسيطة و المركبه الممعنون فى رداءه أخلاق- فهؤلاء أقل عددا من القسم الثانى بكثير و إذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا

١- المجيب هو الشيخ الرئيس فى الإشارات و تبعه اللاحقون، س قده



في غايه القله و الحقاره فلأهل الرحمه و السلامه غلبه و افره في كلتا النشأتين.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات لا- يقعن عندك أن السعاده في الآخره نوع واحد و لا يقعن عندك بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيله و إنما يعرض للعذاب ضرب من الرذيله و حد منه و ذلك في أقل أشخاص الناس و لا تضع إلى من يجعل النجاه وقفا على عدد و مصروفه عن أهل الجهل و الخطايا صرفا إلى الأبد و استوسع رحمه الله انتهى كلامه أقول هذا الكلام و الذى قبله و إن كان منافيا لظواهر بعض النصوص و الروايات (١) إلا- أن الإمعان في الأصول الإيمانيه و القواعد العقلية يعطى الجزم بأن أكثر الناس في الآخره و جب أن يكون من أهل السلامه و النجاه و لأهل المعرفه و الكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجى ء ذكره من ذى قبل إن شاء الله.

على أن البرهان اللمى قائم على أن خلق كل نوع طبيعى من إفاضه الله- و ترتيبه النظام يجب أن يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع أو أكثرها إلى كمالها الخاص بها من غير مانع و لا مزاحم إلا على سبيل الندره الاتفاقية من غير دوام- لكن يجب أن يعلم أن الذى كلامنا فيه (٢) هو الكمال الأول و الثانى لا الذى بعدهما

١- لم أجد منافاه و الروايات معارضه بمثلها و مثل قوله تعالى وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ لا يدل على ما ذكره إذ التقصير في الشكر لا ينافى كون المقصر من أصل النجاه لجواز إرادته الشكور في الطرف الأشرف و هو صيغه المبالغه مع أن القله في الشكر معارضه بالإضافه التشرifiه في عبادى، س قده

٢- أى الكمال الذى قلنا إن الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوه النوع- أو بحسب استعداد الشخص لأن كل شى ء إنما المطلوب منه كمال مخصوص كالصوله من الأسد و العدو من الغزال و المراد بما بعدهما من الكمالات ما ليس كذلك كما مثل بالحكمه بالنسبه إلى أكثر الناس فهى غير مأخوذه في الطبيعه الإنسانيه المطلقه و لا يستعد لها مواد أكثر الناس فعدمها ليس شرا لهم فالتقويم من الألف مطلوب و التعويج من الدال مرغوب- و المراد بقوله الذى كلامنا فيه أن الكمال الذى قلنا إن أفراد كل نوع لا بد أن تصل إلى كمالها هو الكمال الأول و الثانى لا ما بعدهما و هذا أنسب بما قبله و الأول أنسب بما بعده- أعنى قول الشيخ و هو الذى استثنياه، س قده

من الكمالات و أن يعلم أن أفراد الإنسان بما هم إناث ليس مقتضى كمالهم الأول و لا الثاني أن يكونوا حكماء عرفاء بالله و ملكوته و آياته و اليوم الآخر فإن هذا ليس فى جبله أكثر الناس بل فى طباع طائفه مخصوصه هم فى الحقيقه نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فإن الإنسان قد أشرنا إلى أنه من حيث النشأه الأولى نوع واحد و من حيث نشأه الفطره الثانيه من طينه سره و باطنه أنواع كثيره و لكل نوع منهم كمال يخصه و سعاده لأجله و شقاوه تقابلها كما سيجى ء و شرحه فى بحث المعاد.

قال الشيخ فى الشفا اعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم إما أنه يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب و إما أن لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الأمر الذى هو ممكن فى الأول و لو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانيه و لا مقتضى له من طباع الممكن فيه و هذا القسم غير الذى نحن فيه و هو الذى استثنينا هذه و ليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفه أو بالهندسه أو غير ذلك فإن ذلك ليس شرا من جهه ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح فى أن يعم و ستعرف أنه إنما يكون شرا إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه و إنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك و اشتاق إليه و استعداد لذلك الاستعدادات و أما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه الشىء فى بقاء طبيعه النوع انبعائه إلى الكمالات الثانيه التى تتلو الكمال الأول فإذا لم يكن كان عدما فى أمر ما مقتضى له كان فى الطباع انتهى عبارته.

### **و منها أنه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصى أو يتصف به من الرذائل واقعا - بقضاء الله**

داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى و الآثام منه بالضروره - شاع الإنسان أو أبى و إذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يلقى بالواجب جل الذى هو منبع الجود و الإحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان و يعذب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فإن ذلك ينسب إلى خلاف

مقتضى العدل والإحسان بل إلى الجور والعدوان و ذلك محال على الواجب تعالى - كيف و إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ  
إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ.

و الجواب على مقتضى قواعد الحكماء (١) أن الله غنى عن العالمين و برىء عن طاعه المحسنين و معصيه المسيئين و إنما الوارد  
على النفس بعد مفارقه الدنيا إنما هو على تقصيرها و تلطيف جوهرها بالكدورات المؤلمه و الظلمات الموزيه الموحشه لا أن  
عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها و يؤذيها و ينتقم منها في أفعالها كما يتوهم النفوس العامه- مما يرون من العقاب الحاصل في هذا  
العالم بالأسباب الخارجيه و ليست الأمور الأخرويه كذلك فإن العقوبات هنالك من لوازم أعمال (٢) و أفعال قبيحه و نتائج  
هيئات رديه و ملكات سيئه فهي حماله لحطب نيرانها و معها وقود جحيمها فإذا فارقت النفس

١- إرجاع لمسلك المجازاه بالثواب و العقاب إلى مسلك نتائج الأعمال و هناك جواب آخر و هو أن الفرق بين الأفعال  
الاختياريه و الجبريه أو الاضطراريه مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ضرورى لا- ينكره إلا- مكابر ثم إن تعلق القضاء بالفعل  
الاختيارى بحده لو استوجب كونه اضطراريا لزم من ذلك الخلف بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريا و إلا تخلف المقضى عن  
القضاء و هو في قضائه تعالى محال و الظاهر أن هذا خلط كونه منهم بين التسخير و الجبر فالفعل الاختيارى بحده المتعلق  
تسخيرى بمعنى أن الفعل الاختيارى مراد له تعالى واقع لا محاله لا أن المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الاختيار، ط مد  
٢- و هذا معنى تجسم الأعمال الوارد فى الشرع المقدس أى تكرر الأعمال تصير منشأ لحصول الملكات و الملكات لها الخلاقه  
ياذن القدير الخلاق جل شأنه و ينور ذلك اتحاد ماده الملكه و الملك و فيض ماء الوجود فى الأوديه بقدرها و النور ينصبغ فى  
القوابل الزجاجيه بصبغها و بالجملة تكون للملكات أظلال تناسبها و صور تشابهها- كصور النمل لملكه الحرص و صور الحيات  
و العقارب لملكه الأذيه و قس عليهما غيرهما و نعم ما قيل- گر ز خارى خسته اى خود كشته اى ور حرير قزدرى خود رشته اى  
، س قد

البدنه متلطخه بالملكات المذمومه و الهيئات المرذوله و زال الحجاب البدنى و فيها ماده الشعلات الجحيميه و كبريت الحركات الباطنيه و النيرانات الكامنه اليوم فشاهدتها بعين اليقين و قد أحاطت بها سرادقها و أحدقت بقلبها عقاربها و حياتها و عاينت مراره شهوات الدنيا و تأذت بموذيات أخلاقها و عاداتها و ردت إليها مساوى أفعالها و نتائج أعمالها كما

قال الصادق ع: إنما هي أعمالكم ترد إليكم

و قال

: رب شهوه ساعه أورث حزنا طويلا

و يكون حال الإنسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الرديه كحال الإنسان المنهوم المقصر فى الحميه إذا ردت إليه شده نهيمته و قوه شهوته و ضعف معدته أو جاعا و أمراضا مولمه فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر إليه من الشهوه المؤديه إلى هذا التألم لا لأن الطيب الذى أمره بالاحتماء ينتقم منه.

### و منها و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء

#### اشاره

و منها و هو من ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء أنهم لما لم يقولوا بالحسن و القبح (٢) فى الأفعال كما ذهب إليه المعتزله و نفوا فى أفعال الواجب تعالى الغرض

١- المعترض هو الإمام الرازى، ط مد ظله

٢- أى العقليين أقول إن هذا إلا- إفك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك و كيف يقول الذين هم أبناء العقل و أسلاعه بنفى التحسين و التقييح العقليين نعم لما كان الحسن و القبح عندهم بمعنى موافقه الغرض و المصلحه و خلافها و الحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للفرض - نسبوهم إليهم فكأنهم يقولون ينبغى للحكيم أن لا يقول به. و لما كان هذه المسأله من معارك الآراء لا بأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول- اختلف فى حسن الأشياء و قبحها بل هما عقليان أو شرعيان فذهب الحكماء و الإماميه و المعتزله الأول و الأشاعره إلى الثانى ثم إن المعتزله اختلفوا فذهب الأقدمون منهم إلى أن حسن الأفعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما و ذهب بعض من قدمائهم إلى إثبات صفه حقيقه توجب ذلك مطلقا فى الحسن و القبح جميعا و ذهب أبو الحسين إلى هذا فى القبح دون الحسن فقال لا حاجه فيه إلى صفه محسنه بل يكفى انتفاء الصفه المقبحه- و ذهب الجبائى إلى أن ليس حسن الأفعال و قبحها لصفات حقيقه فيها بل لوجه اعتباريه- و صفات إضافيه و يختلفان بحسب الاعتبارات فى لطمه اليتيم تأديبا و ظلما. و المراد من كون الحسن و القبح عقليين أن العقل يمكنه أن يفهم أن العقل الفلانى- ممدوح فى نفس الأمر و الآخر مذموم و إن لم يرد به الشرع الأنور أو يمكنه فهم الجبهه التى بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبح فنهى عنه إن كان

بعد ورود الشرع و عدم فهمه جهات الحسن و القبح فى بعض الأفعال لا يقدح فى عقليتها لأنه يعلم إجمالاً أنه لو كان خالياً عن المصلحه- أو المفسده يقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه و المراد من كونهما شرعيين أنه لا يمكن للعقل إدراك الحسن و القبح و أن فاعل هذا يستحق المدح و فاعل ذاك يستحق الذم و لا إدراك جهات الحسن و القبح فى فعل من الأفعال لا قبل ورود الشرع و لا بعده و قد يقال المراد بالعقلية اشتغال الفعل على الوجه المحسنه أو المقبحه سواء أدرك العقل تلك الوجهه أم لا- و بالشرعيه خلاف ذلك فعلى العقليه الشرع كاشف و مبين للحسن و القبح الثابتين له فى نفس الأمر و لا يجوز فى الفعل الذى أمر به أن ينهى عنه فى ذلك الوقت بعينه و لا فيما نهى عنه أن يأمر به كذلك نعم يجوز إذا اختلف الوقت كما فى صورته نسخ الأحكام و على الشرعيه الشرع هو المثبت له لا الكاشف و ليس الحسن أو القبح عائد إلى أمر حقيقى فى الفعل قبل ورود الشرع و يجوز التعاكس المذكور و لا علاقته لزوميه بين فعل الصلاه مثلاً و دخول الجنه و لا بين أكل أموال اليتامى ظلماً و أكل النار فى الباطن و لذا لو أدخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار و الكافر المشرك الجنه لجاز عند أصحاب هذا المذهب بخلافه على مذهب التحقيق فإن علاقته لزوميه ثابتة عقلاً بين الأفعال الحسنه و الصور الملهذه و بين الأفعال القبيحه و الصور المولمه كما فى الكتاب المجيد جزاءً بما كانوا يعملون\* و جزاءً بما كانوا يكسبون\* و قوله ص: إنما هى أعمالكم ترد إليكم و قولهم بنفى السببيه و المسببيه و جرى عاده الله تعالى باطل. إذا عرفت ذلك فاعلم أن الحق هو عقليه الحسن و القبح للعلم الضرورى باستحقاق المدح على العدل و الإحسان و الذم على الظلم و العدوان و هذا العلم حاصل لكل عاقل و إن لم يتدين بدين و لهذا يحكم به منكر الشرائع أيضاً كالبراهمه و أيضاً الحكم بحسن ما حسنه الشارع أو قبح ما قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفيه و عبث لا يليق به و ذلك إما بالعقل و التقدير أنه معزول و إما بالشرع فيدور، س قده

بل قالوا بالإيجاب فإذن خوضهم فى هذه المسأله من قبيل الفضول فإن السؤال بلم غير وارد مع القول بالإيجاب فى الأفعال أو مع القول بنفى التحسين و التقيح فيها

### و الجواب أما أولا

فإنهم ما نفوا الغايه و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقا- بل إنما نفوا فى فعله المطلق و فى فعله الأول غرضا زائدا على ذاته تعالى و أما ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيداه فأثبتوا لكل منها غايه مخصصه كيف و كتبهم مشحونه

بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات و مباحث الأمزجه و المركبات و علم التشريح و علم الأدوية و غيرها.

## و أما ثانيا

فلما علمت غير مره أن فعله تعالى بعين الإراده و الرضا<sup>(١)</sup> المنبعثين عن ذاته بذاته و الإيجاب الحاصل منهما غير الجبر الذى يكون فى المبادئ الطبيعیه - العديمه الشعور و المبادئ التسخيرية.

## و أما ثالثا

فهب أن الأمر كما زعمه فللحكيم أن يبحث عن كيفية ترتب الأفعال - من مبادئها الذاتيه على وجه المناسبه و عدم المنافاه و أن يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبه على أن الصادر منه أولا - و بالذات هو الخير و أن الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكليه أدى إلى شرور جزئيه قليله العدد بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمه فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا كيف و بما ذكره يدفع شبهه عظيمه من المجوس القائلين بشرك عظيم من إثبات اثنييه القديم سموهما يزدان فاعل الخير و أهر من فاعل الشر و كفى شرفا و فضلا لهم فى بحث يدفع به ما هى بذر الشبهات كشبهه إبليس اللعين حين اعترض على الملائكه الذين هم من أفاضل عالم السماوات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات بأن الله لم خلقنى و قد علم أنى أضل عباده عن الطريق و أغويهم عن الصراط المستقيم فأجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الإلزام<sup>(٢)</sup> للمجادل الذى لا يستعد لإدراك النهج البرهانى و قيل

١- و إذ كان فعله عن علم سابق و رضا بالفعل و ليس فوقه من يحمله على ما فعل و لا فى عرضه من يعارضه فيزاحمه فهو مختار فى فعله و أما كون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم الشىء ما لم يجب لم يوجد فإنما هى ضروره منتزعه من الوجود المفاض من عنده على معلولاته الممكنه و من المحال أن تنقلب فتجعل الفعل واجبا عليه تعالى فيصير هو تعالى به موجبا بالفتح و هو موجب بالكسر، ط مد

٢- ظاهره أنه جواب إلزامى إسكاتى و الظاهر أنه حجه برهانیه و يمكن تقريبه بوجهين - أحدهما سؤال الفاعل عن فعله إذا ترتب عليه شىء من جهات الشر إنما يكون عن مصلحه ملزمه يتدارك بها ما يترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض و المصالح التى نطبق عليها أفعالنا قواعد عقليه و ضوابطه كليه منتزعه من الوجود الخارجى مأخوذه من نظام الكون فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحه التى يتبعها فعله و الفحص عن المصلحه طلب للحصول عن النظام الأتم الجارى فى الكون فالفعل تابع للمصلحه محكوم لها و المصلحه تابعه للوجود الخارجى و النظام الجارى هذا فى أفعالنا و أما هو تعالى ففعله نفس الوجود الخارجى و النظام الأتم الجارى المنتزعه عنه المصلحه التابعه له الحكمة تبعيه اللازم لملزومه فلا معنى لسؤاله تعالى عن تطبيق فعله على المصلحه و فعله ملاك كل مصلحه و منشأ انتزاعها و ليس وراءه تعالى شىء يحكم عليه فى نفسه و فعله. و ثانيهما أن

مؤاخذه الفاعل على فعله إنما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل - و كذا سؤاله عن فعله إنما يكون فيما إذا كان هناك ما لا يملكه من الأفعال و تردد فعله بين ما يملكه و ما لا يملكه و الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يملك كل شىء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شىء من أفعاله و لا يستلزم ذلك بطلان الحسن و القبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الإرادة الجزافية لأن ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل و لا يملكه إلا بموافقته الفعل للمصلحة و جهة الخير المرجحة فإذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات كالوجود الذى هو فعله تعالى كان مملوكاً لفاعله بالذات فكان حسناً بالذات و إرادته ما هو حسن ذو مصلحة ليست بإرادته جزافية و هو ظاهر نعم يجوز السؤال عن حكمه و وجه المصلحة فى فعله تعالى بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم إجمالاً بكونه لا يخلو عن المصلحة و أما السؤال عن أصل المصلحة فلا كما عرفت، ط مد



لا يسأل عما يفعل و هو أحد الطرق الثلاثة المذكوره فى كتاب الله أحدها الحكمه البرهانيه للكاملين المقربين.

و الثانى الموعظه الخطابيه لأهل السلامه و أصحاب اليمين و الثالث المجادله لدفع شبهه الضالين من أصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين.

### و منها أنه إذا جاز عند الفلاسفه

(١) أن يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف

---

١- و هذا كما يقال على أصحاب القول بالمثل أنه يلزم عليهم أنها وجدت لأجل ما تحتها من أصنامها أى لأن تكون دستورات لصنع هذه الأصنام و هذا و ذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم، س قد

لأجل أمر خسيس حيث فعل عالم العقل أولاً ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس طبيعه الجسميه وهكذا إلى أن انتهى فعله في الغايه إلى الهيولى التى هى أحس الأشياء- حسب ما هو مذهبهم فى الترتيب فليجز عندهم أن يصدر عن الخير ما هو شر بالذات- و الجواب أن هذا غلط نشأ إما من الاشتباه بين الغايه الحقيقيه و الأمر الضرورى- و إما من توهم انعكاس الموجه الكليه كنفسها و ليس كذلك فليس يلزم من كون كل غايه متأخر بالذات عن الشىء ذى الغايه أن يكون كل متأخر بالذات عن الشىء غايه له حتى يلزم أن يكون الهيولى المشتركه أشرف من السماويات و السماويات أشرف من العقول الفعاله و الغايه بمعنى الذى لأجله الفعل ليست الغايه التى هى نهايه الفعل فإنه يصح أن يقال انتهت سلسله الأمور الدائمه إلى الهيولى المشتركه أو نحوها و يصح أن يقال للأفعال انتهاء و لا يصح بوجه آخر فإن الجود الإلهى لا غايه له و متى قال الحكماء- إنه تعالى أبدع الأشياء على الترتيب من العقل منتهيه إلى الهيولى شبه ما وقع فى الكلام الإلهى يدبر الأمر من السماء إلى الأرض فليس المراد أن الهيولى و ما يجرى مجراها- غايه الفيض و الجود و لو كان الأمر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الأدنى و الأرض السفلى إلى غايه الشرف الأقصى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ و قوله كما بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ.

و أكثر من يطول حديث الخير و الشر و يستشكل الأمر من يظن أن الأمور العظيمه الإلهيه من الأفلاك و ما فيها إنما خلقت لأجل الإنسان و أن الأفعال الإلهيه منشؤها إرادته- قصدت بها أشياء و أغراض على نحو إرادتنا و أغراضنا فى الأفعال الصادره عنا بالاختيار- و لو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين أدنى تأمل لدرى أن الأمر لو كان كما توهمه و لم يكن هناك أحكام مضبوطه و علوم حقه الإلهيه و ضوابط ضروريه أزلا و أبدا ما كان أحوال أولياء الله فى الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديده و تسلط الأعادى و الظلمه و أهل الجور عليهم و ما كان أحوال أعداء الله من الفراعنه و الدجاجله- على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسده و معتقداتهم الباطله و آرائهم الخبيثه و سبيهم و

نهبهم و طغيانهم و عداوتهم لأن الإرادة إذا كانت متجدده جزافيه فما المانع من وقوع الأمر على نحو ما يلائم شهوه كل أحد فإن كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم و مآربهم سيما إذا أعدوا أنفسهم من أحياء الله و الصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من له هذه الإراده الجزافيه بين دفع المانع و حصول المطلوب- و لم لم يجمع بين السلامه عن الآفه و حصول المثوبه بل يقال لم لم يرفع الكفر و الجور من العالم- حتى يملأ الأرض أزلا و أبدا قسطا و عدلا بل يجعل الأرض غير الأرض كما في الآخره- و نقيه فورانيه صافيه من أدناس الكفر و الفجور فإن قالوا التقدير الأزلى منعه عن ذلك- فيقال كون التقدير الأزلى عنه واجب أو ممكن فإن كان ممكن الطرفين و اختار أحدهما- فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم و ترجيح الخير العام كان أولى إذ لا مصلحه للكافر فى كفره و للشقى فى شقائه و إن كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود إلا كما هو عليه فيثبت اللزوم فإن قالوا إنه فعل ما شاء و لا يسأل عن لم فيقال عدم السؤال بالمعنى الذى تصورتموه لأنه يحرق اللسان أو لأن النظر هاهنا حرام أو لأن الحجه لا- تنتهى إليه و الأقسام كلها باطله و إن كان الأمر كما زعمتم بأنه لا يسأل فى المعقولات النظرية- فكل ما يراد الحجه عليه حتى كون العالم مفتقرا فى تخصيص جهاته إلى المرجح و فى صفات البارى نفا و إثباتا و غيرها فللخصم أن يقول لا يسأل عن لم(١).

### و من الإشكالات القويه فى هذا المقام

أن الله تعالى لما ثبت أنه خير محض- جواد كريم غنى عن طاعه المطيعين و معصيه المجرمين فما السبب فى تعذيب الكفار- يوم الآخره فى النار أبد الأبدين كما قال تعالى أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ\* و غير ذلك من النصوص الداله على خلودهم فى العذاب و قد أشرنا إلى أن البرهان ناهض فى أن مقتضى الطبيعه لكل نوع غير ممنوع عن أفراده على الدوام و أن كل واحده من طبائع الأشياء- ما دام كونها على تلك الطبيعه يجب أن تكون غير معوقه عن كمالها الخاص الثانوى دائما

١- فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن إرادته جزافيه و إلا- بطل الاستلزام العقلى- و الارتباط المطلق بين الأشياء و أول ما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى و هى استلزام كون الإراده جزافيه لسقوط السؤال عنه بلم، ط مد

و لا- ممنوعه عن وصولها إلى ما خلق لأجله منعا مستمرا بل لا بد و أن تعود إليه عند زوال القاسر كما قال أشرف الخلق ع و الكل ميسر لما خلق له- إذ القسر كما علمت لا يكون دائما و لا أكثريا فكل طبيعه لا تتعطل عن كمالها أبدا- فنقول لا يخلو الكفر أو ما يجرى مجراه إما أن يخرج الإنسان عن الفطره الأولى- و يدخله في فطره أخرى من نوع آخر أو لا- و على أى التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبديا.

أما على تقدير الخروج فظاهر لأنه صار نوعا آخر بسبب تكرر أفاعيله الشهويه أو الغضبيه فصارت الملكه النفسانيه صورته ذاته و جوهر طبيعه فيكون تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمه كمالها فى قضاء الشهوه و السبع كماله فى الغلبه و التهجم فلم يكن الشىء معذبا بما يلائم نفسه و طبيعه بل مبتهجا به كما نرى من أحوال أكثر الخلق.

و أما على تقدير البقاء على الفطره التى كانوا عليها فإنه وقع الاحتجاب عنها- بعوارض غير لازمه و لا دائمه فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطره الأصلية- فينالهم الرحمه الواسعه و الجود الأعم من غير دافع و لا- حجاب فإذن لا- وجه للخلود فى العذاب(١).

١- و للقائلين بالخلود أن يجيئوا عنه باختيار كل من الشقين أما على الشق الأول- و هو الخروج عن الفطره بحصول نوعيه جديده فلأن هذه الصوره الجديده كيفما كانت- هى صورته بعض الملكات الخبيثه التى حقيقتها نوع من التعلق بالماده و النفره عن عالم القدس و الطهاره فإذا تصور بها الإنسان و أخذت آثارها فى الظهور ثم فارقت النفس البدن و ظهرت لها حقيقه الأمر كان ما يصدر عنها من الآثار مولما لها و هى لا محيص لها عن إصدارها لمكان الملكه التى صارت صورته لها فهذه الآثار آثار كماله لها ملائمته من حيث إنها مولمه منافره لانكشاف حقيقتها للإنسان فى النشأ الآخره و هذا نظير من اعتاد بشىء من العادات المضره الهادمه لبنيان الحياه ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العاده فإنه عند الفعل يتألم بعين ما يلتذ به. و أما على الشق الثانى و هو البقاء على الفطره الإنسانيه فإن تلك العوارض المولمه المعذبه و إن كانت قسريه إلا أن شيئا منها ليس بدائم و لا أكثرى بل متوارده متبدله و النفس فى طريق الاستكمال فى شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هيئات الشقاوه- بعضها مع بعض إلى غير النهايه كما يلوح إليه قوله تعالى كَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا. و قوله كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ و بالجمله العذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه و هم لا يمنعون دوام القسر النوعى و أكثريته كما صرح به المصنف و بذلك وجه قسر الأرض دائما على الشكل المضرس مع كون شكله الطبيعى هو الكره، ط مد

و الجواب عنه ما سينكشف(١) لك في موعده إن شاء الله تعالى عند شرح أحوال النفوس بحسب أقسامها في الآخرة و سنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعالى و شمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة و الأولى

١- و الجواب الذى يجرى على لسان القلم الآن أنا نختار أنه باق على الفطره الأصلية- قول المستشكل أنه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمه قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات لازمه دائمه و صور جوهرية لازمه فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن و الخل و نحوهما و كان كبهيمه مربوطه مع ملك بمرابط واحد ثم إن المقام من الأسرار التى لا يفهمها أكثر العقول و يضرها و يهلكها و قد روى : أن رسول الله ص كان يجتاز فى بعض سكك المدينة و معه أصحابه فأقسمت عليهم امرأه أن يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمه و أولاد المرأه يلعبون حولها فقالت يا نبى الله الله أرحم بعباده أم أنا بأولادى فقال ص بل الله فإنه أرحم الراحمين فقالت أ ترانى يا رسول الله أحب أن ألقى ولدى فى النار فكيف يلقى الله عبيده فيها و هو أرحم بهم قال الراوى فبكى رسول الله ص و قال هكذا أوحى الله تعالى إلى ، س قد

## الفصل (٧) فى أن وقوع ما بعده الجمهور شرورا فى هذا العالم قد تعلقت به الإرادة الأزليه صلاحا لحال الكائنات

إذ لا شبهه لأحد من أهل التحقيق حسبما يجىء شرحه فى أن نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظمات الممكنة و أكملها و أفضلها بحيث لا- يتصور فوقه نظام آخر- و هذا ثابت محقق عند الكل و الحكيم و المتكلم متفقان فيه سواء فى ذلك القائل بالقضاء الأزلى أو القائل بالاختيار التجددى و القصد الزائد فإن لمن يقول بالاختيار أن يقول لا يمكن أن يوجد العالم أحسن مما هو عليه لأنه لو أمكن ذلك و لم يعلم الصانع المختار أنه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات و الجزئيات و إن علم و لم يفعل مع قدره عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات.

و هذا مما ذكره الغزالي فى بعض كتبه و نقل عنه الشيخ الكامل محى الدين العربى فى الفتوحات المكيه و استحسنة و هو كلام برهاني فإن البارى جل شأنه غير متناهى القوه تام الجود و الفيض فكل ما لا يكون له ماده و لا يحتاج إلى استعداد خاص و لا أيضا له مضاد ممانع فهو بمجرد إمكانه الذاتى فائض منه تعالى على وجه الإبداع و مجموع النظام (٢) له ماهيه واحده كلييه و صورته نوعيه وحدانيه بلا ماده (٣) و كل ما لا ماده له نوعه منحصر فى شخصه فلا محاله ليس ذاته مرهونه- باستعداد محدود أو زمان موقوف فلا محاله مبدع فلم يمكن أفضل من هذا النظام نوعا و لا شخصا.

١- و فيه ترجيح المرجوح أيضا، س قدہ

٢- فى محل المنع نعم له نوع من الوحده و ما كل واحد ذا ماهيه نوعيه واحده، ط مد

٣- إذ لا ماده لمجموع ماده و المادى و كذا لا مكان و لا زمان لمجموع العالم من الأمكنه و المكانيات و الأزمنه و الزمانيات، س قدہ

فإذا كان الأمر على هذا السبيل فأصول الممكنات فى هذا النظام أفلاك دائره و كواكب سائره لأشواق عاليه و عناصر مرتبه على الترتيب و هى متأنيه لأن يخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات و هذا لا يمكن إلا بالاستحالات و الانقلابات المنبعثه فى مواد الكائنات من الحركات الوضعيه للسماويات و لا- يمكن أن يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب أن يكون مقتضى كل حركه غير مقتضى الأخرى فإذا كان مقتضى الأولى موافقا لطبعه كان مقتضى الثانيه مخالفا له و أيضا لا يمكن أن يكون مقتضى الحركه الواحده إذا كان موافقا لطبعه واحد- موافقا لطباع سائر الأشياء نعم يجب أن يراعى حال الأفضل فالأفضل فاستيلاء الحراره مثلا بواسطه إضاءه الشمس على موضع من الأرض لتحليلها بالتلطيغ و التسخير إلى طبيعه أخرى يتكون منها نوع أشرف من الأرض ليس موافقا لطبعه الأرض بما هى أرض لكن الرحمه الإلهيه مقتضيه له على أن الأرض لو كانت ذات شعور لعلم أن خروجها عن هذا الكون و إن كان مكروها لها بحسب ما هى عليه الآن لكن تحت هذا الكره و القسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور إلى صوره أشرف و أقرب إلى قبول الحياه و الرحمه الإلهيه.

و قد أشير إلى هذا المعنى فى الكلام الإلهي اثتيا طوعاً أو كرهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فالإتيان إليه سبحانه كما فى الموت و نحوه و إن كان مكروها أولاً- لتعلق الشىء بنشأته الجزئيه لكنه إذا انقلب عنها إلى نشأه أخرى يصير المهروب عنه مطلوباً و المكروه مرغوباً فيه فإذن الموت و الفساد و نحوهما من الأمور الضروريه اللازمه للنظام و لهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبه إلى الشر موجوده فى هذا النظام و ما كان يليق فى الحكمه أن لا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر.

على أن التعمق فى أسرار الكائنات يعطى الحكم بأن كله خير و نظام و هذا الموت الذى يتوحش منه الناس إذا حقق أمره يعلم أنه ليس معناه و غايته إلا تحويل النفس من نشأه سافله إلى نشأه عاليه و هو يرجع إلى أحد الاستكمالات الطبيعيه

و كما أن كل استكمال يقع فى الطبيعه يلزمه حصول أمر و زوال أمر دونه كما أن استكمال النطفه بالصوره الحيوانيه يلزمه بطلان الصوره النطفيه فكذلك استكمال الصور الحيوانيه الحسيه- بصوره أخرويه مثاليه أو عقليه يلزمه انخلاع هذه الصوره و انتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعى و الحراره الغريزيه التى هى عند المحققين جوهر سماوى بيد ملك من ملائكه الله النازعه للأرواح الناقله إياها من نشأه إلى نشأه ليست شأنها بالذات نفس الإذابه و التحليل و إفناء الرطوبات إلى أن يقع الموت و إلا لم يكن أفاضها سبحانه و لم يسلطها على البدن و لا يرضى سبحانه بموت أحد سيما الإنسان إلا لأجل حياه أخرى مستأنفه فى عالم المعاد و ستعلم أن نفوس الحيوان بل النبات أيضا منتقله إلى ذلك العالم بل فعل تلك الحراره (١) بالذات- تعديل المزاج و تحويل البدن و تحريك موادہ بالتسخين إلى مزاج حار يناسب الخفه و اللطافه لأن يبدل مركب النفس و يسوى له مركبا ذلوليا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تاره إلى جانب و أخرى إلى جانب آخر فهذا التبديل فى المراكب يهيبى النفس للخروج و الهجره إلى الله من هذه الدار فالموت طبيعى بهذا المعنى لا- كما قالته الأطباء و غيرهم من الطبيعيين إن ذلك لنفاد الرطوبه و وقوف القوه كما مر ذكره.

فإذن جميع أقسام الموت و الفساد و انفساخ الصور و نحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق سببه ما ذكرناه فإذن لا شر و لا ضير فى أن يصير صوره أدون فداء للصوره الأشرف و لا أن يكون نوع أنزل و أنقص غذاء للنوع الأكمل الأعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات و هى غذاء للنبات و الحيوان و الجميع أغذيه للإنسان و بذلك يتم له الشرف و الفضل و له الاستعداد و التهيؤ للركوب و السفر إلى المحل الأنور و لرجع إلى نمط آخر من الكلام فى شرح أنواع من الخيرات و الشرور النسبيه المؤديه إلى الخير الأعظم- على محاذاه ما فى بعض كتب السابقين



## الفصل (٨) فى بيان كميه أنواع الخيرات و الشرور الإضافيه

**اعلم أن الخير و الشر يقالان على أربعة أوجه -**

**فمنها ما ينسب إلى السماويات**

من سعود الكواكب و نحوها(١).

**و منها ما ينسب إلى الأمور الطبيعیه**

من الكون و الفساد و ما يلحق الأمزجه الحيوانيه من الآلام و الأوجاع-

**و منها ما ينسب إلى ما فى طباع الأحياء العنصريه**

من التالف و التنافر و التودد و التباغض و المحبه و الخصومه على ما فى جبلتها من التنازع و التغالب-

**و منها ما ينسب إلى النفوس التى تحت الأوامر و النواهي**

فى أحكام الناموس الإلهي و ما يلحقها من السعاده و الشقاوه الآجلتين و العاجلتين جميعا.

**فبقول الخيرات التى تنسب إلى سعود الفلك**

فهى بعنايه من الحق الأول و إرادته منه بلا شك و أما الشرور التى تنسب إلى نحس الفلك فهى عارضه لا بالقصد الأول مثال ذلك إشراق الشمس و طلوعها على بعض البقاع تاره و تسخينها لها مده و تغييبها عنها تاره أخرى كما يبرد تلك البقاع مده ما لنشو الحيوان و النبات و هى بعنايه الحق الأول- و واجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلى و النفع العام كما ذكره الله تعالى قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا(٢) الآيه.

١- أى نحوس آثارها التى فى عالم العناصر بالنسبه إلى أشخاصها لأن السماويات زحلها كمشتريها فى السعاده إذ لا تضاد فيها و لا تنازع فلا شريه فيها أصلا، س قد

٢- النهار فى التأويل نور الحق و هو وجود السماوات و الأرض فلو كان بدون ليل الماهيات لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى

إليه بصره و لبه شعاع نوره أبصار الناظرين و بصائرهم بل لم يكن ناظر كما لو جعل ليالى الماهيات سرمدًا بلا نوره الوجودى أو ليالى المواد الجسمانيه بلا أنواره الأسفهديه الفلكيه و الأرضيه الإنسيه بل الحيوانيه اللواتى بها حياه تلك المواد لبقيت الكل فى الليل المدلهم من العدم و الليل البهيم من غسق الموت و الظلم- و ركبت الظلمه على الظلمه و البهيمه على البهيمه و أمعنت الوحشه فى الوحشه و الدهشه فى الدهشه- فيولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل و يجعلنا فى كنف رحمته و يحيينا بأمره و يؤنسنا بنوره- فروح منه عاريه لدينا و نوره وديعه عندنا و لا- بد يوما أن يرد الودائع و إذا رأيت عموم الفقر و الفاقه- فى مجموع أجزاء الإنسان الكبير من الصدر إلى الساقه لدريت وقوع الطامه الكبرى و أن الحياه كلا و النور طرا بل الوجود بشراشره عائده إلى صقع الله راجعه إليه لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، س قده

### و أما الذى يعرض لبعض الحيوانات أو لبعض النبات

من الحر المفرط أو البرد المفرط المهلك لها فى بعض البقاع و فى بعض الأوقات على سبيل الندره و الشذوذ فليس ذلك بالقصد الأول.

### و أما الخيرات التى تنسب إلى الأمور الطبيعیه

من تكون الحيوان و النبات و المعادن و الأسباب المعينه لها على النشوء المبلغ لها إلى أتم حالاتها و أكمل غاياتها فهى كلها برضاء الله و إرادته من البارى القيوم و عنايه منه و أما الشرور التى هى الفساد و البلاء التى يلحقها بعد الكون فهى عارضه لا بالقصد الأول بل حصولها بالعرض و الانجرار و التبعية- و ذلك لأن الكائنات لما لم يمكن أن يبقى أشخاصها فى الهيولى دائما فى هذا العالم تلطفت الحكمة الإلهيه و العنايه الربانيه إلى بقائها بصورها و مبدإ نوعيتها و رب طلسمها الحافظ لديمومه طبيعتها بتعاقب الأفراد و توارد الأمثال على الاتصال و إن كانت الأشخاص فى الذوبان و السيلا ن دائما و إنما كان ذلك بواجب فى الحكمة و العنايه لأن فى القوه و الغيب فضائل جمه و خيرات كثيره بلا نهايه.

و لا- يمكن خروجها من القوه و الخفاء إلى الفعل و الظهور دفعه واحده فى وقت واحد لأن الهيولى الجسميه لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الأنواع الطبيعیه المندمجه فى عقله المدبر له و ملكوته الفياض على عينه الثابته و أفراده إلا شيئا بعد شىء على سبيل التدريج و ممر الأوقات و الدهور دائما فكيف فضائل جميع الأنوار الطبيعیه و حالاتها و كفياتها و لوازمها و آثارها المفصله المتفنه مثلا- لو خلق الله تعالى بنى آدم كلهم من مضى منهم و من هو موجود الآن و يجىء من بعد إلى يوم القيامه- فى وقت واحد لم تكن تسعهم الأرض برحبها فكيف حيوانهم و نبات غذائهم و أمتعتهم

و ما يحتاجون إليه في أيام حياتهم فمن أجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن و أمه بعد أمه- لأن الأرض لا تسعهم و الهيولى لا تحملهم دفعه واحده فقد تبين بما ذكرنا أن النقص من جهة الهيولى و قابليتها لا من الصانع فإن القصور فى الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته أو لقله معرفته فقد يكون أيضا من عدم الأدوات و فتور الآلات التى لا بد وجودها للصانع فى أحكام صنعه و إتقان فعله أو من عدم المكان أو الزمان و الحركات و ما شاكلهما و قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للقتل و تصييره جبلا- طويلا- كما يفعل الحبال من القنب و الصوف و غيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد و عسر قبوله للقتل و مثل الهواء لا يقبل كتابه الكاتب فيه لسيلان عنصره و مثل النجار لا يمكن أن يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه و مثل الرجل الحكيم لا يمكن أن يعلم الطفل لعجز فى الطفل لا فى الحكيم- و كذا عدم اهتداء بعض أشقياء الأمم بدعوه نبيهم إياهم و إنذاره لهم كما فى قوله تعالى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ليس لقصور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين و لا لعجزهم عن الهدايه و الإنذار بل لعسر قبول الأنفس الخبيثه ما يقربها إلى الله و ملكوته الأعلى- فعلى هذا يؤخذ القياس فى العجز من الهيولى و عسر قبولها للقصور لا لعجز فى الصانع الحكيم و المدبر العليم.

و السبب الآخر فى ذلك أن هذا الكائنات لما كانت يبتدى كونها من أنقص الوجود- و أضعف القوه مترقيا شيئا فشيئا إلى أتم الحالات و أكمل الغايات بأسباب معينه لها على النشو و النمو و مبلغه بها إلى أكمل غاياتها بعنايه من البارى جل شأنه سميت تلك الأسباب خيرات و كل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا و هى عارضه لا بالقصد الأول فإنه و إن كان بالقياس إلى هذا الشىء الذى عاقه عن الوصول إلى كماله و غايته شرا لكنه بالقياس إلى شىء آخر يكون من الأسباب المعينه له على البلوغ إلى كماله و تمامه خيرا و لأجل هذا خلق الأول و بالذات لا لأجل ذاك فيكون خيريته بالذات و شريته بالعرض.

و لما تحققت ما ذكرناه من أن عدم الفعل قد يكون لعجز الهبولى أو عدم المكان أو الزمان أو الحركات أو ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام و أهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهبولى و لا يتصورونه فينسبون العجز كله إلى الفاعل الحكيم القادر العليم و ذلك لأنهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون إنه لا يقدر على كثير من الأشياء و يعجز عنها مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس عن مملكته و لا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه أن العجز في عدم الإخراج إنما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور إخراجها إليها و ليس من عدم قدره من الخالق و يقولون إنه لا يقدر أن يدخل السماوات في جوف إبره و لا يدرون أن العجز من الإبره (١) و خرمها و يقولون إن الله لا يقدر أن يجمع بين النقيضين و لا- يدرون أن العجز منهما فإذا سئلوا عن معنى قوله تعالى وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\* قالوا هذه الآية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لأنه ذكر على العموم و صرح بإيراد لفظ الكل و لم يعلموا أن هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست بأشياء خارجه عن أوهاهم و تصوراتهم- بل الذهن يتصور بعض المفهومات و يجعله عنوانا للمستحيلات و يحكم عليها بأحكام غير بتيه بل على سبيل الفرض و التقدير كما في القضايا الحقيقية غير البتية على ما هو مفصل- في بعض مواضع هذا الكتاب.

### و أما الخيرات التي توجد في أنفس الحيوانات العنصرية

#### إشاره

من المحبه و اللذه و الألفه و الأكل و الشرب و الوقاع فلا شك أنها مستودعه في جبلتها مغروسه في فطرتها بعنايه الله تعالى و رضاه بالذات و بالقصد الأول و أما ما يلحقها من التنافر و الوحشه و المبغضه و الجوع و الألم و العطش و الجرح و الأمراض و الأوجاع (٢) و الموت و أشباهها فهي وارده عليها على سبيل الضروره و الانجرار و التبعية واقعه بقدر الله تعالى بالعرض و بالقصد الثاني

- ١- هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم ع: أن هذا لا يكون و لكن الله تعالى لا يوصف بالعجز ، س قدده
- ٢- و هذه الأوجاع نوع علم إحساسى لمسى لو لم يجبل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما- بل لم يكن قوه لأمسه و لا مزاج حيوانى، س قدده

فإنه لما جعل البارى بمقتضى مصلحته و حكمته فى جبله الحيوانات للجوع و العطش و اللذه من الملائم و الأذى من المنافر صارت هى أسبابا لانتهاؤها و دواعى عطب أبدانها- و هلاك هياكلها و شقاوه نفوسها على الضروره و الاستتباع.

أما قصد البارى الحكيم فى إيجاده و صنعه ذلك فهو لأجل بقائها و صلاحها- فإنه تعالى جعل لها الجوع و العطش لكيما يدعوها إلى الأكل و الشرب ليخلف على أبدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعه فساعه إذا كانت أجسامها دائما فى الذوبان و السيلان و أما الشهوات فلكيما يدعو بها إلى المأكولات المختلفه الموافقه لأمزجه أبدانها و ما يحتاج إليه طباعها و أما اللذه فكيما تأكل بقدر الحاجه و لا يزيد و لا ينقص و أما الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضه لأجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ أجسادها من الآفات لها إلى أجل معلوم و أما كون بعض الحيوانات آكله لجيف بعض فلئلا يضيع شىء مما خلق بغير نفع.

و اعلم يا حبيبي أنه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكله لبعض- و فيما جعل الله تعالى ذلك فى طباعها و هيا لها الآلات و الأدوات التى يتمكن بها على ذلك كالأنياب و المخالب و الأظفير الحداد التى بها يقدر على القبض و الضبط و الخرق و النهش و الأكل و الشهوه و اللذه و الجوع و ما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها- من الآلام و الأوجاع و الفزع عند الذبح و القتل فلما تفكروا فى ذلك و لم تسنح لهم العله- و لا الغايه و الحكمه فاختلف عند ذلك بهم الآراء و تفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم إن تسلط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمه ظلام للعبيد فلماذا قالوا إن للعالم فاعلين خيرا و شريرا.

و منهم من نسب ذلك إلى النجوم و منهم من قال إن هذا عقوبه لها لما سلف منها من الذنوب و المعاصى فى الأدوار السابقه و هؤلاء هم التناسخيه و منهم من قال بالعرض- و منهم من قال إن هذا أصلح و منهم من أقر على نفسه بالعجز قال لا أدرى ما العله فى أكل الحيوانات بعضها بعضا غير أنه قال إن البارى تعالى لا يفعل إلا الحكمه و كل هذه الأقاويل قالوها فى طلبهم العله و وجه الحكمه.

و إنما لم يقفوا عليها لأن نظرهم كان جزئيا و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصا- و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكليه بالأنظار الجزئيه لأن أفعال البارى تعالى إنما الغرض منها هو النفع الكلى و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئى- و مكاره مخصوصه أحيانا و المثال أحكامه فى الشريعه الحقه و حدوده فيها و ذلك أنه حكم بالقصاص فى القتل و قال وَ لَكُمْ فى الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ و إن كان موتا و ألما لمن يقتص منه و كذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومى و صلاح كلى و إن كان ألما للسارق و ضررا له.

و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الأمطار لأجل النفع و المصلحه العامه و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر و كذلك أيضا قد ينال لاتباع الأنبياء و الأئمه ع شدائد و آلام فى إظهار الدين و إقامه سنن الشريعه فى أوائل الأمر لكن لما كان حكمه البارى و غرضه فى إظهار الدين و إعلان قواعد الشريعه هو النفع العام و المصلحه الكليه للذين يجيئون من بعدهم إلى يوم القيامه و لا يحصى عددهم و عدد ما يلحق بهم من السعادات و الخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى و أئمته و أولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أذيه المشركين و جهاد الأعداء المخالفين- و ما لاقوا من الحروب و العداوات و تعب الأسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل و صيام النهار و أداء الفرائض و ما فيها من الجهد على النفوس و التعب على الأبدان نزر قليل فى جنب ما أعد الله لهم من نعيم الجنان و الحور العين و رضوان الله الأ-كبر و لما كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلى كانت تلك الشدائد من جهته صغيرا جزئيا.

فعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمه فى أكل بعض الحيوانات بعضا إن قصد البارى جل ثناؤه و غرضه فى ألم الحيوانات و ما جبل عليه طباعها من الأوجاع و الآلام التى يلحق نفوسها عند الآفات العارضه ليس عقوبه لها و عذابا كما ظن أهل التناسخ بل حثا لنفوسها(١) على حفظ أجسادها و صيانه لهاكلها من الآفات العارضه

١- و أما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته فى الجزئى الذى يفسد جسده بعد هذه الأوجاع مع عدم بلوغه النشو و الكمال فلا يعبا به العناية لأن الفرض الكلى كما علمت، س قده

لها إذ كانت الأجساد لا تقدر على جر منفعه و دفع مضره فلو لم يكن ذلك لتهافت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و تقارب آجالها- و لهلكت كلها دفعه واحده فى أسرع مده فلهذه العله جعلت الآلام و الأوجاع للحيوان- دون النبات و جعل فيها جبهه الدفع إما بالحرب و القتال و إما بالهرب و الفرار و التحرز لحفظ أنفسها من الآلام العارضه إلى وقت معلوم فإذا جاء أجلها فلا ينفعها الهرب و القتال و لا التحرز بل لا بد من التسليم و الانقياد و إن كان ينالها بعض الآلام و الأوجاع و إذ قد ذكرنا هذه المقدمه فنقول الآن إن البارى تعالى لما خلق أجناسا من الحيوانات الأرضيه و علم بأنه لا يدوم بقاؤها أبد الأبدین جعل لكل منها عمرا طبيعيا أكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعى إن شاء أو أبى و قد علم الله تعالى بأنه يموت كل يوم منها فى البر و البحر و السهل و الجبل عدد لا يحصيه إلا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته(1) جثث جيف موتها غذاء لأحيائها و ماده لبقائها لئلا يضيع شىء مما خلق بلا نفع و فائده- و كان هذا منفعه للأحياء و لم يكن فيه ضرر على الموتى.

١- إن قلت لم يعلم من هذه الحكمه و لا مما يأتى وجه أكل جثث أحيائها قلت بل علم بانضمام ما ذكر أولا أن النظر فى طلب العله لا بد أن يكون كليا و أن الغرض النفع الكلى و الصلاح العام فلا مبالاه بالحث بالعرض على أكل جثث الأحياء المتشابهه بالموتى فى جنب الحث على حفظ الأجساد و كلاءتها و الحث على أكل الجيف المقصودين فى العنايه بالذات مع أنها أعطتها الحزم و الفراسه و آلايت الحرب و الهرب كما قيل- بشير شرزه كردى حملة تعليم بأهوى ختن دادى دويدن فانظروا يا أولى الأبصار أن ما فعله الصانع الحكيم تعالى شأنه فى هذا العالم موطن الديدان و دار التغالب و التنازع و الحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه و غرضه الحقيقى فى طريق الوصول إلى فناء معبوده هو التام الكامل و الجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه و يدهش الألباب جوده تنظيمه، س قد



## حكمه أخرى

لو لم يكن الأحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على ممر الأيام و الدهور حتى كان يمتلى بها وجه الأرض و قعر البحار و يفسد الهواء من ريحها فيصير تلك سببا للوباء و هلاكا للأحياء فأى حكمه أكثر من هذه إذ جعل البارى سبحانه فى أكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الأحياء و دفع المضره عنها كلها و إن كان ينال بعضها الآلام و الأوجاع عند الذبح و القتل و القبض و ليس قصد القاتل و القابض إدخال الألم و الوجع عليها بل جلب المنفعه منها أو دفع المضره بها- و اعلم أن البارى الحكيم جل ثناؤه لما أبدع الموجودات و رتب المخلوقات- قسمها قسمين أحدهما إبداعى و الآخر خلقى و رتب الجميع و نظمها كان بترتيبه للكليات الإبداعيه بأن جعل الأشرف عله لوجود الأدون و سببا لبقائه و متمما له و مبلغا إلى أقصى غاياته و أكمل نهاياته و جعل حكم الجزئيات الخلقيه بالعكس منها(١) و ذلك أنه رتبها فى الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها و أكملها و جعل الناقص منها عله للتمام و سببا لبقاء الكامل و الأدون خادما للأشرف و معيناه و مسخراله.

و بيان ذلك أن النبات الجزئى لما كان أدون رتبه من الحيوان الجزئى و أخس حاله منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان و ماده لبقائه و جعل النفس النباتيه فى ذلك خادمه(٢) للنفس الحيوانيه و مسخره لها و هكذا أيضا لما كانت رتبه نفوس

١- العكسيه فى مطلقه العليه لأنها فى عالم الأمر فاعليه و فى عالم الخلق قابليه و أيضا قواميه، س قده

٢- فإن النفس النباتيه لا تزال بقواها تنمى ماده نفسها و تغذيها و تسمنها و تصلح مزاجها و كفياتها من طعامها و رائحتها و غير ذلك لتغذيها لماده النفس الحيوانيه و كذا النفس الحيوانيه بالنسبه إلى النفس الإنسانيه فإن الحيوانيه لا تزال بقواها تصلح ماده نفسها بل بقواها الحساسه و المحركه تتفقد و تتجسس الملائمات و تتحرز عن المنافرات ليتقى مادتها- كيما تدخل عتبه بابك و حريم جنابك و إلى هذا أشار العطار- طاعت روحانيان أز بهر تست خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست ، س قده

الحيوانات أنقص و أدون من رتبه النفس الإنسانيه جعلت خادمه و مسخره للناطقه و على هذا الحكم و القياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو أتم خلقه و أكمل صوره جعلت النفوس الناقصه منها خادمه و مسخره للتامه الكامله منها و جعلت أجسادها ماده و غذاء الأجساد التامه منها و سببا لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها و أكمل نهاياتها إذ كان هيولى الأشخاص دائما فى السيلان و الذوبان.

فقد تبين بما ذكرنا العله الموجهه فى أكل الحيوانات بعضها بعضا و أما الحكمه الغائبه فيه فهى أن البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الأشياء الكونيه إما لجر منفعه أو لدفع مضره عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع و لا فائده فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الأجساد لكانت تلك الجيف باطله بلا فائده و لا عائده و كان يعرض منها ضرر و هلاك كلى كما ذكر قبل ذلك و أما الآلام و الأوجاع التى تعرض عند الذبح و القتل - و القبض فقد مر أن الحكيم عز شأنه لم يجعل ذلك تعذيبا و عقوبه لنفوسها على ذنوب - سلفت منها كما ظنه التناسخيه بل حثا لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات و عدم تهاونها بالأجساد و تسليمها إلى المهالك إلى أجل معلوم.

فإن قلت ما العله فى محبه الحيوانات الحياه و كراهيتها للممات.

قلنا لعل شتى إحداها أن الحياه تشبه البقاء و الممات الفناء و البقاء محبوب - و الفناء مكروه فى طباع الموجودات إذ كان البقاء قرين الوجود و الفناء قرين العدم - و الوجود و العدم متقابلان و البارى عز شأنه لما كان عله الموجودات و هو باق أبدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء و تشتاق إليه لأنه صفة لعلتها و المعلوم يحب علته و صفاتها و يشتاق إليها و يتشبه بها فمن أجل هذا قال الحكماء بأن الواجب بالذات هو المعشوق الأول (١) المشتاق إليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه إن شاء الله.

١- أى فى الواقع و أما فى نظر المشتاق و بحسب استشعاره و منه المزيه و الكمال أو الدناءه و الوبال فإن لم يستشعر بأن المطلوب ما هو و نعت من هو و لا - أقل مظهر أى ظاهر هو كان له الخسران حيث حصر النور المطلق و البهاء المحض و إضافه إلى القابل و هو غافل عن المعنى مشغول بالصوره غير متدليه بحقيقه المعنى و هذا النظر مشار الكثره و عند ظهور الحقيقه و اضمحلال المجازات كما قال تعالى وَ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ وَ قَالَ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ وَ قَالَ وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ يبقى صفر الكف و يقول يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله، س قد

و ثانيها ما يلحقها من الآلام و الأوجاع و الفزع و الجزع عند مفارقه نفوسها الأبدان- و ثالثها أن نفوسها لا تدرى بأن لها وجودا خلوا من الأجسام و لك أن تقول لم لا- تلهم نفوسها بأن لها وجودا خلوا من الأجساد فنقول فى الجواب لأن هذه المعانى لا تصح لها معرفتها لأنها لو علمت بها لفارقت أجسادها قبل أن تتم و تكمل فإذا فارقت أجسادها قبل التمام و الكمال بقيت فارغه معطله من دون شغل و عمل و لا معطل فى الوجود إذ كل وجود له أثر خاص و ليس من الحكمة إبقاء النفوس فارغه بلا تدبير إذ كان مبدأ الجميع لم يخل لحظه من تدبير العالم و حفظ الأشياء بل كل يوم هو فى شأن و لو أمسك طرفه عين عن تدبير العالم و إبقائه و حفظه لتهافت السماوات و تساقطت الكواكب و انطمست الأكوان و انعدمت النفوس و الأبدان.

و اعلم أن النفوس التامه الكامله إذا فارقت الأجساد(١) أما أن تكون مستغرقه فى شهود جمال الأزل مستضيئه بأضواء كبرياء الأول منخرطه فى سلك ملائكه الله المهيمين متحيره فى عظمه جلال أول الأولين و أما أن تكون مشغوله بتأييد النفوس الناقصه المتجسده ليتخلص تلك من حال النقص و تبلغ إلى حال الكمال و يرتقى هذه المؤيده أيضا إلى حاله هى أكمل و أشرف حتى تصل إلى الطائفه الأولى السابقين

---

١- أى بالموت الاختيارى لا الطبيعى و لو أبقي الكلام على إطلاقه يشمل المفارقة الطبيعى أيضا و كان المراد من قوله و يرتقى هذه المؤيده مثل التصفيه للحبوب عن القشور فى الصبره و عن الطحن و العجن بالمنخل و نحوه فإن هذه تكون ممكنه لأجل حده البصر و البصيره و أحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه إلى القفا و أما الترقى الذى يكون مثل الزراعه فلا فإن الدنيا هى المزرعه لا غير فإن زرع البر لا يحصد إلا البر و إن زرع الشعير لا يحصد إلا الشعير، س قده

المقربين وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُتَّهَى وَ المثل لذلك فى هذه الدنيا الأب الشفيق و الأستاذ الرفيق فى تعليم التلامذه و الأولاد و إخراجهم إياهم من ظلمات الجهالات إلى فسحة العلوم و المعارف لىتمرن التلامذه و الأولاد و يكمل الآباء و الأستاذون بإخراج ما فى قوه نفوسهم من العلوم و المعارف و الصنائع و الحكم إلى الفعل و الظهور اقتداء بالبارى جلت عظمتة و كبرياؤه و تشبها به فى حكمتة إذ هو العله و السبب فى إخراج الموجودات- من القوه إلى الفعل و من الخفاء إلى الظهور فكل نفس علومها أكثر و صناؤها أحكم- و أعمالها أجود و إفاضتها على غيرها أكثر فنسبتها إلى الله أقرب و تشبها به أشد و هذه هى رتبه الملائكة الذين لا- يَعُصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ فيبتغون إلى ربهم الوسيله أيهم أقرب و لهذا المعنى قال الحكماء فى حد الفلسفه إنها التشبه بالإله بقدر الطاقه البشريه و مفاده أن من يكون علومه حقيقيه و صناعته محكمه و أعماله صالحه و أخلاقه جميله و آراؤه صحيحه و فيضه على غيره متصلا يكون قربه إلى الله و تشبها به أكثر لأن الله سبحانه كذلك

### و أما الخيرات و الشرور المنسوبه إلى النفوس الإنسانيه

من جهه دخولها تحت الأوامر و النواهى الدينيه و الأحكام و الأفعال الناموسيه فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام و الصيام و الحج و العمره و الزكاه و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و صلته الرحم- و عياده المريض و تشييع الجنازات و زياره القبور لأولياء الله و غير ذلك من الطاعات- أو عد من الشرور و المعاصى كالزنا و السرقة و النميمه و القتل و أكل مال اليتيم و الظلم و الجور و الطغيان و أشباهها من المعاصى أمور وجوديه(1) و الوجود لا ينفك عن خيريه ما فكل

١- فيه تأمل بل حيثيه المعصيه فى الأفعال جهات عدميه و الدليل على ذلك أن كل معصيه من المعاصى يماثلها من نوع فعلها طاعه لا يفرق بينهما إلا ما فى أحدهما من موافقه الأمر الشرعى أو العقلى و فى الآخر من مخالفتة و تركه كالزنا و النكاح و أكل مال الغير ظلما أو برضى منه- و القتل ظلما أو قصاصا فعنوان المخالفه و الترك هو جهه المعصيه فى الفعل و هو معنى عدمى غير موجود و لذلك وقعت فى الكلام الإلهى نسبة عامه الأشياء إلى الخلق و الحسن و نسبة المعصيه إلى السوء و تسميتها سيئه قال تعالى الله خالق كل شئ \* و قال الذى أحسن كل شئ خلقه و قال بئس الاسم الفسوق و لعل المصنف أراد بكونها موجوده موجوديه الأفعال المعنونه بعناوين المعاصى و يشهد به ما فى ذيل كلامه من إرجاعه الدم و القبح فى الغيبه و الزنا إلى مخالفه الأمر و ترك الطاعه، ط مد

منها كمال و خير للإنسان لا- بما هو إنسان أى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة و أن الذم العقلى أو الشرعى لا- يترتب عليها إلا باعتبار تعيينها و نسبتها إلى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها فى كسر قوتها الشهويه و الغضبيه و اكتسابها هيئه استعلانيه عليها و يكون نقصها فى انفهارها عن البدن و انفعالها عن القوى الجرمانيه فإن انفعال النفس عن الأدانى و الأسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمه الله و عدم مناسبتها إلى ملكوته الأعلى فلو قطع النظر عما يؤدي إليه هذه الأفاعيل المذمومه بحسب العقل و الشرع بالقياس إلى الجزء الأشرف من الإنسان لانقلب الذم مدحا و التقييح حمدا بحسب الحقيقه و بحسب نسب آخر أكثر من تلك النسبه مثلا الشهوه مذمومه و الزانى و الزنا مذمومان عقلا و شرعا و لا شك أن حقيقه الشهوه و ماهيتها هى قوه جبلية ساريه فى وجود النفس و لا شك أنها ظل صفه شوقيه من صفات الملائكه المقربين المهمين كما أن الغضب فى الإنسان ظل لقاهريه القواهر العلويه فيكون لا محاله محمود فى ذاته أ لا ترى أن العنه كيف ذمت فى نفسها و كذا الزانى باعتبار أنه إنسان- و الزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب و باعتبار تعيينها فى الصوره الذكوريه و الأنوثيه و كونها سبب حفظ النوع و توليد المثل و موجه للذم كمال محمود بذاته و كذا الزنا باعتبار أن قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا فى نفسه و باعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا فى الجميع و لم يبق توجه الذم و التقييح إلا إلى عدم طاعه الشهوه للعقل و ترك سياسته لها فكونها مذمومه إنما هو بالإعراض عن حكم العقل و الشرع حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب و الإرث و التربيه للأولاد و اختلال النظام لأجل التنازع- و وقوع الهرج و المرج و الفتنة و كلها أمور عديمه راجعه إلى اعتبار التعيين الخلقى- و النقائص الإمكانيه و أوصاف الممكنات باعتبار إمكانها و عدميتها و قصورها فى الموجوديه- و إلا- فالوجود و الوجوب و أحكامهما من الفعلية و التمام و الكمال و البقاء و البهجه و العشق و اللذه

كلها خير و محمود و مؤثر فالأمر حمد كله و ليس فى الوجود ما هو مذموم حقيقه بل اعتبارا فقط و لنأخذ فى توضيح هذا المقام بالبرهان الأتم و البحث الأقوم

### الفصل (٩) فى أن العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على أجود ما يتصور فى حقه و أبلغ ما يمكن على وجه الإجمال

فنعول قد تحقق و اتضح أن واجب الوجود إله العالم جل ذكره برى ء من أنحاء النقص و وجوده الذى هو ذاته و حقيقته أفضل أنحاء الوجود و أتمها بل هو حقيقه الوجود و ماهيته و ما سواه لمعه و رشح أو ظل له و لذلك قلنا إنه واجب الوجود من كل جهه و إنه كل الوجود إذ كله الوجود و لأجل ذلك لا سبب له و لا أقدم من وجوده وجود فلا فاعل له و لا ماده و لا صوره و لا موضوع و لا- غايه بل هو غايه الغايات و مبدأ المبادئ و صوره الصور و حقيقه الحقائق و مذوت الذوات و مجوهر الجواهر و مشيئ الأشياء و كل ما هو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فإنما يصدر عن حاق ذاته و ينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه أو غرض يحمله على الفعل و لا يفيد و وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن أو كرامه أو بهجه و لذه أو نفعا أو طلبا لمحمده أو تخلصا من مذمه أو غير ذلك من المنافع و الخيرات الظنيه أو الحقيقه لأنه برى ء من كل نقيصه غنى عن العالمين فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته- هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه ذاتا و فى كونه مبدأ شى ء واحد حقيقه و اعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين بأحدهما يتجوهر بالآخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق و يكتب بأنه ذو ملكه كتابه و كالشمس فى كونها مضيئه للأرض و النار فى كونها محرقه لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فتفتقران إلى صفه زائده بل إلى قابل يقبل تأثيرهما لا كالبارى جل اسمه يبدع الأشياء من نفسه لا من قابل لأنه الذى يخلق القابل و المقبول- و ماده و صوره جميعا و إذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته- يجب أن يكون أشرف الممكنات المفروضه و أجل المجموعات المتصوره بحيث لا أفضل

منه إلا الجاعل القيوم له.

و إذ قد علمت أنه ذاته تعالى علم بما سواه على أحسن الوجوه لكون الصورة العلميه للأشياء هي عين ذاته تعالى فللأشياء قبل وجودها الكونى صور علميه إلهيه لها وجود إلهى قدوسى و كل وجود إلهى بالضروره يكون فى غايه الحسن و البهاء فإذا تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون و جب أن يكون أبهى و أشرف ما يمكن فى عالم الكون و إذا رتبت الأشياء كان ترتيبها أجود الترتيب و أشرف النظام فيتدى من أشرفها وجودا كالعقول الفعاله ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا كالنفوس الفلكيه ثم صورها المنطبعه و هكذا متدرجا إلى أن ينتهى إلى أنقص الموجودات و أدونها فيقطع سلسله الأبداع فى النزول عنده و لا يتخطى إلى ما دونه لعدم إمكان ذلك فهو نهايه تدبير الأمر المشار إليها بقوله تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثم تفيض عنه بالامتزاج- بين المواد الحسيه و وقوع الحركات و الاستحالات الصور النوعيه المتعاقبه على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و إعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود فى الصعود إلى قرب المعبود من الأردل إلى الأفضل حتى ينتهى الأفضل الذى لا أفضل منه فى هذه السلسله الصعوديه كما قال سبحانه إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ فعنده يقف ترتيب الخير و الجود و به يتصل دائره الوجود فهذا أحسن وجوه الصنع و الإيجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غايه ما أراد به الصانع- من الخير المترتب عليه و لا خير فى صنعه صانع أفضل من أن يكون الغايه المؤديه إليها ذلك الصنع هي ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوله الحق و آخره الحق و صورته صورته الحق بل تمامه الحق كدائره واحده أولها النقطه و آخرها النقطه بل كلها النقطه(١) السيله من ذاتها فى ذاتها إلى ذاتها فسبحان

١- و إلى هذا أشار من قال النقطه تحركت طولاً فصارت خطاً و الخط تحرك عرضاً فصار سطحاً و السطح تحرك عمقاً فصار جسماً فهذا تمثيل لما ذكره فالنقطه السيله راسمه للكل كما أن الآن السيل راسم للزمان و الحركه التوسطيه راسمه للقطعيه فكل من الثلاثه بمنزله الروح لمرسوماتها و هذه من باب أنها آيات الحقيقه كما قيل- و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد و لما أوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله فسبحان ذاته تأسيساً فى ذلك الجمع- بقوله سبحانه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، س قد

ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال ولا يبلغ إلى وصفه المقال

## الفصل (١٠) في بيان أن كل مرتبه من مراتب مجعولاته أفضل ما يمكن و أشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي

### أشاره

و فيه منهجان لمى و إنى

### أما المنهج اللمى ففيه ثلاثه مباحث -

#### المبحث الأول في بيان أن كل ما وقع في مراتب البدء على أفضل أنحاء الوجود

### أشاره

و ذلك أن كلما وقع في مرتبه من هذه السلسله لا يتصور ما هو أشرف من شخصه و لا من نوعه من الجهه التى بها يصدر من فاعله.

### أما الأول

فلوجوب انحصار نوع كل منها فى شخصه لأن تكثر الأشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات و الاتفاقات التى يقع بها تحصل المميزات المكثره- من العوارض غير اللازمه للنوع فإن اختصاص بعض الأفراد بعارض للماهيه مشخص له مميز عن غيره إن كان لأجل وقوعه تحت تلك الماهيه أو لازم من لوازمها فالجميع متساوى الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح- و إن كان لأمر خارج عن الطبيعه لاحق لها من خارج فلا بد من ماده قابله للتأثيرات الخارجيه بحسب اختلاف استعداداتها و انفعالاتها و ذلك لم يتصور فى عالم الإبداع- فحق كل نوع أن ينحصر فى شخصه.

١- هذا هو البرهان المعروف الذى أقاموه على أن المجرد نوعه منحصر فى فردة و إنما يفيد فى العقول المجرده من جمله ما وقع فى مراتب البدء و أما الباقي كالنفوس الفلكيه- و الكوكبيه و أجرامهما فلا لمكان تعلقها بالماده، ط مد



## و أما الثاني

فلما دلت عليه قاعده إمكان الأشرف (١) التي مر ذكر البرهان عليها من أن الفياض المطلق و الجواد الحق لا- يقتضى الأخس حيثما يمكن الأشرف بل يلزم من فيض وجوده و مقتضى جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم أبدع جل شأنه أولا العقول الفعاله و الصور المكرمه و الملائكه المهيمه و الأنوار القاهره إذ هي أشرف ما فى الإمكان فى الواقع و بحسب طبقتهم و أفضل تلك الذوات المقدسه و أنورها و أضوأها هو أقدمها و أقربها من نور الأنوار جلت آلاؤه ثم سائرهما و ما سواه على الترتيب إلى أواخر تلك الطبقة و هي أرباب الأصنام و مثل الأنواع الطبيعیه التي أثبتها أفلاطون و الأفلاطونيون

١- قدمنا فى بحث المثل الأفلاطونيه من السفر الأول ما فى المثل و ما فى هذه القاعده من الكلام و الذى ذكره فى ترتيب الخلقه من نفوس فلكيه و كوكبيه و أجرامهما و ما فيها من وجوه الخير و الكمال مبنى على ما يعطيه آراء القدماء من أهل الهيئه و العلوم الطبيعیه و ما يتفرع عليهما و لا تصدقه الأبحاث الحديثه لكنك تعلم أن هذه المسائل على ما بها من الجزئيه مما لا تناله البراهين الكليه الفلسفيه و إنما أخذتها الفيلسوفه من العلوم المربوطه بها أصولا- موضوعه- و إذ تبينت اليوم بطلانها أو فتورها فالوجه أخذ الأنظار الأخيره الحديثه أصولا موضوعه فى الفيلسوفه و بناء البحث عليها و إنما بيانها على عهدہ العلوم الباحثه عنها و أما أصل المدعى و هو اشتمال نظام البدء على أتقن الصنع و أشرف الترتيب فمما لا غبار عليه كيف و عالم التجرد يحكى بنظامه النظام الربوبى الذى هو أفضل نظام و أشرفه و هو فوق ما دونه كمالا و عالم المثل يحكى بنظامه العالم العقلى فيه أكمل الوجود الإمكانى و أشرف الأنظمه و هو فوق عالم الماده الذى بعده كمالا و ما فى عالم الماده بمجراتها و شمسها و كواكبها و أقمارها و بما لها من الحركات و أنظمه الكون و الفساد و الفعل و الانفعال. ثم بما فيها من العناصر و تركيباتها ثم الذرات ثم ما فى بطونها من شمس ثابتة و كواكب سياره و الأنظمه الجزئيه و النظام الكلى الجارى فى الكل عن قواعد كليه لا تتخلف و موازين ثابتة لا تزيف و عنايات هادئه لا تبيد كل ذلك مما يدهش العقول بجماله و يملأ البصائر بصفائه و بهائه و ما ناله عقول البشر من عجائب الصنع و لطائف التدبير و وجوه الخير منها و فيها كقطره من بحر زاخر، ط مد

و نحن قد أحيينا رسوم المتقدمين فى القول بهذا المذهب و تقويمه و ذبنا عنه بقمع الشبه و رفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق و آخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الأرض و به يقع كدبانوئيه الأرض على مصطلح حكماء الفرس فى كل ما وردت فى هذا العالم من صور الأنواع المركبه و عند انتهاء سلسله العقول فى النزول- يتدى سلسله النفوس من نفس أقصى الأفلاك و هو الفلك المحيط بعالم السماوات ثم نفس أشرف الكواكب و بعدها نفس كل كوكب كوكب و فلك فلك إلى نفس أدون الأفلاك و هو السماء الدنيا و بعد طبقتها طبقه الصور الفلكيه و النجوميه على أفضل ما يمكن فى وجود كل منها و أفضل ترتيب يقع بينها لأن ترتيبها ظل ترتيب العقول كما أن صوره كل منها مثال العقل الذى بحدائها على وجه لا يعترىها فتور و لا قصور و لا إعياء و لا لغوب و أجرامها أفضل الأجرام و أشكالها أفضل الأشكال و حركاتها أفضل الحركات.

أما الأولى فلبساطتها و بساطه كفيثتها الملموسه و مع بساطتها فإن فيها جميع الكيفيات المحسوسه على وجه ألطف و أصفى و أذففى تلك الكيفيه الواحده جميع الطعوم اللذيذه و الروائح الطيبه و الألوان الحسنه و النغمات المبهبه.

و أما الثانيه فلأنها كريبه الأشكال و قد بين فى موضعه أفضليه الشكل الكرى- على سائر الأشكال.

و أما الثالثه فلأن حركاتها عشقيه شقيه و محرقاتها عشاق إلهيه و ملائكه عقليه و أخرى نفسيه فتحريك الأولين تحريك غائى و هو تحريك محرك غير متحرك- كتتحريك المعشوق للعاشق و تحريك المعلم بل ماهيه العلم للمتعلم و تحريك الثوانى تحريك فأعلى من فاعل مباشر للفعل بأشواق متجدده كتتحريك الشوق للمشتاق و تحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم و كل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك.

و بالجمله حركاتها أفضل الحركات لأن حركاتها عباده إلهيه و نسك عقليه يزعجهم الشوق إلى الله و الوجد و الكل من هذه الأشخاص معشوق عقلى يخصه و محرك خاص

يحرك على سبيل الشوق و التوجه إلى ذلك الإمام و الايتمام به على أن الكل مشتاقون إلى جمال رب العالمين رقاصون لأجل ما ينالون من روح وصال أول الأولين ففي كل لحظه يتجدد لهم بالحركة شوق و طرب آخر يرد على ذواتهم و بسبب ذلك الوارد القدسي- يقع لهم حركة أخرى يؤدي بهم تلك الحركة إلى نيل شوق آخر و لذه أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و يترشح منهم من الفضائل و الخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الأشعه- و الأضواء المستقيمه(١) و المنعكسه و المنعطفه مما يستعد به الهيولى للصور و الكمالات- التي تفاض عليها من المبدإ الفعال في كل وقت و هكذا إلى أن يرث الله الأرض و من عليها.

### المبحث الثاني في بيان أن الموجودات العائده و الكائنات الواقعه في مراتب الصعود

التي في عالم التركيب في غايه الجوده و أفضل النظام فنقول إن الأمور الواقعه في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاك-ك و أوضاعها و نظام الأفلاك-ك ظل لنظام عالم القضاء الإلهي الذي قد علمت أنه في غايه التمام و الكمال و لما تبين و تحقق مرارا أن هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت و الاتفاق كما نسب إلى ديمقراطيس- و لا على طريقه الإراده الجزافيه كما توهمه الأشاعره و لا عن إرادته ناقصه و قصد زائد كإرادتنا المحوجه إلى دواع خارجه عن ذاتنا و لا بحسب طبيعه لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهريه و الطباعيه بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعنايه مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غايه ما يمكن من الخير و الفضيله فعلى هذا يلزم أن لا يكون في هذا العالم بالنظر إلى الأسباب و العلل أمر جزافي أو اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس إلى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركة الحيوان

١- النازل من النير على الأرض المنعكسه الراجعه على خط و محور نزلت و المنعطفه على خط آخر بحيث حصل بينهما زاويه و منها الواقعه على المياه التي حول الأرض منعطفه على الأرض فالشمس إذا كانت في المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعيه مستقيمه في الأرض و بعضها منعطفه إليها و ذلك لأن ربع الأرض الفوقاني الشمالي مكشوف من الماء و ربعها التحتاني الشمالي و ربعها الفوقاني الجنوبي و التحتاني الجنوبي مغموره في الماء، س قد

على وجه الأرض إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب إذ الشئ ء ما لم يجب لم يوجد و يرتقى سلسله الأسباب إلى مبدأ واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفية علمه بها و حكمته و عنايته فليس في الوجود شئ ء مناف لطبيعته علله و أسبابه المرتقيه إلى الواحد الحق إذا المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتنافره بحسب الظاهر متوافقه منتظمه بالقياس إلى جملة النظام و وجود الإصبع الزائد على جبله هذا الإنسان طبعى في جبله العالم و كذا كل عمر فهو عمر طبعى (١) بالقياس إلى الكل و إن لم يكن طبيعياً على الإطلاق و لو تيسر لك أن تعلم كل شئ ء بأسبابه و علله بأن تخرج بعقلك من هذه الهاويه المظلمه مهاجراً إلى الله و ملكوته و تشاهد عالم الأفلاك و عجائب الترتيب فيها ثم تعرج إلى الملكوت الأعلى لترى عجائب قدره فيه و تعرف المبدأ الأول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق إلى الخلق فتعرف

١- أى كل متحرك و إن قطع طريقه عن الوصول إلى الغايه الأخرى بالنظر الآخر فهو واصل إلى الغايه بهذا النظر أعنى النظر إلى الجهات الفاعليه و القابليه المؤديه إليها فهى المطلوبه من هذا المحرك لا غيرها فكل يتوجه إلى اسم من أسماء الحق تعالى و يعبده و لا يعبد الاسم الأعظم إلا باب الأبواب و الصراط الأقوم و الإنسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق و عدم الوصول و نحوهما بالإضافة إلى الغايه المتوجه هو إليها و لكن يترقبها و يطمعها العقول الجزئيه الوهميه من غيره و هو ترقب و همى و طمع فح نعم يتيسر الوصول إلى تلك الغايه العظمى بالفود على فناء هذا الباب الأعظم و التخطى إلى جنبه الأكرم إنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ فَأَتُوا الْبَيْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ ادْخُلُوا الْمِحَابِلَ عَنْ قِبَابِهَا ثُمَّ مَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْعَمَرَ الطَّبِيعِيَّ لِلْإِنْسَانِ مِائَةٌ وَعِشْرُونَ مِنْ بَابِ تَحَقُّقِ الطَّبِيعَةِ بِتَحَقُّقِ فَرْدِهَا وَ إِذَا قِيلَ إِنَّهَا لَمْ تَبْلُغْ إِلَى أَعْمَارِهَا الطَّبِيعِيَّةِ قَيْسٌ إِلَى الْمُرْتَقِبِ مِنَ النَّوْعِ فِي ضَمَنِ ذَلِكَ الْفَرْدِ الْمَعْمُرِ طَوِيلًا وَ لَكِنْ بِمَلَا حِظَّهُ مَوَادِّهَا الْمَخْصُوصَةَ الَّتِي لِدَوَاتِهَا فَهُوَ تَرْتَبٌ وَ هَمِيٌّ وَ قَسٌّ عَلَيْهِ الْحَرَكَاتُ إِلَى الْغَايَاتِ فَإِنْ تَرَقَّبَ الْغَايَةَ الْعَظْمَى مِنْ كُلِّ مَتَحَرِّكٍ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ شَأْنِيهِ نَوْعِهِ أَوْ صِنْفِهِ وَ أَمَا بِاعْتِبَارِ شَخْصِهِ فَهُوَ وَ هَمِيٌّ كَمَا مَرَّ فِتْبَصْرًا، س قده

بنوره (١) نور ما يتلوه من الملائكة العلامه ثم ما يتلوها من الملائكة العماله بإذن الله ثم ما يباشر تحريكها و تدويرها بالتسخير و ما بيدها أمرها بالتدبير مع لوازم حركاتها و أشواقها و هيئات عباداتها و أنوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصریات و تركيب ممتزجاتها و ما يترتب عليها من صور الكائنات و نفوس أبدانها المستحيلات لرأيت جميع الأشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك و لكنك عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان و مثلك يكون بالحقيقه من أهل الرضوان الفائز بروح الجنان

### المبحث الثالث فى أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام و أكمل تمام

#### إشارة

نوعا و شخصا ماهيه و حقيقه فنقول أولا إن مجموع العالم من حيث هو - مجموع شخص واحد له وحده طبيعیه و ليست وحدته كوحده أشياء متغايره اتفق أن صار بالاجتماع و الانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العسكر من الأفراد و ذلك لأن بين أجزاء العالم علاقه ذاتيه لأنها حاصله على الترتيب العلى و المعلولى و هى مترتبه بالأشرف فالأشرف إلى الأخص فالأخص و من الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى فكل جميعه تقع على هذا الوجه يكون الوحده فيها وحده ذاتيه - و ذلك لما علمت أن العله تمام المعلول و الأشرف تمام الذى دونه فى الشرف و الشىء أن يكون مع تمامه هو أولى به أن يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته.

و بالجمله كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا و قد صرح الحكيم أرسطاطاليس بأن العالم حيوان واحد مطلب ما هو و لم هو فيه واحد فمن علم أنه ما هو علم أنه لم هو فإذا كان كذلك و لا شبهه أن العله الغائيه لجمله العالم المسمى عند العرفاء

١- كما فى الحديث : اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله سيما المؤمن المسافر - بالحق من الحق إلى الخلق - برگشا از نور پاک شه نظر تانه پندارى تو چون كوته نظر و المراد بالملائكة العلامه العقول الكليه و بالعماله النفوس الكليه و بمباشر التحريك النفوس المنطبعه و القوى و الطبائع الفلكيه، س قده

بالإنسان الكبير هو الحق الأول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الإنسان الكبير و إذا اتحد مطلبا لم هو أو ما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته و مقررا لذاته و حقيقته فإذن لا يمكن أن يتصور حقيقته من الحقائق الإمكانية فوق ما يكون الحق الأول تمام وجوده و كمال حقيقته فثبت و تحقق أن العالم بكليته أفضل ما يمكن و أشرف ما يتصور و لنفصل في بيان هذا فنقول إذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيله أو مثله و ذلك لأن ذلك النظام المفروض لا يخلو إما أن يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهيه نوعيه أو غير مخالف له و كل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.

### أما [بطلان] الأول

فلما تبين أن جواهر مخالفه لجواهر هذا العالم الموجود و كذا أعراضا مخالفه لأعراضه ممتنع الوجود أما أن العقول و النفوس الكليه و صور الأفلاك و الكواكب و هيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لأن كلا منها صدر عن فاعله بوجه واحد من الجهات الفاعله اللزومه التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركه من أمر آخر كماده أو غيرها و أما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقه و أما الأنواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعيه تصدر من المبادئ العقلية بجهاتها اللزومه إما مطلقا و إما بإعانه من الصور السابقه(١) بلا مدخليه الأمور العارضه لأنها قبل

١- لو أريد السبق الزمانى فهو ينافى إبداعه الصور النوعيه للبسائط و لا يكون بلا مدخليه الأمور العارضه و قد صرح بأنها قبل الحركات فيكون قبل الأزمنه فالمراد إما إعانه الصور الجسميه السابقه بالطبع إعانه القابل أى الماده المصوره المجسمه في تحقق المقبول أى الصور النوعيه و إما إعانه الصور النوعيه السابقه دهرًا على الصور النوعيه الزمانيه و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات النوريه التي في أرباب أنواعها و إما إعانه الصور الفلكيه السابقه على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم إن العقل الفعال باعتبار أربع جمل من الأفلاك عله للعناصر الأربعة و هذا الشق الأخير هو الأنسب إلى طريقه المشائين، س قد

الحركات و الاستعدادات و أما أعراض تلك البسائط فلأنها تابعة للجواهر متقومه بها- فمع اتفاق الموضوعات و الحثيات الفاعليه و القابليه التى على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا فى البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعيه لأنها تابعة للمواد و أنحاء التركيبات و الاستعدادات التى منشؤها تلك الجواهر و أعراضها اللازمه- كحركات الأفلاك و أوضاعها فإذا لم يمكن تحقق جواهر و لا أعراض سوى هذه التى قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محاله موافقا لهذا العالم فى الماهيه غير مخالف له فى أمر مقوم ذاتى.

### و أما بطلان الشق الثانى فلوجوه

منها أن كل ما لا- ماده له و لا حركه قبل وجوده فوجوده على سبيل الإبداع و كل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالأشخاص فحق نوعه أن يكون فى شخص لأن الذى به يقع التميز ذاته أو لازم ذاته فلا يتعدد.

و منها أن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهه أخرى و وحده العله توجب وحده المعلول و منها أن تشخصه بذات البارى (١) جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته و كذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجد القريبه فلا يمكن تعدده و منها أن علمه تعالى بنظام الخير الذى هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره و منها ما وقعت الإشاره إليه من أن العله الغائيه فى وجوده هى ذات المبدأ الأعلى و عله بدئه هى بعينها عله تمامه و كل ما غايته أجل الأشياء فهو أجل الممكنات (٢).

- 
- ١- التغير بينه و بين سابقه كتغير الوحده و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص فإن الوحده أعم، س قد
  - ٢- هذا الوجه خاص بنفى فرد آخر أجل و لو عمم بالتشبه بوحده العله و تشخصها و علمها رجع إلى الوجوه السابقه و توجيهه أن قوله قدس سره من أن العله الغائيه إلى قوله فهو أجل الممكنات بيان لما وقعت الإشاره و إعادته لما سبق و بيان الدليل لم يذكره إحاله على تظن المتعلم ببيانه أنا بصدد توحيد الفعل و فرغنا عن توحيد الفاعل و الغايه فالعالم الآخر المفروض لما كان معللا بهذه العله الواحده الوجوبيه فإذا نظرت كان هو العالم سيما و قد مر أن ما هو لم هو، س قد

## بحث و تحصيل

و لعلك تقول إذا كان العالم بكله أعنى الإنسان الكبير شخصا واحدا أشرف الممكنات لأجل أن عله بدئه و عله تمامه شىء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار فى المعلول الأول فيكون مثله فى الحقيقة فيلزم أن يصدر من الواحد الحق أمران فى أول الإبداع و هو محال و أيضا يلزم وجود اثنين من نوع واحد (١). فيما فوق الكون و هذا أيضا يخالف أصول الحكمة فدفعه بأنه ليس يلزم هناك فى الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا أن تمام حقيقة الشىء إنما هو بما يكون بمنزله فصله الأخير و هى صورته التى بها تقوم سائر معانيه (٢).

و قد علمت أن الشىء بصورته هو ذلك الشىء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شىء واحد هو الإنسان الكبير بشخصه لكن له اعتباران اعتبار إجمال و اعتبار تفصيل - و قد مر أن لا- تفاوت بين الإجمال و التفصيل إلا بنحو الإدراك لا بتفاوت فى المدرك فإذا

١- إن قلت كيف يكونان من نوع واحد و العقل الأول جوهر مفارق فى ذاته و فى فعله عن المادة و الإنسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل و نفس الكل و عقل الكل. قلت أشار السائل بتفريع قوله فيكون مثله فى الحقيقة على ما تقدم إلى بيان المثليه بناء على قاعدتك من أن ما هو لم هو فيقول إن لم هو فاعلا- و غايه للإنسان الكبير- هو الحق تعالى و هو ما هو له و لم هو للعقل الأول أيضا هو الحق تعالى و هو ما هو له فإذا كان لم هو فيهما واحدا كان ما هو فيهما واحدا فكانا مثلين، س قد ه

٢- لأن كل تام جامع لجميع كمالات ما دونه فالعقل الأول صورته العالم و جهه وحدته و ما به فعليته و هو بسيط الحقيقة بعد واجب الوجود جلت عظمته فيجب أن يكون جامعا لكل الوجودات العالميه التى دونه بنحو الكثرة فى الواحد و العالم مقام وحدته فى الكثرة- و قد مر فى الأمور العامه أن شئيه النوع إنما هى بالفصل الأخير و باقى المقومات من الأجناس و الفصول معدات له و ما كانت شروطا أولا صارت شروطا أخيرا و شئيه الشىء بالصورة فالعقل الأول فصل للإنسان الكبير و صورته أى ما به الشىء بالفعل و أيضا شئيه الشىء بتمامه و الناقص مختف تحت التام كما أن العقل مختف تحت سطوح نور الأنوار بهر برهانه، س قد ه



نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقه واحده حكمت بأنه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً وإذا نظرت إلى معانيه المفصله واحداً واحداً تحكم بأن الصادر منه أولاً هو أشرف أجزائه وأتم مقوماته وهو العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مر ذكره ثم باقى الأجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتم فالأتم وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه فإذا تبين و تحقق أن الإنسان الكبير والمجموع الأول شىء واحد بالذات والحقيقه فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم وإذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول بلا- اختلاف حيثه تقييده ولا تعليه إلا مجرد الإجمال والتفصيل فإن قلت كيف أبدع البارى جل ذكره مجموع العالم بكليته مره واحده مع أن بعض أجزائه تدريجيه الوجود كالأزمه والحركات وبعضها دفعيه الوجود(١) وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحده العالم وحده أخرى جامعاً للوحدات محيطه بالكل وهذه الحركات والتجددات والأجسام والجسمانيات كلها منطويه تحت تلك الوحده على ما يعرفه الراسخون فى العلم والله أعلم-

### و أما المنهج الإنى

فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و انتفاع بعضها عن بعض و توجه كل ناقص إلى كماله و طلب كل سافل للاتصال إلى العالى توجهها غريزيا و طلبها جبليا بحسب ما أودع الله فى ذاته و نرى عطفه كل عال لما تحته و عناية كل قوى لما دونه و تدبير كل نفس و عقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير و أشد تصوير- و أحسن تقويم و أطف تكميل و تتميم و على وجه يبلغ إلى غايه كماله و تمامه الممكن فى حقه فالصوره تكمل الماده بالتقدير و التشكيل و التكييف بكل كيفية يناسبها ويفيدها

١- كالآليات مثل الوصلات و المماسات و نحوها مما يحصل فى طرف الزمان و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات أو الأول كالعقول بأن يكون المراد الدفعه الدهريه- و الثانى كالنفوس فإنها عند القوم دفعيه الذات تدريجيه الفعل أو الأول كالنفوس و الثانى كالعقول الواقعه فى صقع الربوبيه فهى لكونها باقيه بقاء الله تعالى لا بالإبقاء لا تدريجى و لا دفعى دهرى بل من صقع السردى و الأول أظهر، س قد

التسكين في حيز يخصها إذا كانت فيها و التحريك على أسهل الوجوه و أقصر الطرق- إليه إن كانت خارجه عنه و النفس تكمل طبيعه البدن بإفاضه القوى و الآلات عليها و إفاده الأشكال و الأعضاء لها على حسب حاجتها إلى كل واحده منها و تبقية شخصها أقصى ما يمكن و تبليغها إلى غايه نشوها بالتغذية و التنميه و تبقية نوعها بالتوليد للمثل و حفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الأفاعيل بحراره غريزيه- شأنها النضج للماده و الطبخ و الهضم و دفع الفضول الرديه و إمساك الأخلاط الدمويه- المحموده التي يقع بها الاغتذاء و الأخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غير ذلك من صور الأعضاء و أشكالها و أقدارها و مواضعها اللائقه و ترتيبها على أحسن الترتيب و غير ذلك مما يطول شرحه و يدل عليه علم الهيئه و التشريح كل ذلك بإذن الله و الهامه إياها كما قال وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا وَ كذلك العقل يكمل النفس و يقومها و يهذبها و يطهرها عن الأدناس الماديه و الأرجاس البدنيه بإفادتها العلم و الحكمة و تنويرها بنور المعرفه و الهدايه و إخراجها من القوه إلى الفعل و من الظلمات إلى النور و تجريدها من الأغشيه البدنيه و بعثها من القبور الدائره و المضاجع الباليه المندرسه إلى عالم القيامة و المثول بين يدي الله و شأن الحق الأول مع العقل و النفس و الطبيعه و سائر الأشياء في التقويم و الإيجاد و الهدايه و الإرشاد و العنايه و اللطف و الرحمه و الجود و الكرم فوق ذلك كله و لناخذ في شرح هذا المطلب على وجه أبسط

### الفصل (١١) في نبذ من آثار حكمته تعالى و عنايته في خلق السماوات و الأرض

و اعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن إدراك حقائق الأمور السماويه و الأرضيه على وجهها و عن الإحاطه بدقائق الصنعه و عجائب الفطره(١) و آثار العنايه و الحكمة التي

١- إن سئلت عن الحق فكل صنائعه دقيقه و كل فطره عجيبه إلا أنه لما كان إدراكنا إياها بالتدرج لانقضى منها العجب و أيضا إذا جاوز الشئ حده انعكس ضده فلما جاوزت الآيات و البيئات و الأعاجيب عن الحد و العد لم يتفطنوا فكل موجود بحسب خاصيته و جوده- يقدر على شئ أو أشياء يعجز غيره عنه و عنها إلا الإنسان الكامل الذي هو أعجب الأعاجيب و قد ورد عن بعض ساداتنا: و روح القدس في جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره الحديث . و إذا كان حال روح القدس هكذا فما ظنك بحال غيره يظهر لك صدق ما قلنا من سرعان الآيات العجيبه أن ترجع كلا من هذه الكائنات إلى حالته الأوليه و كينونه ماده شوهاء- أو عناصر عطلاء عريه بريه من كل حليه و حلل و تأخذها بشرط لا و تزن حال ذلك الفاقد المعدوم الأول مع ما هو بالكمالات الأولى و الثواني تزين و استكمل حتى تشاهد أنه أين صدر المحفل من القباب و أين التراب و رب الأرباب و عند ذلك حرکه دود الخراطين الذي- هو أحقر الحيوانات أعجوبه و دركه أعجب و طيران الذباب الذي يستكره على الهواء غريب- و حزمه أغرب حيث يمس بأيديه و أرجله رأسه و أجنحته. و ينظفهما بهما كيلا يتلطح و يتلوث بشئ و لا يثقل فيمنع عن الطيران و إذا كان هذان هكذا فما ظنك بالموجودات الشريفة الأخر فضلا عن أشرف الموجودات حيث إنه أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا بل كان نطفه قدره و دم طمث قدر ثم تطور بالأطوار حتى صار جنينا و استكمل حتى خرج من بطن أمه و إن كان بعد أعجز خليفه حتى بلغ أشده و ميز عن غيه رشده ثم إن نالته العنايه صار عارفا ربانيا أو ملكا مقتدرا أو كان ذا الرئاستين مظهر العلم و القدره أو كان وليا أو نبيا خليفه الله تعالى يقبض الوجودات و يرثها و يطويها في وجوده في

النهايات كما أن العقل الأول خليفه الله يفيض الوجودات و يعطيها المستحقين و ينشرها فى الماهيات فى البدايات فإن تعجب  
ففيه كل العجب و إن طربت ففيه كل الطرب- فقم و زمزم بما غرد حمامه حرم كعبه الوداد و عندليب رياض المعرفه و الرشاد  
أعنى لسان الغيب- ساقى بنور باده برافروز جام ما مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای  
بیخبر ز لذت شرب مدام ما مستی بچشم شاهد دلبند ما خوش است ز آنرو سپرده اند بمستی زمام ما فهذا الظاهر و المظهر قصه  
الإنسان العجيبه قد أشير إليها فى هذا البيت، س قده

فيها بل الأكثرون عاجزون عن إدراك حقيقه النفس التي هي ذات الشخص و تفاصيل أحوالها و سريان قوتها في آلات البدن و حواسه و أعضائه و كيفية ترتيب الأعضاء و أشكالها و أوضاعها و أجزائها و منافع كل واحد واحد منها و أحوالها و أفعالها و غايه كل فعل فإن الذي تفتن به المشرحون و لاح لهم بقوه الفكر شىء قليل لا نسبه له إلى ما ذهلوا عنها من الدقائق و العجائب و الحكم في صنع البارى فيها فإذا كانت إحاطه الإنسان بنفسه و بدنه على ما ينبغى متعذره فكيف يكون الإحاطه بما في العالم الجسمانى و الروحانى ممكنه و أكثره لا- يمكننا الاطلاع على حقيقه وجوده فضلا عن إدراك حقائق جميع الموجودات إلا أنا مع هذا العجز الموجود فى الطبع و نحن فى عالم الغربه لا بد أن نتأمل- و نتفكر فى عجائب الخلقه و بدائع الفطره امثالاً لقوله تعالى أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ

وقوله (١) أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ وقوله إن في خلق السماوات والأرض آيات للمؤمنين وقوله أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبصَّرَهُ وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ و لما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال- يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْآيَةِ وَذَمِ الْمَعْرِضِينَ عَنِ النَّظَرِ وَالتَّأَمُّلِ كَمَا قَالَ تَعَالَى وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وَقَالَ وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنذِرُ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فلا بد من ذكر أنموذج من الحكمة الموجوده في العالم الجسماني و تناسب أوضاعه و حسن انتظامه ليستدل بها على عظمه المبدع و سعه رحمته و فخامه جوده و لطف عنايه.

١- ففي هذه الآيه حث أكيد على وجوب اكتساب المعارف و دلالة على أن فعلية النفس و حياته الحقيقية بها بأن الأنفاس بيد الله فلو لم يتفكروا أنهم إذا قبضوا قبل أن يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا عن القوه إلى الفعل بها فبأى حديث و عقد قلبي إيماني يصدقون و يستكملون بعد أن خرجوا عن دار الحركة و الاستكمال و فيها دلالة على أن الترقى لا يمكن في الآخرة و أن الآخرة يوم الحصاد و الدنيا مزرعه الآخرة، س قده

فنقول انظر أيها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه أن مبدع الأشياء لما كان غير متناهي القوه و القدره على إفاده الخير و الرحمه فلم يجز و قوف رحمته- و فضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الإمكان غير المتناهي من غير أن يخرج من القوه إلى الفعل و من مكنم الخفاء إلى مجلى الظهور و ذلك ممتنع جدا و لكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الأكوان مجتمعا لا متفرقا و دفعا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك إلا على سبيل التعاقب و الافتراق فلا جرم و جب أن يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح(١) صدور المحادثات و المتجددات عنه تعالى- لتقدسه عن التغير و لا- بد أن يكون ذلك الجوهر ذا قوه غير متناهيه فى الانفعال على وجه الإمداد من الغير كأن الواجب جل ذكره ذو قوه غير متناهيه فى الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على أمر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده و حدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات و تغير المتغيرات- و ارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الأزمنه و الحركات فأفاد بفضل جوده أجراما(٢) كريمه نوريه متجدده الطبايع دائمه الحركات النفسانيه و الطبيعيه و الوضعيه لأغراض علويه نفسانيه و غايات حكميه عقليه هى العله لإفاضات أنوار حسيه و أضواء

١- أراد قدس سره أن فى الجواهر ليس أضعف من جوهر الهيولى و فى الأ-عراض ليس أضعف من الحركة و الهيولى قابل الكائنات و الحركة الوضعيه الفلكيه ما به يرتبط هذه الحوادث إلى القديم و إذا كان فى هذين الأضعفين من الحكم و المنافع ما لا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر و الأ-عراض، س قد

٢- من الواجب أن نضع طبيعه الكل السيلاله بجوهرها المنقسمه إلى الطبايع النوعيه الجسمانيه البسيطه و المركبه التى هى قطعات حركتها المركبه مكان الأجرام الفلكيه التى ذكرها ره و الزمان العام الذى هو مقدار حركه هذه الطبيعه السيلاله مكان ما فرض مقدار حركه الفلك الأقصى ثم نتمم البيان قريبا مما ذكره رحمه الله و ذلك لما تقدم من الإشاره- إلى ضعف فرضيه الأفلاك و فتورها، ط مد

صوريه بها يقع استعدادات ماديه غير متناهيه تلحق من فاعل غير متناهي التأثير إلى قابل غير متناهي القبول ليجب ذلك إفاضه الخيرات وفتح أبواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما فى قوله تعالى وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْفَاعِلُ الْقِيَوْمَ عَلَى الْغَيْبِ بَضْنِينَ فَيَحْصُلُ الْفَيْضُ مِنْهُ عَلَى كُلِّ قَابِلٍ مُسْتَعِدٍّ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِهِ حَتَّى أَنْ النَّمْلَ الصَّغَارَ وَالضَّبَّ وَالسُّوسَمَارَ مَعَ حَقَارَتِهَا لَوْ كَانَتْ مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ وَجِبَ أَنْ يَفَاضَ عَلَيْهَا.

وقد علمت أن أشرف ما يتعلق بالهيولى والأجسام إنما هى النفوس الناطقه التى لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوه إلى الفعل دفعه واحده لا مع الأبدان لاستلزامه لا تنهى الأبعاد والأجرام ولا بدونها لكونها متعلقه الذوات بها حدوثا فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهيه فى الأدوار والأكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهايه ثم يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلى والوطن الأصلى وما لم تكمل تلبث فى بعض طبقات البرازخ والمقابر المثاليه أزمانا طويله أو قصيره- وأحقابا كثيره أو قليله بحسب كثافه الحجاب و رفته و بحسب كثرة الجرائم و قلتها.

ثم انظر أيها المتأمل الطالب لمعرفة الله و ملكوته من ملاحظه أحوال العلويات و أوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت بإحراق أضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريه عن النور بالكليه لبقى ما دون الفلك فى ظلمه شديده و ليل مظلم طويل لا- أوحش منه و كذا لو ثبت أنوارها أو لانزمت دائره واحده- لأثرت بإفراط فيما قابلها و تفريط فيما وراء ذلك و لو لم يكن لها حركه سريعه لفعلت ما يفعله السكون و اللزوم و لو لم يجعل الأنوار الكوكبيه ذوات حركه سريعه مشتركه و أخرى بطيئه مختصه و لم يجعل دوائر الحركات البطيئه مائله عن مدار الحركه السريعه لما مالت إلى النواحي شمالا و جنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الأرض و لو لا أن حركه الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركه السريعه لما حصلت الفصول الأربعة التى بها يقع الكون و الفساد و يصلح أمزجه البقاع و البلاد و إلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهى (١) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِيَّامًا إِلَى يَوْمِ

١- بتأويل معنى الليل و النهار إلى ما هو أعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركه الكواكب على مدار الحركه السريعه أو أن الآيه تمثيل للسابق و تنظير لللاحق، س قده

الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَا أَيُّكُمْ بَضِيءُ الْآيَةِ ثُمَّ قَالَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا - إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَا أَيُّكُمْ بَلِيلٌ تَسْكُونُونَ فِيهِ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ.

و لما كان القمر نائباً للشمس خليفه لها فى النضج و التحليل إذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها فى الصيف و الشتاء شمالاً- و جنوباً فالشمس تكون فى الشتاء جنوبيه و القمر شمالياً لثلاً- ينعدم السببان و فى الصيف بعكس ذلك لثلاً- يجتمع المسخنان- و لما كانت الشمس شماليه الحركه صيفا جنوبيتها شتاء جعل أوجها أعنى أبعد إبعادها عن الأرض فى الشمال و حضيضها و هو أقرب إبعادها فى الجنوب ليخبر قرب الميل بعد المسافه لثلاً يشتد التسخين و التنوير و ينكسر بعد الميل بقربها لثلاً- يضعف القوه المسخنه عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركه الكل السريعه حركات أخرى بطيئه- تميل بها إلى شمال و جنوب على مدارات متفاوته فى العظم و الصغر و السرعه و البطوء و القرب و البعد من الأرض بحسب أوجائها و حضيضاتها و لأجل اختلاف أحوالها المنفعه الكائنات و غرض النظام قال الله تعالى وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ\* أى بما يقتضى حركاتها طالعه و غاربه و شماليه تاره و جنوبيه أخرى و كذلك أوجيه مره و حضيضيه أخرى و غير ذلك من أحوال الكواكب كالرجوع و الإقامه و الاستقامه و كونها فى بيوتها التى لها و وبالها و شرفها و هبوطها و كونها بطبيعه كل برج وقعت فيه من الثابته و المنقلبه و ذوات الجسدين و أمثال ذلك مما هو مذكور فى كتب الأحكاميين على الإجمال- و لا يحيط بتفاصيله إلا البارى جل ذكره و ملائكته المقربين الذى هم الأنوار العقليه و الأشعه الإلهيه.

ثم أ ما تأملت أيها الناظر البصير فى ملكوت السماوات و ما فيها من خلق أرواح الأفلاك و نفوس الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للبارى و دئوبها فى الحركات على الدوام عشقا و شوقا إلى بارئها و مبدعها.

ثم من عجائب الحكمه و غرائب اللطف و الرحمه حسن ترتيب العناصر و جعل الأرض فى وسط الكل لمناسبه الكثافه و الظلمه للبعد عن أفق النور و لأنها لو كانت مجاوره للأجرام العلويه لاحتترقت بشده تسخين الحركه الدائمه و لأنها على تقدير بقائها هناك- ما كان يمكن أن يتكون عليها حيوان و لا ينبت منها نبات و جعل النار مجاوره



للفلك لمناسبه اللطافه و النوريه و لو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته- فصار نارا و انضم إليها تسخين النار فاحترقت باقى العناصر و صار الكل نارا فانفسد الجميع و لما كانت العناية الأزلية اقتضت وجود نفوس ناطقه و غير ناطقه احتاجت إلى أبدان حيوانيه و نباتيه يغلب على أكثرها العنصر اليابس الذى يبسه تتحفظ الصور و الأشكال- و جب أن يكون الأرض بارده يابسه متماسكه الأجزاء ليجاورها الحيوان و النبات الغالب عليهما عنصرها و يجب أيضا لما ذكرنا من الحكمه أن لا يكون الماء محيطا بالأرض إحاطه تامه لاحتياج أكثر الحيوان و النبات لاستنشاق الهواء و جذبته ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبتها فى الحر و الميعان و جعل الماء متوسطا بين الهواء و الأرض- لمناسبه الهواء فى الميعان و مناسبه الأرض فى البرد لئلا يبطل العدل.

ثم انظر لو لم يكن طبقات الأجرام التى فوق الأرض من العناصر و الأفلاك-ك شفافه بل ملونه لوقفت أضواء الكواكب على سطوحها أو انعكست إلى ما فوقها و ما وصلت إلى عالم الكون و الفساد فبقى أهل هاويه الهيولى فى ظلمه لا أوحش منها فجعلت الكواكب مضيئه- و الأفلاك و باقى العناصر شفافه و لو كانت العناصر كلها قابله للنور اشتد الحر فيها و قوى إلى حد-  
يؤدى إلى إحراق ما فى هذا العالم كله

### الفصل (١٢) فى ذكر أنموذج من آثار عناية فى خلق المركبات

ألم ترى عارف إلى ربك كيف خلق للعنصرىات حراره هى محلله ملطفه محرکه- و بروده مسكنه غاقده و رطوبه قابله للتشكل و التقسيم و يبوسه حافظه لما أفيده من التصوير و التقويم و كيف ركب المواليده من امتزاج كفيات العناصر و أعد لكل كمال مزاجا خاصا و أفاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال و لم يقتصر له على هذا بل زاده من الإفضال ما يهتدى به إلى الثوانى من الكمالات و الغايات و بذلك يقع الارتفاع فى القوس الصعودى إلى الدرجات و لذلك قال رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى فَانظُرْ لِمَا كَانَتْ أَجْسَادُ النَّبَاتِ وَ الْحَيَوَانَاتِ لِمَا يَحْصُلُ إِلَّا وَ يَلْزِمُهَا قَبُولُ التَّحْلِيلِ كَيْفَ رَتَبَ لَهَا قُوَّةَ غَاذِيهِ

متصرفه للغذاء بالهضم والإحاطة إلى شبيهه جوهر المغتذى و لما لم يمكن حصول الحيوانات و النباتات على كمالها المقدارى أول مره كيف أودع فيها قوه ناميه موجهه لزياده أقطار المغتذى فى الجوانب على نسبه مضبوطة تليق بها.

ثم ابتهج يا عارف و اذكر رحمه ربك و تزمزم فى عشق جماله بالتسييح و التهليل - بأن القسمه (١) لما أوجبت باقيات بالشخص و باقيات لا بالشخص كيف تتم جود الواهب الحق نقصان الديمومه العديده بإعطاء الديمومه النوعيه فأوفى لكل منهما قسطه من الوجود و نصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعى منتظما بصنفي الثبات و البقاء- فانظر فى أحوال ما لا يحصل غالبا من النبات و الحيوان إلا بالتوالد كيف استبقى نوع ما و جب فساد شخصه بقوه مولده مودعه فى أعضاء التوليد قاطعه لفضله من ماده هى مبدأ الشخص الآخر.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت أفعاله بالاختيار لا بالطبيعه و الاضطراب شهوه الغذاء و لذه الوقاع كالأجير الذى لا يفعل فعلة إلا بالأجره فهذه الشهوه التى تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الأفاعيل التى يتوقف عليها بقاء الشخص و النوع من هذه الأبدان- بمنزله الأجره للأجير و الجعالة و الرشوه للخدم و الأعوان كيلا يقع الذهول و الإعراض عن إيقاع هذه الأغراض.

ثم انظر كيف رتب للغاذه خوادم من قوى أربع جاذبه تأتيها بما يتصرف فيه- و هاضمه محلله للغذاء معده إياها لتصرف الغاذه و ماسكه لحفظها مده لتصرف المتصرف فيها- بالإحاله و الطبخ و دافعه لما لا يقبل المشابهه.

ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه أشرف من النبات قوى أخرى من مدركه و محركه لأن نفسه دراهمه مختاره فى حركاتها البدنيه و النفسانيه و زاد البدن الإنسانى لكون مزاجه أشرف كلمه روحانيه إذا أطاعت أمر ربها و كلمت بالعلم و العمل سعدت إلى عالم الملكوت و قربت من مبدئها بقطع علائق الناسوت و شابهت الملائه الأعلى و أهل عالم الجبروت

١- أى العقل حاكم بالمنفصله الحقيقيه و أن الطبيعه الكليه فى عالم الطبيعه إما باقيه بالشخص كالفلك و الفلكى لأن التعدد الأفرادى يتأتى فى الجسم النوعى بالقطع و الفك و هذا لا يجوز على الفلك و الفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الأفراد و إما باقيه بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الأفراد كالعنصر و العنصرى لقبولهما القطع و الفك، س قده

و لو تدبرت تدبرا شافيا فى كيفية تدبير النفس للبدن و حصول الألفه و العلاقه و شوق التصرف و التحريك و عشق المقارنه و ألم المفارقه بينهما مع أن البدن كالثقل الكثيف- و النفس كالنور اللطيف لقضيت العجب(١) و قلت كيف يتصور الازدواج بين النور و الظلمه و الايتلاف بين المجرد و المادى و بين العلوى الذى قال تعالى تعظيما لشأنه- وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا و قال إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و السفلى المشار إليه بقوله إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ إذ بينهما من المخالفه و المنافره فى الماهيه ما لا يخفى على صاحب الرويه و جل الخلق بل كلهم إلا- النادر منهم غافلون بل منكرون لهذه الارتباط و الاتحاد بينهما حتى أنكر أكثر المنتسبين إلى العلم تجرد النفس و ظن جمهور القائلين تجردها أن إنسانيه الإنسان بصوره أخرى نوعيه منطبعه فى البدن يتحصل منهما حقيقه الإنسان و أما المشار إليه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقه و لها إضافه عارضه شوقيه بالقياس إلى البدن لأنه موضوع أفعالها الجسمانيه و هؤلاء بمعزل عندنا عن معرفه النفس و مقاماتها فى الهبوط و الصعود- حسبما قررنا سابقا من أنها هى الجوهر المغتذى النامى المتحرك الساكن الآكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر فى حكمه الصانع كيف كثف اللطيف(٢) لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبده العناصر البدن الكثيف المخلوق من ماده النطفه

- ١- و لهذا و أمثاله حين سئل بعض العرفاء السياحين هل رأيت شيئا عجبا فى هذه الأسفار المتطاولة و الأزمنه المتماديه التى تضرب فى الأرض قال لم أر أعجب من نفسى، س قدّه
- ٢- أى صور المعنى فتمثل الروح الأمري صوره مثاليه أولا ثم صوره طبيعيه مختلطه بالماده ثانيا كهواء صرف يضربه الصر فيغيم غيما رقيقا لم يكن مادته إلا الهواء الصرف ثم يغيم غيما غليظا بمداخله البخار فى مادته و هذه الفقره باعتبار الكينونه السابقه للروح حيث كان عقلا كليا بل كان فى العلم الربوبى و باعتبار أن النفس متقدمه على البدن دهرا و ذاتا و شرفا و الفقره الثانيه أى تلطيف الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من أن النفس- جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س قدّه

و من لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبرى و من لطافه الدم الخالص(١) و من صفوه الروح البخارى النابع فى العضو الرئيس الذى هو فى النقاء و الصفاء(٢) كالفلك البعيد عن التضاد و لاعتداله و توسطه بين الأضداد مع جامعيه لكيفيات الأطراف يشبه السبع الشداد و لنوره و ضيائه كالقواكب اللامعه على الأبصار و لأجل صفائه و صقاله صار مرآه تتألاً فيها الصور العينيه و يتجلى فيها المثل المحسوسه التى هى واسطه بين العالمين فهو كأنه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسيه إلى العقل كما أن النفس ماده للعقل و متحد به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوه العليه إلى الفعل فذلك الجوهر مرآه يتجلى فيها النفس و النفس مرآه يتجلى فيها العقل و الإنسان قد تطور فى ذاته بهذه الأطوار- و تبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفه إلى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدرىج ففیه الملك و الملكوت و هو جامع الكونين ففیه شىء كالفلك و هو مرآه يدرك بها الصور الجزئيه الغائبه و الحاضره و شيئاً كالمملك و هو مرآه يدرك بها الحقائق الكليه الثابته فانظر إلى القدره و الحكمه ثم إلى اللطف و الرحمه تبهرك عجائب الحضرة الربويه و إن أردت زياده شرح و إيضاح فاستمع

### الفصل (١٣) فى آيات حكمته و عنايته فى خلق الإنسان

#### إشاره

الإنسان مخلوق أول خلقه من أخس الأشياء و أنقص المواد و أضعف الأجساد- لأنه مكون من القوه الهيلولانيه و هى كالشىء ثم من التراب المظلم و الطين اللازب ثم

- ١- لما كان الدم النقى الفاضل فى كل قابل اكتسب خاصيه ذلك القابل صار فى القلب كأنه لطيف القلب و إلا فمعلوم أن جمهور الدم يجرى فى الأورده و قسط محمود منه يرسله الطبيعه إلى القلب و كثير منه فى التجويف الأيمن من القلب و قليل فى التجويف الأيسر منه- و يصير روحاً بخارياً، س قده
- ٢- أى الروح الذى إلخ و كما أن هذا البخار فلك الإنسان الصغير كذلك الفلك بمنزله الروح البخارى للإنسان الكبير و لذا عبر الحق تعالى منه فى كتابه المجيد بالدخان، س قده

من النطفه و أشير في الكتاب الإلهي إلى المرتبه الأولى للإنسان بقوله تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّيذُوراً و إلى المرتبه الثانيه و الثالثه بقوله تعالى إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ و بقوله هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ و بعد هذا المنازل و المراتب يتكون له القوى النباتيه و الأعضاء الإلهيه لها- ثم يدخلها في باب الحيوانيه لقوله فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً ثم يتدرج له الكون إلى أن يحدث له الأكوان الحيوانيه كلها التي أولها قوه المس و آخرها قوه الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

فانظر أيها الناظر في علوم آفاق و الأنفس إلى النطفه و هي مائه قدره لو تركت ساعه لفسد مزاجها كيف أخرجها رب الأرباب من بين الصلب و الترائب و حفظها عن التلاشي و الافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها و هي بيضاء علقه حمراء ثم جعلها مضغه ثم انظر كيف قسم أجزاء النطفه و هي متشابهه إلى العظام و الأعصاب و العروق و الأوتار و اللحم و غيرها من الأعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الأعضاء البسيطة الأعضاء المركبه من الرأس و اليد و الرجل و غيرها و شكلها بأشكال مختلفه مناسبه لأفعالها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلاث(١) و لو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك إليها لكنت ترى التخاطيط و التصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا و لا ترى آله فسبحان من مصور(٢) فاعل للنقوش و التصاوير لا يرى في تصويره آله و لا إصبع- ثم إذا بلغ في تدرجه في الاستكمال إلى جذب الغذاء و فعل النماء أفاض عليها صوره

،

- 
- ١- أي ظلمه المشيمه و ظلمه الرحم و ظلمه البطن أو ظلمه البطن و ظلمه عالم الأجسام و ظلمه الهيولى كما أن الروح له ظلمات ثلاث من الصوره الطبيعيه و الصوره البرزخيه- و الصوره الأخرويه و لا بد أن يخرج من جميعها إن كان من طارحي الكونين و خالعي النعلين- و إن كانت الصوره كالظل غير الملتفت إليه، س قده
- ٢- چه نقاشی است این کز حسن سرشار بدامش نقش میگردد گرفتار

نباتيه لها خوادم من قوى كثيره توكل عليها ملائكه (١) يتمشى بهم ما يرجع إلى الغذاء و النماء فانظر كيف وكل الله الملائكه بك فى انتظام أمورك حتى فى أمر غذائك فإن أهل المكاشفه قد رأوا ببصائر قلوبهم أن كل جزء من أعضاء بدنك لا يغتذى إلا بأن يوكل الله به سبعة من الملائكه هذا هو الأقل إلى عشره إلى مائة إلى ألف أو يزيدون (٢) و ذلك لأن معنى التغذى أن يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف و ذلك بعد أن يتغير تغيرات - يصير دما فى آخر الأمر ثم لحما و عظما.

ثم إن الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه و لا يتغير بنفسه فى أطوار الخلقه كما أن البر لا يصير طحيناً ثم منخولاً ثم عجينا ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً إلا بصناعه صناع و الصناع فى الباطن إذا كانت للصنع غايه حكميه هم الملائكه كما أن الصناع فى الظاهر هم أهل المدينه و قد أسبغ الله عليكم نعمه ظاهره و باطنه و الناس غافلون عن نعمه الباطنه و العارف يعلم أنه لا بد من ملائكه سبعة أحدهم جاذب للغذاء إلى الأعضاء و الآخر ممسك له فى جوار العضو و الثالث يخلع عنه صورته السابقه فيخلع صورته الدم و الرابع يكسوه صورته اللحم و العظم و غيرهما و الخامس يدفع الفضل الزائد و السادس يلصق ما اكتسى كسوه اللحم باللحم و ما اكتسى كسوه العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلاً و السابع يرفع المقادير و النسب (٣) فى الإلصاق.

- 
- ١- عطف بيان لقوى و فاعل توكل ضمير قوى مستتر فيه أو ملائكه فاعل توكل و حينئذ توجيهه أن القوى باعتبار وجهها إلى الله و إضافتها إليه تعالى من الملائكه و باعتبار جهتها الظلمانيه و تعلقها بالمواد قوى و طبائع و وجه الله قاهر على وجه النفس موكل عليه و الإعراب الأول بناء على اتحاد الوجهين بوجه، س قده
  - ٢- كلمه أو للإضراب فلا يحصى عددهم إذ المراد بها طبائع السفليات و العلويات و روحانياتها إلا أنه ذكر من كل من الآحاد و العشرات و المئات و الألوف شيئاً تنبيهاً على ما ذكرنا و نظير هذا ما يقال فى عدد الأنبياء إنهم مائة و أربعة و عشرون ألفاً و ذلك لأن كلمات الله لا تنفذ و لا تبيد و نعمه الله لا تحصى، س قده
  - ٣- لعلك تقول ليس لنا قوه راعيه فما هذا قلت لعل مراده ره به الغاذيه فكأن مراده بقوله و الرابع يكسوه صورته اللحم و العظم و غيرهما المغبره الثانيه و بالثالث الهاضمه، س قده

فإن قلت فهلا فوضت هذه الأفعال إلى ملك واحد و لم احتيجت إلى سبعة أملاك- و الحنطه أيضا يحتاج إلى طاحن و نخال  
ثانيا و صاب للماء إليه ثالثا و عاجن له رابعا و إلى قاطع له كرات مدوره خامسا و إلى مرقق له رغفانا عريضه سادسا و إلى من  
يلصقها بالنتور سابعا فهلا كانت أفعال الملائكه باطنا كأفعال الإنس ظاهرا.

قلنا يجب عليك أن تعلم أن خلقه الملائكه تخالف خلقه الإنس لأن وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبى و لا  
تزاحم بين أفعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم و ذواتهم و لا يكون لكل منهم إلا فعل واحد و إليه الإشاره بقوله تعالى وَ مَا مِنَّا إِلَّا  
لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ فلذلك ليس بينهم تناقش و تقاتل و لا تزاحم و لا تضاد فى فعل أو صفه بل مثالهم فى تعيين مرتبه كل منهم و  
فعله مثال الحواس منا فإن البصر لا يزاحم السمع فى فعله و هو إدراك الأصوات و لا الشم يزاحمها فى إدراك الروائح و لا هما  
يزاحمان الشم و لا- الذوق و لا- غير ذلك يزاحم بعضها بعضا و ليست هى كالأعضاء مثل اليد و الرجل فإن أصابع الرجل قد  
تبطش بطشا ضعيفا و رأينا إنسانا يكتب بأصابع رجله و آخر يمشى بيديه و قد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التى هى  
آله الضرب و لا كالإنسان الواحد الذى- يتولى بنفسه الطحن و العجن و الخبز و هذا نوع من الاعوجاج و العدول عن العدل-  
سببه اختلاف صفات الإنسان و اختلاف دواعيه فلم يكن وحدانى الفعل و لذلك يرى الإنسان يعصى الله مره و يطيعه أخرى و  
ذلك غير ممكن فى طباع الملائكه لأنهم مجبولون على الطاعه لا مجال للمعصيه فى حقهم فلا جرم لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ  
يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ و الراكع منهم راعع أبدا و الساجد منهم ساجد أبدا و القائم منهم قائم أبدا.

### و هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها

و هى أن لأحد أن يقول إذا كان كل ملك من ملائكه الله موكلا على فعل واحد

لا- يمكنه التعدى منه إلى غيره فيكون ناقص الجبله لقصوره عن فعل الخيرات الكثيره- و الجواب أن ذات كل ملك متصل(1) بذات ما هو أشرف منه على وجه يقوم به و يحيا بروحه لكن لا- على وجه التركيب و التمزيج الذين فى الأجسام و كل منهم وحدانى الذات وحدانى الفعل و إن صدر عنه أنواع كثيره من الأفعال لأن كثرتها على الترتيب الصدورى على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق و نظام لا- يتغير أصلا و قد علمت أن الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقى الأفعال منهم إلى فعل واحد يتشعب منه الأثر- و كذا الذوات ترجع كثرتها إلى ذات واحده تتحد بها الذوات و كل ملك من الملائكة- حى عليم بحياه الملك الذى هو دونه و تحت أمره و تسخير و علمه لا- كأعضائنا التى لا- شعور لها بذاتها و لا بما يصدر عنها و إنما نسبه الملائكة إلى من هى تحت أمره و طاعته- كنسبه قوانا الإدراكية إلى الروح العقلى منا حسبما بيناه من أن كلا من الحواس و صورها الحاضره عند النفس حيه بحياه النفس و مع ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الآخره و لا اختلاط بينها و لا تشويش لأنها من الجنبه العاليه و الجهات الفاعليه لا القابليه كالأعضاء و ما فى حكمها.

١- إذ قد عرفت أن المبادئ الفاعليه و القوى الفعليه ملائكه من حيث إضافتها إلى ما فوقها- و اتصالها به و من حيث إن كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بشرافه ما فوقه- بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد لأن كلها كأعينه الناظره و أيديه العمال بل درجات قدرته الفعليه فلما أنتج كلام القائل الخسه أثبت أولا الشرافه و تصدى ثانيا لإثبات الشرافه من وجه أوهمه كلام القائل بأنها إن كان مناطها كثره الأفعال فهى حاصله أيضا إلا أنها بالترتيب الصدورى- فالعقول الكليه و النفوس الكليه الذين هم الملائكة المقربون من الصفات صفا و المدبرات أمرا لها كثره الأفعال بهذا المنوال و كذا المبادئ الفاعليه التى فى عالم المثال و أما القوى و الطبائع العمال فى الباطن فكثره الأفعال فيها هى الكثره التى فيما فوقها لأن شئيه الشىء بصورته و لا خفاء فى أن كلام القائل فى الملائكة بأجمعهم، س قد



## و نرجع إلى ما كنا بصدده فنقول

قد امتاز الإنسان بهذه الصورة النباتية و الأعوان الذين خلقهم الله لإفاده التغذية- و التوليد من الأجساد المعدنيه فصار أكمل وجودا من الحجر و البلور و الحديد و النحاس و الذهب و الفضة و غيرها إلا أن صورته النبات مع هذا الكمال ناقص- فإنه ربما لم يصل إليه غذاء ينساق إليه و يماس أصله فجف و يبس إذ لم يمكنه طلب الغذاء- و المشى إليه من الموضع الذى فيه إلى موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بشيئين معرفه و قدره و هما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الإنسان فى هذه الدرجه لكان ناقصا عاجزا فى خلقته و فعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصوره أخرى امتاز بها عن النباتات- و ارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات و قرب بخطوه أخرى إلى رب الأرباب- و معدن الأنوار عن قعر عالم الظلمات بأن خلق له آله الإحساس و آله الحركة الاختياريه- فى طلب الغذاء و هما المشار إليهما فى الكتاب فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا.

ثم انظر إلى ترتيب حكمه الله فى خلق الحواس الخمس فأولها اللمس و هذا أنقص درجات الحس فإنه الشعور بما يلامس الحيوان و يلاصقه لا بما يبعد منه فإن الشعور بما يبعد منه- يحتاج إلى حاسه أقوى و أتم و هذا يعم الحيوانات كلها و لدناءه بعض الحيوانات القريب المنزله من النبات كالدود التى فى الطين يقتصر على هذا و لا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك إلا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت إلى حس آخر لإدراك البعيد فخلق لك الشم إلا أنك لا تدرى به أن الرائحة من أى ناحيه جاءت لتطلب بها ذى الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فأنعم الله عليك بحاسه البصر لكن لا تدرك بها ما يحتاج بجدار أو حائل آخر و أيضا لا تدرك بها إلا ما هو الموجود الحاضر و أما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام و إعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك إليه فانظر كيف أنعم عليك و ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان و كل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك أنه موافق أو مخالف فتأكله فتهلك كالشجره ربما يصب فى أصلها ما هو سبب جفافها و لا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفى فى الاستكمال و لا يتم به الحياه الإنسانيه لو لم يكن لك إدراك باطنى يتأدى

إليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ و التذكر و إلا- لطال عليك الأمر في معرفه الأشياء المحسوسه لو لم يكن صورتها محفوظه عندك فأنعم الله عليك بمشاعر أخرى باطنه لتحفظ بها صورته ما تحسه و تذكرها متى شئت و تتصرف فيها و هذا كله يشاركك فيه الحيوانات- و لو لم يكن لك إلا- هذا لكنت ناقصا لعدم إدراك عواقب الأمور و غاياتها العقلية فميزك الله و فضلك على كثير من خلقه تفضيلا و شرفك تشريفا بقوه أخرى هي قوه العقل تدرك مضره الضار و منفعه النافع في المال و تدرك الخيرات الحقيقيه و الشرور الآجله فهذا أنموذج في بيان ما أنعم الله عليك في باب الإدراك و أما بيان ما أنعمه عليك من القوى المحركه التي هي طائفه أخرى من جنود الله- و كيفيه نظمها و ترتيبها فيك فهو أنه لو خلق المشاعر و المدارك حتى تدرك بها الأمور التي لها مدخل في استكمالك و حفظ بقائك ما دمت في الدنيا من أسباب التغذية و غيرها- حتى تدركها من بعد أو قرب و لم يخلق لك ميل في الطبع و شهوه له و شوق إليه يستحثك على الحركه ثم قدره في آلات البدن يتحرك إليه لكان الإدراك معطلا فاضطرت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوه و نفره عما يخالفك يسمى كراهه فخلق فيك شهوه الغذاء لبقاء شخصك و شهوه النكاح لبقاء نوعك و وكلها بك كالمقاضي يلجئك- إلى تناول الغذاء و غيره.

ثم هذه الشهوه لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجه من المشتهى و المرغوب فيه لأسرفت و أهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهه عند الشبع و نحوه لتترك الفعل كالأكل و نحوه لا كالزرع فإنه لا يزال تجتذب الماء إذا انصب في أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجه.

ثم إنك قد علمت أن لك قوه طبيعیه بها تشارك النبات و هي منبته في جميع البدن منبعها الكبد و قوه أخرى تشارك بها الحيوان منبته في الأعضاء (١) تشارك بها الحيوان كله

١- و هي القوه الحيوانيه باصطلاح الأطباء و هي قوه تستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركه و إن شئت قلت قوه بها القبض و البسط للقلب و الشرائين ترويحاً للروح و بالجمله بها إصلاح الروح البخارى قد يطلق القوه الحيوانيه على القوى الدماغيه الآتية فيما يلي هذا و ليست مقصوده هنا، س قده

و منبعها القلب و قوه أخرى نفسانيه أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ- و أخرى أشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكه فقط فأعطاك الله بحسب كل منها أخذاً و تركاً للمنافع و المضار فاللذان بحسب القوه الأولى يسميان بالجذب و الدفع و اللذان بحسب القوه الثانيه يسميان بالميل و النفرة و اللذان بحسب القوه الثالثه يسميان بالشهوه و الغضب و اللذان بحسب القوه الرابعه يسميان بالإرادة و الكراهه(١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت إشاره العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوه و الغضب مسخرتين تحت إدراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفه- بأن هذا يضررك و هذا ينفعك لا يكفى فى الاحتراز عنه أو فى طلبه ما لم يكن لك إرادته بموجب المعرفه أو كراهه و بهذه الإراده أفردك الله عن البهائم إكراماً و تعظيماً لبني آدم كما أفردك عنها بمعرفه العواقب

### الفصل (١٤) فى عنايته تعالى فى خلق الأرض و ما عليها لينتفع بها الإنسان

#### إشاره

قال سبحانه خَلَقَ لَكُمْ ما فى الأَرْضِ جَمِيعاً فإذا عرفت العنايه الإلهيه فى نفسك و بدنك فانظر إلى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك و أقرب الخارجيات إليك ما تستقر عليه فانظر إلى صورته الأرض التى هى مقر جسدك و أم بدنك الذى كان فى بطنها أولاً ثم تولد منها ثم يعود إلى بطنها تاراً أخرى- كما قال تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تاراً أخرى ثم انظر إلى منافعها.

#### منها كونها فراشا و مهادا

لتسكن إليها و تنام عليها و بساطاً لتسلك فيها كما قال تعالى جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ فِرَاشاً وَ قال وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ بَسَاطاً لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجاً و ليس من

١- و بهذا الاصطلاح ينبغى أن يقال الحيوان متحرك بالشهوه لا- بالإرادة لكن فى الإراده اصطلاحان خاص و عام و بالمعنى الخاص يطلق على المجردات و جاعلها و هو الميل العقلى و نحوه و بالمعنى العام يطلق على الحيوان و هو الميل الحسى و الشهوى، س قد

ضروريات الافتراض أن يكون سطحاً مستويًا بل يسهل الافتراض على سطح الكره إذا عظم جرمها و تباعدت أطرافها و لكن لا يتم الافتراض و لا- المشى عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي و هو وسط الأفلاك و إليه الإشارة بقوله تعالى اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا لِأَنَّ الثَّقَالَ بِالطَّبَعِ تَمِيلُ إِلَى تَحْتِ كَمَا أَنَّ الْخَفَافَ تَمِيلُ بِالطَّبَعِ إِلَى فَوْقِ وَ الْفَوْقَ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ مَا يَلِي السَّمَاءَ وَ التَّحْتَ مَا يَلِي الْمَرْكَزَ.

### و منها ما به من الله علينا

و هو أن لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد و الحجر لكي تنفصل عنها مادة الأغذية و يتأتى حفر الآبار و إجراء الأنهار و لا في غاية اللين و الانغمار كالماء ليسهل النوم و المشى عليها و أمكنت الزراعة و اتخاذ الأبنية منها.

### و منها أن لم تخلق في نهايه اللطافه و الشيف

ليستقر عليها الأنوار و يتسخن منها فيمكن جوازها.

### و منها أن جعلها بارزه بعضها من الماء

مع أن طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا- و تعيش ما يحتاج إليه من الحيوانات البريه عليها و سبب انكشاف ما يبرز منها و هو قريب من الرابع (١) إن جعلها الله بواسطه هبوب الرياح و جرى الأنهار و تموج البحار غير صحيحه الاستداره بل جعلها و الماء الذي يجاورها بحيث إذا انجذب الماء بطبعه- إلى المواضع الغائره و المنخفضه منها بقى شىء منها مكشوفاً و صار مجموع الماء و الأرض بمنزله كره واحده يدل على ذلك فيما بين الخافتين تقدم طلوع الكواكب و غروبها للمشرقين على طلوعها و غروبها للمغربيين و فيما بين الشمال و الجنوب- ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغليين في الشمال و بالعكس (٢) للواغليين في الجنوب

١- قد قسمت الأرض أولاً بالدوائر التي هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبي و نصف شمالي ثم أرباعاً بالدوائر الماره على نقاطها الأربعة الجنوبيه و الشماليه و الشرقيه و الغربيه- فثلاثه أرباع منها تقريباً في الماء أعنى الفوقاني و التحتاني الجنوبيين و التحتاني الشمالي و البارز هو الربع الفوقاني الشمالي تقريباً، س قده

٢- تصحيح العكسيه باعتبار الجزء المطوى من الكلام أى ازدياد ارتفاع القطب الظاهر و ازدياد انخفاض القطب الباطن و هو القطب السهيلي للواغليين في الشمال و في العكس للواغليين في الجنوب و إلا- فالمناسب أن يقال و بخلاف ذلك للواغليين في الجنوب بدل العكس، س قده

و تركيب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السميتين إلى غير ذلك من الأعراض المختصه بالاستداره كأحوال الخسوفات و الكسوفات و اختلاف آتات ابتدائها و انتهائها فى الأخذ و الانجلاء بالقياس إلى أهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس إلى موضع أول الليل و بالقياس إلى آخر بعده بساعه و بالقياس إلى آخر ساعتين و بالقياس إلى آخر ربع الليل أو ثلثه أو نصفه أو غير ذلك على نسبه مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولاً و عرضاً و يستوى فى ذلك راكب البر و راكب البحر.

### و منها الأشياء المتولده منها

كالمعادن و النبات و الحيوان.

### و منها جذبها للماء من السماء

لقوله وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ.

### و منها العيون و الأنهار العظام

التي فيها لقوله تعالى وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا\*.

### و منها انصداعها بالنبات و غيره

وَ الْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ.

### و منها حياتها و موتها

ليستدل بها الإنسان على موته و نشره تاره أخرى لقوله وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَ قَوْلُهُ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ وَ قَوْلُهُ فَاَنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى - وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ قَوْلُهُ وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْتَكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

### و منها تولد الحيوانات المختلفه

وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ \* بَعْضُهَا لِلأَكْلِ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ وَ بَعْضُهَا لِلرُّكُوبِ وَ الزَّيْنَةَ وَ الخَيْلَ وَ البِغَالَ وَ الخَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً وَ بَعْضُهَا لِلحَمْلِ وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالأِغْيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ وَ بَعْضُهَا لِلتَّجْمَلِ وَ الرِّاحَةِ وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسِيرُونَ وَ بَعْضُهَا لِلنِّكَاحِ (١) وَ اللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ بَعْضُهَا لِلْمَلَابِسِ

١- فى إدراجها فى سلك الحيوانات إيماء لطيف إلى أن النساء لضعف عقولهن و جمودهن على إدراك الجزئيات و رغبتهن إلى زخارف الدنيا كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامته حقا و صدقا أغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صورته الإنسان لثلا يشمئز عن صحبتهن و يرغب فى نكاحهن و من هنا غلب فى شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم عليهن فى كثير من الأحكام كالطلاق و النشوز و إدخال الضرر على الضرر و غير ذلك خلافا لبعض الأديان فى بعض الأحكام فأين السها من البيضاء، س  
قده

و البيت و الأثاث و جعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تتخفون بها يوم ظعنكم و يوم إقامتكم - و من أصوافها و أوبارها و أشعارها أثاثاً و متاعاً إلى حين.

### و منها نشو النباتات المتنوعه

و أثبتنا فيها من كل زوج بهيج باختلاف ألوانها آيه و رحمه و اختلاف روائحها هدايه و لطف فمنها قوت البشر و منها قوت البهائم - كلوا و ارعوا أنعامكم ... متاعاً لكم و لأنعامكم\*.

### و منها الطعام و الإدام

### و منها الدواء -

### و منها الفواكه

يُنبت لكم به الزرع و الزيتون - و النخيل و الأغناب و من كل الثمرات

### و منها الكسوه للإنسان

نباتيه كالقطن و الكتان - و حيوانيه كالشعر و الصوف و الإبريسم و الجلود

### و منها الأحجار المختلفه لونا و صفاء

و من الجبال جدد بيض و حممر مختلف ألوانها و غرايب سود فبعضها للزينة و بعضها للأبنيه فانظر إلى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته و انظر إلى الياقوت الأحمر مع عزته ثم انظر إلى كثره النفع بذلك الحقيقير - و قله النفع بذلك الخطير.

### و منها ما أودع فيها من المعادن الشريفه

كالذهب و الفضة ثم تأمل أن البشر استنبطوا - الحرف الدقيقه و الصنائع الجليله و استخرجوا السمك من قعر البحر و استنزلوا الطير من أوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب و الفضة و الحكمه فيه أن معظم فائدتهما يرجع إلى الثمنيه و هذه الفائده لا تحصل إلا عند العزه و الندره و القدره على اتخاذهما تبطل الحكمه - فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا و لهذا اشتهر في

الألسنه أن من طلب المال بالكيميا أفسس.

**و منها أن لها طبع الكرم و السماحه**

تأخذ حبه واحده و ترد سبعمائه كما ذكر في القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل في أن السماء أفضل من الأرض أم الأرض من السماء



فقال بعضهم السماء أفضل لأنها معبد الملائكة و ما فيها بقعه عصى الله فيها لأن أهلها معصومون عن الخطاء و العصيان و لما أتى أبونا آدم بتلك المعصية أهبط من الجنة- و قال تعالى

: لا يسكن فى جوارى من عصانى

و قال وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَافًا مَحْفُوظًا وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ وَ قال تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ غير ذلك من الآيات الداله على تعظيمها و تعظيم ما فيها و قال آخرون الأرض أفضل لأنه تعالى وصف بقاعا بالبركه قال تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ قال سُجْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ وَ قال مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَ المراد بها الشام و وصف جملة الأرض بالبركه- وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فَإِنْ قِيلَ وَ أَى بركه فى المفاوز المهلكه قلنا إنها مساكن خلق لا يعلمهم إلا الله فلهذه البركات قال وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ.

و التحقيق أن زينه السماء بالكواكب و زينه الكواكب بالملائكة الروحانيين- و زينه الأرض بالصور و النفوس الحيوانيه و زينتها بالأرواح الإنسيه(١) المستخدمه إياها و زينتهم بالمعارف الإلهيه التى شاركوا بها الملائكة المقربين و ظاهر السماء أشرف من ظاهر الأرض و باطنهما بالعكس لأن الغايه أشرف العلل كما مر و من منافع الأرض أنها

١- المراد بالنفوس الحيوانيه ما هى فى صراط الإنسان لأن زينه الشىء مما يتصل به و كذا الحيوانيه للنباتيه التى تتصل بها فى هذا الصراط و كذا فيما فوق النفس النطقيه القدسيه- كالكلية الإلهيه نعم زينه المنفصلات أيضا بها من جهة أن الإنسان الكامل كعاكس فى منصفه الظهور فالطبائع كعكوس لمقام طبعه و النباتات لنباتيته و الحيوانات لحيوانيته و الأجنه و الشياطين لمكره و الملائكة العماله لعقله العملى و عصمته و طهارته و الملائكة العلامه لعقله النظرى و لحكمته و معرفته و الفلك المعبر عنه فى الكتاب الإلهى بالدخان لروحه البخارى و صورته و زينته و بالجملة تراكت فيه القوى و الطبائع التى فى العوالم بنحو التشتت بنحو الجميع و نعم ما قيل- چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خویش بر صحرا نهاديم أيها المستام بشرى ارتخص\Z، س قده

كالصدقه و الدرہ المودعه فيها آدم و أولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال

: يا آدم- لا أحوجك إلى شىء غير هذه الأرض التى هى لك كالأم

قال أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا الْآيَةَ وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ\*

: يا عبدى إن أعز الأشياء عندك الذهب و الفضة و لو أنى خلقت الأرض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم إنى جعلت هذه الأشياء لأجلك فى الدنيا مع أنها سجن لك فكيف الحال فى الجنه

### الفصل (١٥) فى بدائع صنع الله فى الأجرام الفلكيه و الأنوار الكوكبيه

#### اشاره

فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الآن رأسك إلى السماء و انظر و تفكر فى كيفية خلق السماوات و فى كواكبها و فى دورانها على نسق و انتظام و فى طلوعها و غروبها و اختلاف مشارقها و مغاربها و دئوب شمسها و قمرها و مشتريها و زحلها فى الحركة على الدوام و سعيها فى عشق الله و طلب لقائه من غير فتور و لا تقصير و لا تغيير فى المسير بل يجرى جميعها فى منازل مقدره بحساب مضبوط و كتاب مرقوم و أجل (١) معلوم كما قال وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ لَا يُزِيدُ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا يَنْقُصُ إِلَى أَنْ يَطْوِيَهَا اللَّهُ (٢) طى السجل للكتب.

فتدبر أيها العارف عدد كواكبها و كثره دراريها و اختلاف ألوانها ثم انظر كيفية أشكالها مع أن ألوانها ليست من جنس هذه الألوان المستحيله الفاسده و أشكالها أرفع نمطا

١- لأن كل شىء يدخل فى الوجود بسبعه بعلم و مشيه و قضاء و قدر و كتاب و إذن و أجل كما فى الحديث و المراد بالكتاب صورته المثاليه القدرية، س قد

٢- هذا فى السلسله الطويله بحسب توجه الأشياء إلى الباطن و ليس فى وقت موقوت زمانى- إذ الزمان أيضا مطوى فالمتحركات غير المتناهيه تصل فى أوقات غير متناهيه إلى غايات غير متناهيه و يطوى الكل فى غايه الغايات، س قد

من هذه الأشكال و كذا طوعمها و روائحها و أصواتها(١) على وجه أعلى و أشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازله إلى الأرض منها فهى هناك ألطف و أصفى و أبسط و ما من صورته على وجه الأرض إلا و لها المثل الأعلى فى السماوات و ما من كوكب إلا و لله حكم كثيره فى خلقه و صورته ثم فى مقداره و شكله ثم فى وضعه و نسبته إلى كوكب آخر و قربه و بعده من وسط السماء و قس تلك الحكم التى فيها على الحكم التى روعيت فى أعضاء بدنك مع حقارته و أمر السماء أعظم و أجل من الإنسان بما لا يحصى - كما قال تعالى أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا.

بل من جمله ما فى عالم الأرض و قس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب- و حسن النظام و بديع الفطره على التفاوت فيما بينهما فى المقدار و اللطافه.

١- كون الصوت هناك وجهه غير خفى لاصطكاكات و مماسات بين أجسامها فى حركاتها- و أما الطعوم و الروائح العطره فقد أشار إلى وجهها بأن معطى الكمال ليس فاقدًا له لكن نيلها للغير ليس بأن تستذاق أو تستشم على الوجه المعهود هنا و هو أوضح بل بأن لو فرض الله- أوصل إليها صار فلكا إلا- بإعجاز النبى ص فوجد حيثنذ ما وجدت و ذلك لأن الأفلاك فعاله فى العنصريات و وجدت من جهات القهر التى فى المبادئ فهى أقهر من النار. وجه آخر يذعنه المشاءون أيضا لو سمعوا لأصل وجدان الأفلاك-ك تلك الكمالات الجسمانيه- و إن لم يكن بحسب جهاتها القابليه أن يقال إن صورها فى حسها أعنى نفسها المنطبعه التى هى حسها و خيالها على ما بينا فى حواشينا على سفر النفس لكنها فيها بنحو العلم الفعلى لا الانفعالى مثل أن ينشأ النفس الآدميه فى حسه المشترك صورته وجه جميل بحيث ساقته إلى الانطباع فى ماده و إن لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل فالعالم يحكم بأن هذا الشخص واجد للصوره الجميله بنحو أعلى و أتم من ماده المنطبع فيها أو نسبه الشىء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان و الأسمى الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل إذ لم يره فى بدنه و قس عليه المذوق و المشموم و غيرهما و من جهه كون إدراك الأفلاك-ك فعليا قويا تفتنت بكون نفسها المنطبعه التى كخيالنا حسا فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى و إلا فالفلك بسيط و أجزاءه متشابهه لا يمكن فيه اختلاف قوى و طبائع،

أما تأملت يا عارف في ملكوت السماوات وملكها و ما فيها من الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للبارى فى الحركات عشقا و شوقا إلى المبدع- أ ما تسمع كلام الله فى تعظيمها و تعظيم النجوم فى كتابه فكم من سوره ذكر فيها عظم أمر السماء و جلاله قدرها و كم أقسم بها فى القرآن كقوله تعالى وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا وَ القَمَرِ إِذَا تَلَاها وَ قوله وَ النُّجْمِ إِذَا هَوَى وَ قوله فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ثم أثنى على المتفكرين فيها وَ يَتَفَكَّرُونَ فى خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ ذم المعرضين عن التدبر فيها وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ وَ جعلها سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ رَفَعَ سَمَكَهَا وَ حفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكه و موضع القدس و الطهاره و أهلها أهل التسييح و التقديس لا يدخل مسجدهم الحرام(١) أرجاس الكفر و أوساخ الشرك من النفوس الخبيثه الشيطانيه كما لا يدخل المشركون الأنجاس مساجد الأرض كما قال إِنَّمَا المُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا المُسْجِدَ الحَرَامَ فانظر إلى ملكوت السماء لترى عجائب العز و الجبروت و أطل فكرك فى الملك فعسى أن يفتح لك أبواب السماء فتدخل الجنه و تخرج إلى عالم النور من هذه الهاويه المظلمه فتجول بقلبك فى أقطارها إلى أن تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك أن تبلغ رتبه الأقصى- و لا يكون ذلك إلا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الأدنى

### ثم الدلائل الداله على شرف عالم السماء أكثر من أن تحصى

#### إشاره

و كذا منافعها بالقياس إلى الإنسان.

### فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل على حكم بليغه و غايات صحيحه

بقوله رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا وَ قوله وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

#### و منها أن زينها بالمصابيح

لقوله وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ (٢) و بالقمر

- ١- لا- يمكنها الدخول هناك باعتبار أشخاصها و أشخاص موادها المتعصيه المتباينه عن السماويه و إن أمكن لنوع النفوس الإنسانيه و هكذا فى كثير من الاستعدادات فقوله تعالى فَلَا يَقْرَبُوا المُسْجِدَ الحَرَامَ فى حقها نهى تسخير، س قد
- ٢- التأويل أن النفوس القدسيه لها السماويه العليا إلا أنها باعتبار التعلق بعالم الطبيعه سماء الدنيا بخلاف العقول لأن لها الترفع التام ذاتا و توجهها فإن توجهها إلى فوقها فحسب حسبنا الله و نعم الوكيل و تزينها بالمصابيح تنورها بنور العلم و صفاته و أفعاله و من أفعاله النفوس الكليه الإلهيه هى الآيات الكبرى و رجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين، س قد

وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَ بِالشَّمْسِ وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا.

### و منها أن سماها سقفا محفوظا و سبعا طباقا

و سبعا شدادا.

### و منها أن جعلها مصعد الأعمال

و مرتقى الكلمات الطيبات و هى النفوس الكامله بالعلم و العمل لقوله مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضْيُلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (١) و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

### و منها أنها قبله الدعاء و محل الضياء

و السناء و منها أهبط الله الأنوار و الألوان- إلى عالم الأرض و جعل ألوانها أحسن الألوان و أشكالها أحسن الأشكال و أصواتها أحسن الأصوات و نعماتها ألد النعمات و جميع كيفياتها أحسن الكيفيات و أمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها عن الأضداد و أمنها من الفساد و منافع للعباد.

### و منها أن جعلها علامات يهتدى بها فى ظلمات البر و البحر

و إن قيض للشمس طلوعا- فسهل معه التقلب لقضاء الأوطار فى الأطراف و غربا يصلح معه الهدوء و القران فى الأكناف- لتحصيل الراحة و انبعاث القوة الهاضمه و تنفيذ الغذاء إلى الأعضاء و للهرب عن الأعداء- كما قال وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا وَ قَالَ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَيِّكِنًا وَ أيضا لو لا طلوع الشمس لانجمدت المياه و غلبت البروده و الكثافة و أفضت إلى جمود الحراره الغريزيه و انكسارها و لو لا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزله سراج يوضع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

١- المراد بنبات الأصل و سماويه الفرع فى الكلمه الظاهره كونها كيفيه محسوسه أو نفسانيه محدوده و أثرها نافذا إلى تخوم القلب المعنوى و صيرورتها عقلا- بسيطا محيطا و فى الكلمه الباطنه التكوينييه ثبات الأصل و غيره جمود مقامها الطبيعى و بسط مقامها الروحاني- أو ثبات أصلها المحفوظ و نشر شئونها، س قده

و يستريحوا فصار النور و الظلمه على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الأرض.

قيل و هاهنا نكته كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبى أو شمالى فالغنى قد يرفع بناءه على كوه الفقير فلا يصل النور إليه لكنى أدير الفلك و أسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغنى نصيبه و أما ارتفاع الشمس و انحطاطها فقد جعله الله سببا لإقامه الفصول الأربعة كما مر ففى الشتاء تغور الحراره فى الشجر و النبات فيتولد منه مواد الأعذيه و الثمار و تقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقاق الحراره الغريزيه فى البواطن و فى الربيع يتحرك الطباع و يظهر المواد المتولده فى الشتاء و يتنور الشجر و يورق و يزهر و يهيج الحيوان للفساد- و فى الصيف يحتدم الهواء فتتضج الثمار و يتحلل فضول الأبدان و يجف وجه الأرض- و يتهيأ للعماره و الزراعه و فى الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الأبدان قليلا قليلا للشتاء و أما القمر فهو تلو الشمس و خليفتها و به يعلم عدد السنين و الحساب و يضبط المواقيت الشرعيه للصلاه(١) و الصيام و الحج و منه يحصل النماء و الرواء و قد جعل الله فى طلوعه و غيبته و تشكيلاته البدرية و الهلاليه مصلحه كثيره لا يعلمها إلا هو.

قال الجاحظ إذا تأملت فى هذا العالم الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه فالسما مرفوعه كالسقف و الأرض ممدوده كالبساط و النجوم منضوده كالمصاييح و الإنسان كمالك البيت المتصرف فيه و ضروب النبات مهياه لمنافعه و صنوف الحيوان منصرفه فى منافعه.

و إنى أقول إذا تأملت فى عالم السماء بعظمتها و كثره كواكبها وجدت بيتا معمورا(٢)

- 
- ١- كصلاه الخسوف و الكسوف و صلاه الليل فإذا كان القمر فى أول الليل فى الأفق- كان فى منتصف الليل فى وسط السماء و قس عليه الليالى الأخر و كذا كثير من الصلوات المسنونه- ميقاتها القمر كما لا يخفى على أهلها، س قده
  - ٢- مأخوذ من الأحاديث الشريفه أن البيت المعمور حقيقه بذكر الله و العلم بالله مقام نفوسها و هى فى السماء أى فى هيولائها و صورتها، س قده

من بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ فِيهَا أصناف العابدين فمنهم سجدوا لا يركعون و منهم ركوع لا ينتصبون(١) و مسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون و لا فتره الأبدان و لا غفله النسيان و ليس من شرط الدار أن لا يكون جسمانيا ذات حياه قال تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ و ليس من شرط عماره البيت المعمور- أن يكون بالطين و الحجر و الخشب قال تعالى إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ بِل و لا يشترط أن يكون بيت العباده جسمانيا فكل ما يقوم فيه العباده و الذكر و التسييح و التقديس فهو بيت عباده.

فانظر إلى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السماء و جعلها معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله و أمسكها من غير عمد ترونها و من غير حبل أو علاقه يتدلى بها- و العجب ممن لا ينظر و لا يتأمل فى صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته و انفرده بعمارته و زينه

١- الطبقة الأولى العقول الكليه التى هى المطلوبه فى حركات الأفلاك و هى المشبه بها لها و سجدوهم فناؤهم بمحوهم و طمسهم و محقهم فى شهود الحق المتعال و الطبقة الثانيه النفوس الكليه و الجزئيه المنطبعه الطالبه للعقول الكليه من حيث إنهم مجالى الله سبحانه و أنواره القاهره و إنما كانوا راعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الأولى و ذلك لتوجههم إلى الأبدان الفلكيه و من هنا ينبغى للمصلى أن يتفطن بحكم أوضاع الصلاه و إشارات الشارع المقدس نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد\Z\ ففى المقام يدع الإخلاق إلى عالم الطبيعه و اتباع الهوى و ينهض عن الدنيا و يقوم عند الله و يوحد توحيد الأفعال و فى الركوع يطأطأ من عنده و يسلم نفسه و يمد عنقه كأنه يريد أن يضرب عنقه و يذبحه- و هو ينقاد إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنه أى جنه الصفات أو جنه الذات- و يوحد الراكع توحيد الصفات و فى السجود يضمحل و يمحق وجوده بالكليه و يوحد توحيد الذات و يفنى فناء تاما، س قده

بأصناف الزينه و صوره(١) بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه و عدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه و فرجه ليس له هم إلا هم شهوته أو حشمته.

و العجب منه أنه متى دخل بيت غنى فيراه مروقا بالصبغ مموها بالذهب- فلا ينقطع تعجبه و لا يزال يصف حسنه و يثنى على من صنعه و صوره و تراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت إليه بقلبه و لا يعرف من السماء إلا- بقدر ما يعرف البهيمه أن فوقها سطحاً أو بقدر ما يعرف النمله من سقف بيته- و لا يعرف من ملائكة السماوات و لا من تصاويرها العجيبه إلا بقدر ما يعرف النمله من نفوس سكان البيت و نقوش تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفله العريضه(٢) و ما هذا النوم الغالب على أكثر الناس و السكر

١- أي صور جسمه بعلاوه تصوير نفسه المنطبعه بكل الصور الثمانيه و الأربعين المشهوره و انتقاش جسمه بصور الأشياء كنفسه كما يقول بعض الإشراقين، س قد ه

٢- موجبها الإعراض عن الحكمة الإلهيه و الرياضيه سيما أشرف الرياضيات و هو الهيئه- فلم يعلموا من السماوات إلا لونا و لا من الكواكب إلا برقاً و شرقاً بل لم يعلموا من السماوات شيئاً لأن ذلك اللون لون كره البخار و الدخان و أما أنها ما هي و هل هي و لم هي و ما هيولاها و ما صورتها و طبيعتها الخامسه و نفسها المنطبعه و الكليه و غير ذلك من أحكامها فما شموا منها رائحه و ذلك لأن همهم بطنهم و فرجهم و مبالاتهم بالرئاسه في عالم الطبيعه على أهله- و لم يتدبروا في خلق السماوات و لا في خلق أنفسهم و في عظمتها حتى يستحقروا الدنيا. و لا في دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنه من العمر عاشرين فضلا عن تذكر عظمه مبدعها و سرمديه وجوده و دوام بقاء النفس إما متنعمه و مسروره بقاء الله و إما متعذبه و محرومه فإذا قايت مدته مديده من عيش البدن الطبيعي إلى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبه إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و إن كان كألف دوره من فلك الثوابت و كذا إذا عرفت عظمه نفسك القدسيه و قايت عظمه الدنيا إليها نعم من لا يرى الجبل يستعظم الجمل و أما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النورى إلى الأفلاك و انظر نظر مستحصر متعجب إلى الربع الأرضى المكشوف من الماء و إلى ديدانه التى تدب عليه فإن الخلق بما هم خلق هكذا ما شأنهم فى إخلادهم إلى الأرض و تفاخرهم بمالكيتهم فيها و أنه كم قدرها و قدر متصرفها- و بخلاف ذلك كم أقدار الأفلاك و كم أقدار كواكبها غير المحصوره فإن كثيرا من الكواكب- مقدار كل واحد منهما أضعاف تمام الأرض. و انظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمه لا كما تراها بنظرك الظاهر أضواء صغيره ضعيفه- و انظر حركاتها المتفتنه بعضها إلى المغرب على خلاف التوالى و بعضها إلى المشرق على التوالى- و انظر اختلاف حركاتها سرعه و بطوءا فبعضها يتم دوره فى سنه و بعضها فى اثنتى عشره سنه- و بعضها فى ثلاثين سنه و بعضها ينتهى فى البطء إلى أن يتم دوره فى خمس و عشرين ألف سنه و مأتين فى مقابله ما ينتهى فى السرعه إلى أن يتم دوره فى أربعة و عشرين ساعه و بعضها فى غير هذه و انظر ثبات أوضاع الكواكب الثابته كل مع الآخر دائما و تبدل أوضاع السيارات تبداً منسفاً و أنها مظاهر دوام الله و مجالى قدره الله و تربيته. بل اصعد بعقلك إلى عالم نفوسها المنطبعه التى هى خيال الإنسان الكبير الذى كانت الأفلاك و ما فيها بدنه و إلى نفوسها الكليه التى بها تدرج الكليات و المفارقات ثم ارقاً إلى عالم العقول الكليه و الأنوار القاهره من الطبقتين الطويله و العرضيه التى هى وجودات بسيطه محيطه أولات وحدات جمعيه



من رآها فقد رأى الله لأنها من صقع الربوبية غلبت عليها الأخلاق الإلهية و استهلكت فيها أحكام السوائيه إذ ليس فيها الحاله الانتظاريه و الإمكانيات الاستعداديه و حينئذ امتثلت قول القائل - اى بيضه مرغ لا مكاني اى هم تو سفيده هم تو زرده بگشا پر و بال و پس برون پر زين گنبد چرخ سالخورده و صرت من السابحات سبحا فى بحار عظمته و الصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامه و التمکن فى المقام فإن مراتب الاستكمال ثلاث التعلق و التخلق و التحقق و إن شئت قلت أربع الخطره و الحال و الملكه و التمکن فاستقم كما أمرت، س قده

العظيم و الجهل المفرط و الشقوه المحيطه بهم فهلم أيها العارف نسبح و نقدر لربنا- فهلم يا أخوا الحقيقه نقوم بالتهليل و التكبير ندعو قيم العالم و ناظم الملك و الملكوت- و رابط الناسوت باللاهوت و صاحب الكبرياء و الجبروت بقلب كئيب حاضر و لسان ذاكر و صدر منشرح بنور الذكر و المعرفه و دمع ساكب فبادر يا عارف بروح شيقه و نفس زكيه عاشقه لربها راجعه إليه حتى تنادى ربنا نداء خفيا و نتضرع إليه في ظلم الليالي و ندعوه دعاء المحبين المتأوهين و نداء الخاشعين و نتضرع إليه تضرع المشتاقين

و خضوع المحتاجين المتذللين سبحانه لا- إله إلا- أنت خلصنا من عذاب نار الفرقه و ألم القطيعه يا محيي الأموات و باعث الأرواح من القبور الدارسات و معطى الخيرات و منزل البركات- أفض على نفوسنا لوامع بركاتك و على أرواحنا سواطع خيراتك يا من إذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره(١) على ذوات مظلمه و هياكل غاسقه فى ليال مدلهمه- فنورها و صورها و شوقها إلى جماله و ساقها إلى طلب لقائه يا من قذف بشعله شوقه على السماوات فهيجها و رقصها و دورها و كل من فيها بالتعشيق و طوفها أسبوعا فى كل سبعة آلاف سنه(٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور و لا- تعذب أرواحنا بعلائق أشباح عالم الزور و معدن الغرور و ثبت أقدامنا على المنهج الأبلج القويم و الصراط الحق المستقيم إنك أنت الجواد الكريم و البر الرحيم.

فهذا أنموذج من دقائق عنايه الله و لطفه فى المخلوقات الظاهره فإنه لا مطمع لأحد فى معرفه دقائق أسرار اللطف و الرحمه فى عالم غيبه و ملكوته الأعلى و لا فى استقصاء بدائع الصنع و الحكمه فى الموجودات التى تلينا فى أعمار طويله لأن علوم العلماء نزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء و الأولياء ع و ما عرفوه قليل بالإضافة إلى ما عرفه المقربون من الملائكه و العليون من الإنس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكه و الجن و الإنس إذا أضيف إلى علم الله لم يستحق أن يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشا و حيره و عجزا و قصورا أقرب من أن يسمى معرفه و حكمه إذ الحكمه بالحقيقه معرفه الأشياء كما هى عليه و قد سبق أن العلم بكل شىء بالذات هو نحو وجوده و لا يحيط بالأشياء إلا مبدعها و موجدها

- 
- ١- هو الأنوار الأسفهبديه على ذوات مظلمه هى الأبدان الطبيعيه و هذا اقتباس من الحديث الشريف : إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره أو نوره الوجودات و الذوات المظلمه الماهيات، س قد
  - ٢- إشاره إلى ما ذكره فى مفاتيح الغيب و غيره أن العالم الكونى فى كل سبعة آلاف- فى تصرف واحد من السيارات بالاختصاص و بالاشتراك و الجميع سبعة أسابيع و بانضمام ألف آخر لأجل الكسور و الكبائس التى فى السنه النجوميه يصير خمسين ألف سنه و هو يوم من أيام القيامه، س قد

فلا- حكيم بالحقيقه إلا الله وحده و إطلاق الحكمه و المعرفه على غيره بضرب من المجاز و التشبيه و لهذا خوطب الكل بقوله تعالى وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

## الفصل (١٦) فى إثبات أن جميع الموجودات عاشقه لله سبحانه مشتاقه إلى لقائه و الوصول إلى دار كرامته

### إشاره

اعلم أن الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقليه و النفسيه و الحسيه و الطبيعيه كمالا و ركزنا فى ذاته عشقا و شوقا إلى ذلك الكمال و حركه إلى تميمه فالعشق (١) المجرى عن الشوق يختص بالمفارقات العقليه التى هى بالفعل من جميع الجهات- و لغيرها من أعيان الموجودات التى لا- تخلو عن فقد كمال و فيها القوه و الاستعداد عشق و شوق إرادى بحسبه أو طبيعى بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركه تناسب ذلك الميل إما نفسانيه أو جسمانيه و الجسمانيه إما كيفيه كما فى المركبات الطبيعيه أو كميه كما فى الحيوان و النبات خاصه (٢) أو وضعيه كما فى الأفلاك أو أنيه كما فى العناصر.

### و البرهان على ذلك

إنك قد علمت أن الوجود كله خير (٣) و مؤثر و لذيد

١- اعلم أنه سيصرح أن العشق أعم مما يصاحب الوجدان كما فى عشق الأول تعالى بذاته- و عشق العقول بذاتها و الشوق يختص بما يصاحب الوجدان فبالعشق المركز فى كل شىء يحفظ الموجود كالكمال الأول و بالشوق المركز يطلب المفقود كالكمال الثانى و بالحركه يصير الطلب بالفعل و بها ينال المطلوب فالحركه و الفعل فى الفواعل الإمكانيه ما به يصل الفاعل إلى الغايه المطلوبه فله كمقدمه الواجب و جوب توصلى و لها و جوب أصالى، س قد

٢- فى التخصيص نظر فإنهم جوزوا التخلل و هو من الحركه الكليه فى غير النبات و الحيوان، ط مد

٣- فهذه المقدمه لكل موجود معشوقيه و بالمقدمه الثانيه و هى أن الوجود حقيقه واحده معشوقيه الكل معشوقيه الحق لأن الكل وجودها ظهوره و أيضا وجودها سنخه- بهذه المقدمه أيضا يتم أن العله كمال المعلول و كل موجود مشتاق إلى كماله فى الحقيقه- مشتاق إلى علته و وجه التوقف أن كمال الشىء من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف- لا أنه كمال السواد و النور القوى و الحراره القويه كمال الضعيف منهما لا أنهما كمال- لمقابلهما أو مخالفهما و هكذا و قد ثبت أن الوجود ليس حقائق متباينه، س قد

و مقابله و هو العدم شر و كره و مهروب عنه و علمت أن الوجود نوع واحد بسيط فى ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدودا و درجات و هى منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و أجناسها و فصولها فالوجود فى نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف و غايه كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشده فى الكمال و لكل واحد من الموجودات المعلوليه نصيب من ذلك الكمال فائض منه و له نقص بحسب حده فى المعلوليه فإن حقيقه الوجود بما هى حقيقه لا يقتضى النقص و لا التناهى و التجدد إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى القوه و القدره فقد ثبت أن النقص و التناهى من لوازم المعلوليه إذ المعلول لا يمكن أن يساوى علتة فى رتبه الوجود و إلا لم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر.

فإذن كل ما لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلا لكونه محض حقيقه الوجود و الخير فهو أعظم الأشياء بهجه و محبه لذاته و ما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هى خيرات و كل ما كانت المعلوليه فيه أكثر و الوسائط بينه و بين الحق المحض أكثر فهو أنقص و كل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل و أتم فإذا ثبت هذا فلا يخلو شىء من الموجودات عن نصيب من المحبه الإلهيه و العشق الإلهى و العنايه الربانيه و لو خلا عن ذلك لحظه لانطمس و هلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم و النقص و كلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه و إدامته بما هو تامه و كماله فالمعلول لا يدوم إلا- بعلته لكونها كماله و تامه و الحراره لا تنحفظ و لا تدوم إلا بحراره أقوى منها و النور لا يكمل إلا بنور أقوى منه و العلم الناقص الظنى

لا يتم حتى يصير يقينا دائما لا يزول إلا ببرهان عقلي (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا إلا بما هو أقوى منه و هو علتة و مديم ذاته و محقق هويته فالهولي لا- يتم إلا- بصورتها- و الصورة لا- تتم إلا بمصورها و الحس لا يتم إلا بالنفس و النفس لا تتم إلا بالعقل و العقل لا- يبقى إلا بواجب الوجود فإذن كل ناقص يتنفر عن ناقصه و ينزع منه إلى كماله و يتمسك به عند نيله فيكون كل شىء لا محاله عاشقا لكمالته مشتاقا إليه عند فقدته فالعشق حاصل للشىء دائما سواء فى حال وجود كماله أو فى حال فقد ذلك الكمال.

و أما الاشتياق و الميل فإنما يحصلان للشىء فى حال فقدان الكمال و لذلك كان العشق ساريا فى جميع الموجودات و الشوق غير سار فى الجميع بل يختص بما يتصور فى حقه الفقد و نحن قد بينا مرارا أن الحياه ساربه فى جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأننا بينا أن الوجود حقيقه واحده هى عين العلم و القدره و الحياه و كما لا يتصور موجود بدون طبيعه الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا- يكون له علم و فعل- و كل ما يعلم و يفعل بأى وجه كانا فله حياه فالكل إذن حى عند العرفا إلا أن الجمهور إذا أطلق الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهره و حركه إراديه من مكان إلى مكان.

فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حياه و شعور فلا محاله له عشق و شوق فإذا نظرت فى الموجودات و درجاتها فى الوجود و تأملتتها وجدتها إما كامله من كل وجه فى نفس الأمر أو ناقصه بوجه من الوجوه و الكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه و كماله شيئا واحدا من غير تغاير لا- فى الذات و لا- فى الاعتبار أو يكون كماله بما وراءه.

فالأول هو الواجب الوجود و الثانى هو الذوات العقليه فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق و العشق عين ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

---

١- لعله من سهو القلم فإن اليقين هو العلم المركب من العلم بضروره الجانب الموافق- و امتناع الجانب المخالف علما كليا دائما و ما كان كذلك فإنه لا يزول بمزيل نعم ربما يزول ما له صورته اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين، ط مد

معشوق لذاته و لما سوى ذاته و أما الذوات العقلية فعاشقه له لا- لذواتهم إلا- من حيث كونها آثارا له تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل - مستهلك تحت نور الأحديه فبالحقيقه هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض و الله من ورائهم محيط.

و أما القسم الثاني فهو إما مكتف بذاته و بعلة ذاته في خروجه من حد نقصه إلى كماله أو ليس كذلك.

و الأول هو النفوس الفلكية فهي واجده للكمال من وجه فاقده له من وجه فلها العشق و الشوق على الاتصال فلها لذه المواصله و ألم المفارقه و لما لم يكن لذتها يختص بوقت و ألمها بوقت آخر بل لها ألم ممزوج بلذته و لأنه منبعث عن وجد العشق فيكون ألما لذيدا و لذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في أشواقها إلى كمالاتها العقلية- و معاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا(1) بحال من به حكه و دغدغه.

و الثاني إما أن يكون ناقصا من كل جهه أو من جهه دون أخرى و الثاني من الثاني إما أن يكون كماله في أصل الطبيعه النوعيه للجسم من غير فضيله زائده عليها- فهو أحسن الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضاده لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعه الجسميه فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب- أو عند التركيب يزول تضادها و يقبل ضربا آخر من الحياه يصدر بسببها حفظ البنيه- عن استيلاء أحد الأضداد عليها مده يعتد بها فإن وقع لصورتها الحافظه عن إفساد الأضداد- الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد و إن كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي- في الشو و الدوام النوعي في التوليد فهو النبات إن اقتصرت على هذا و إن زاد عليه بإحضار صوره غير ماديه في ذاتها و إدخالها منتزعه عن المواد في آلياتها و مشاعرها فهو الحيوان فإن الحيوان يتقوى بالإحساس و التخيل كما يتقوى النبات بالتغذى و الشو.

١- و بوجه أقرب بالإضافة يشبه بحال معشوقه تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعض و السب تغنجا و تدللا، س قده

و ظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصه طالبه للكمال الذى يتم به وجوده فالصوره الحافظه للتركيب كمالها فى أن تصير ذات قوه تزيد بها فى مقدار شخصه بأن يجذب الغذاء و يحيله إلى جوهره المغتذى و يلصقه بأجزائه على نسبه لائقه- و يزيد بها فى إعداد نوعه بالتوليد و إذا حصل هذا الكمال و بحسبه درجه من القرب إلى المبدأ المتعال الذى هو الغايه فى الفضيله من كل وجه حاول كمالاً أتم من ذلك- و أقرب إلى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه و هو كونه ذا صوره حساسه ثم متخيله ثم ذاكره ثم عاقله للأشياء بالملكه بإدراك الأوليات ثم عاقله لها بالفعل بإدراك الثوانى النظرية ثم صائره عقلاً بسيطاً فعالاً للمعقولات ثم راجعه إلى الله تعالى راضيه مرضيه- كل ذلك بأشواق متتاليه و أذواق متلاحقه كل عشق سابق عله للوصول إلى معشوق لاحق يكون غايه لذلك العشق السابق و هكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق و غايه اللذات و الرغبات و منتهى الحركات.

و الأول من الثانى و هو ما يكون ناقصاً من كل جهه كالهولى الجسمانيه فإنها فى ذاتها قوه كل شىء لا قوام لها إلا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجه و الافتقار- بل عين التشوق إلى كل صوره كماله بالفعل و الشيخ الرئيس أنكر فى طبيعيات الشفا- كونها مشتاقه إلى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غايه الإنكار ثم إنه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق و كيفيه سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفيه عشقها بعدم عريها عن جميع الصور و بكونها دائمه التلبس بشىء من الصور و كذا اقتصر فى كيفيه عشق سائر البسائط العنصريه و المركبات المعدنيه بميلها الطبيعى إلى إحيازها و فى النباتات بما فيها من قوه التغذيه و طلب الزيادة فى الأقطار و قصد التوليد من غير أن يثبت لها شعوراً و حياه.

و أنت تعلم أن إثبات العشق (١) فى شىء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد

١- لفظ العشق بحسب العرف العامى إنما يستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر و الأنثى من الحيوان و هو حب الوقاع لكنه فى التعارف الخاصى مرادف أو كالمرادف للحب و هو تعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقه المحبوب إذا وجدته و يميل إليه إذا فقدته و لما كان كل جمال و حسن و خير و سعادته راجعه إلى الوجود كرجوع مقابلاتها إلى العدم و كان هذا النوع من التعلق موجوداً بين كل مرتبه من مراتب الوجود و بين ما فوقها و كذا بينه و بين نفسها و هى متعلقه بما فوقها و كذا بينها و بين كمالاتها الثانیه و آثارها المترتبه عليها و جب الحكم يكون الحب سارياً فى الموجودات- سواء قلنا بسريان الحياه و الشعور فيها أو لم نقل. و من هنا يظهر أن العلم و الشعور خارج عن مفهوم الحب و إن قلنا بتصادقهما كلياً فقولنا إن إثبات العشق فى شىء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد تسميه لا يخلو من نظر، ط مد



التسميه و نحن قد بينا فى السفر الأول فى مباحث العله و المعلول عشق الهيولى إلى الصوره بوجه قياسى حكمى لا مزيد عليه و قد مر أيضا إثبات الحياه و الشعور فى جميع الموجودات (١) و هو العمده فى هذا الباب و لم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه و لا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا إلا لأهل الكشف من الصوفيه فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان و تتبع أنوار الكتاب و السنه أن جميع الأشياء حى ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن فى قوله وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ نحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان و الإيمان جميعا و هذا أمر قد اختص بنا بفضل الله و حسن توفيقه فإن الذى بلغ إليه نظر الشيخ و هو من أعظم الفلاسفه فى هذه الدوره الإسلاميه

١- الذى برهن عليه فى مباحث العاقل و المعقول و غيرها هو أن العلم يساوق الوجود المجرد و أن ماده و كذا الماديات من الأجسام و الجسمانيات تأبى بذاتها الحضور فليست عالمه و لا معلومه بالذات فكان معنى سرايه العلم فى جميع الموجودات و كون الأجسام و الجسمانيات عالمه أن صورها المثاليه و العقليه و هى كمالها الفعلى عالمه بأنفسها و غيرها- و معنى العلم بها العلوم بصورها المثاليه و العقليه و هذا البيان جار بعينه فى سرايه القدره فى جميع الموجودات فالقدره الفعليه كما تقدم كون الشىء بحيث يصدر عنه الآثار فيكون معنى القدره فى الماديات هو كون صورها المثاليه و العقليه مبدأ لصدور آثارها لأن القدره التى تخص الأجسام و الجسمانيات انفعاليه بمعنى إمكان الصدور لا فعليته ثم إذا تم سريان العلم و القدره فى الجميع ثم فى الحياه التى هى كون الشىء دراكا فعلا، ط مد

فى إثبات العشق فى البسائط غير الحيه عنده ما ذكره فى تلك الرساله بقوله إن البسائط غير الحيه ثلاثه أحدها الهيولى الحقيقيه و الثانى الصوره التى لا- يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الأعراض و الفرق بينها و بين هذه الصوره أن هذه الصوره مقومه للجوهر- و لذلك استحفظ الأوائل من الإلهين لأن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءا للجواهر القائمه بذاتها و لم يحرموها سمه الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات- إذ الجوهر الهيولانى هذا حاله و مع هذا لا يستنكر اعتداده من جمله الجواهر لكونه فى ذاته جزءا للجواهر القائمه بذاتها بل و لها أعنى الصوره مزيه فى الجوهرية على الهيولى- إذ هذه صوره بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرًا و مهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل و لأجل ذلك قيل إن الصوره جوهر بنوع فعل و أما الهيولى فهى معدوده مما يقبل الجوهرية- بل قوه إذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل و لأجل ذلك قيل إنها جوهر بنوع قوه فقد تقرر من هذا القول حقيقه الصوره و لا يحمل إطلاق هذه الحقيقه على العرض.

فإذا تقرر هذا فنقول إن كل واحد من البسائط غير الحيه قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البته و هو سبب له فى وجوده و أما الهيولى فلديمومه نزاعها إلى الصوره مفقوده و تنوعها بها موجوده(١) و لذلك تلقاها متى عريت عن صوره بادرت إلى الاستبدال عنها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق فالهيولى تنفر للعدم فمهما كانت ذات صوره لم يقيم فيها سوى العدم الإضافى و لولاها للابسها العدم المطلق و لا حاجه بنا هاهنا إلى الخوض فى لميه ذلك فالهيولى كالمراه الدميمه المشفقه عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر أن فى الهيولى عشقا غريزيا و أما الصوره

١- الأظهر أن يقال و عشقها بها موجوده كما لا يخفى و لعل نسخه الأصل كانت كما قلنا و على نسخه التنوع فإن أريد الصوره الجسميه فهى نوع إضافى و أيضا نوع له وجود مرتبا لا متكافئا و الهيولى تتنوع بها كذلك و إن أريد الصوره النوعيه فهى نوع حقيقى و له وجود متكافئ و الهيولى تتنوع بها كذلك لأن الصور النوعيه متكافئه كل منها فى عرض الأخرى- بخلاف الجسميه مع النوعيه لأنهما غير متكافئتين بل مترتبان، س قده

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين أحدهما بالجد في ملازمتها موضوعها و منافاتها انسلاخها عنه و الثاني بالجد في مواضعه الطبيعيه متى حصلت فيها و حركتها الشوقيه متى باينتها كصوره الأجسام البسيطة الخمسه (١) و المركبات عن الأربعة و لا صوره ملازمه غير هذه الستة و أما الأعراض فعشقتها ظاهر بالجد في ملازمه الموضوع أيضا و ذلك عند تلاحقها لأضدادها (٢) في الاستبدال للموضوع فإذا ن ليس يعرى شىء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه.

و لا يخفى على أحد من الأذكياء أن كلامه هذا في غايه الضعف و القصور فإن ما ذكره لا يفيد إثبات معنى العشق في هذه البسائط إلا على ضرب من التشبيه.

أما ما ذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه و تخيل بلا تحصيل و تبديل بعض الألفاظ إلى لفظ يناسب هذه الدعوى كالتزاع و الإشفاق و المبادره على أن ما ذكره من مبادره الهيولى إلى الاستبدال عن صورته بصورة أخرى غير صحيح أصلا إذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها أصلا و ليس من قبلها اقتضاء و طلب إلا القبول و الطاعة و قد أشرنا سابقا على المنهج الذى سلكناه فى إثبات سريان العشق فى جميع الموجودات إلى أن الهيولى فى ذاتها عباره عن نفس قوه الشوق و العشق و قبولهما لا أنها مشتاقه أو عاشقه بالفعل إلى شىء و إلا لكانت صورته بالفعل لا هيولى.

و أما ما ذكره فى عشق الصورة من جدها فى ملازمه الموضوع و جدها فى ملازمه الموضوع الطبيعي متى حصلت فيه و حركتها الشوقيه إليه متى باينته فليس فى ذلك أيضا ما يدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمى إلا إيراد لفظ الجد و الشوق و هو من قبيل المصادر على المطلوب فإن مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له و كذا السكون

١- هى صور العناصر الأربع و الصوره الفلكيه و تصير سته بانضمام الصوره النوعيه التى فى المركبات، س قد

٢- أى عند تبدل الموضوع و انتفائه تلاحق الأعراض بالعدم و الضد باصطلاح المنطقيين- و هم لا يعتبرون كونه وجوديا أو أريد الضد باصطلاح الإلهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه لأن الموضوع من جمله المشخصات، س قد

فى الحيز عند الوقوع فيه و الحركه إليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق إليه إلا إذا ثبت أن للطبيعه الجسمانيه شعورا بذاتها و بفعلها و لم يذكر الشيخ فى تلك الرساله و لا فى غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها و على هذا القياس حال ما ذكره فى عشق العرض للموضوع و ادعى فيه الظهور و هو من أخفى الأشياء و لو كان كل ملازمه (١) شىء لشىء عشقا له إياه لكان جميع لوازم الماهيات و النسب و الإضافات عشقا لموصوفاتها و كذا السطوح و الأطراف لمحالها المقداريه و اللازم بديهى البطلان.

### و هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها

و هو أن الإلهيين الذين ذهبوا إلى سريان العشق فى جميع الموجودات إنما أثبتوا لكل شىء عشقا و شوقا إلى ما هو ذاته أو كمال ذاته- لا إلى ما هو أدون منه و أنقص إلا على سبيل التبعية أو بالذات.

فإذن الذى ذكره الشيخ من عشق الصوره لموضوعها أعنى الماده ليس بشىء (٢) بل الحق أن كل طبيعه أو نفس أو قوه من القوى إذا فعلت شيئا فليس مقصودها أولا و بالذات نفس ما يصدر عنها من الأفعال و لا موضوعات تلك الأفعال بل معشوقها و

١- فيه أولا- أنه لزوم خاص و هو التعلق الخاص بالكمال و التمام كما أوأنا إليه و الأعراض من مراتب وجود الجوهر و هو كمالها و تمامها فتعلقها به تعلق بالكمال و هو الحب- و ثانيا أن ما ذكره من لوازم الماهيات أمور اعتباريه لا وجود لها و ما ذكره من النسب و الإضافات إن أراد النسب و الإضافات الاعتباريه فحالها حال لوازم الماهيات و إن أراد الوجودات الربطه فحالها حال سائر الوجودات النفسيه التى ثبت فيها الحب و هى جميعا وجودات رابطه- بالقياس إلى الوجود الواجبي و كذا كل معلول بالنسبه إلى علتة و إن أراد بها النسب و الإضافات المقوليه فهى أعراض حقيقه و الاعتراض بها و بالسطوح و الأطراف على الشيخ و هو يقول صريحا بسريان العشق فيها من قبيل المنع الذى يستند فيه إلى ما لا يقبله الخصم و هو فى حكم المصادره على المطلوب و دعوى البداهه غير مسموعه و لیت شعرى أى بداهه تقضى بذلك- على أن الإشكال عائد إليه فى قوله بسريان العشق فافهم، ط مد

٢- اللهم إلا أن يراد العشق بالعرض كما يقول المصنف، س قده

مقصودها ما هو أجل و أعلى رتبه من أفاعيلها و موضوعات أفاعيلها أعنى به نفس الغايه أو نفس كونها على الوجه الأكمل فليس مقصود الطبيعه من تحصيل الماده نفس تلك الماده بل جعلها وسيله إلى تحصيل كمال آخر إذ الطبيعه نفسها كمال للماده لا الماده كمال لها فإنما تحصل الطبيعه الماده و تقومها لأن تبلغ بها إلى كمال فوق كماله و كذا النفس لا تدبر البدن و لا تنشئ الآلات البدنيه عشقا للبدن و الآلات و إنما تفعل ذلك عشقا لذاتها و تشوقا إلى نيل كمالها.

و بالجمله من سلك مسلك العرفاء الإلهيين فى هذا المقام ينبغى له أن يرتب عشق الموجودات على ترتيب و نظام يؤدى و ينساق كل عشق للسافل إلى عشق للعالى على الوجه الأتم الأكمل و هكذا إلى أن ينتهى إلى عشق واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقه له مشتاقه إلى لقائه و كذا لا بد أن يكون كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد و الاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار و الترشح.

فإذن لما كان تمام الجسم بالطبيعه فلا جرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعه و تمام الطبيعه بالنفس المدبره لها فلا جرم يعشقها و تمام النفس بالعقل فتعشقه و تمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل و يتم به الكل بل هو الكل فى وحده و هو مبتهج بذاته لا بغيره إذ لا غير (١) و لا- ند و لا- شريك له و هو العزيز القهار و هو القاهر فوق عباده و الله من ورائهم محيط فينطوى فى عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء كما ينطوى فى علمه بذاته علمه بجميع الأشياء و قد مر فى مباحث العلم كيفية هذا الانطواء- على وجه لا- يؤدى إلى انثلام فى وحدته الحقه فجميع الأ-جرام العلويه و السفليه منطويه- تحت شوق النفوس إلى ذواتها و إلى ذوات كمالاتها العقلية و كذا شوق النفوس إلى ذواتها و كمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبداها الأعلى و عشق العقول لمبداها الأعلى منطو تحت بهاء النور الأول و الخير الأتم و الجمال الأعظم و الجلال الأرفع لأنه مرجع الكل و غايه الكل

١- أى لا- غير يغايره و يباينه بينونه عزله و لم يكن وجوده ظهوره و ربطه و الفقر المحض إليه إذ هو الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ، س قده

### الفصل (١٧) فى بيان طريق آخر فى سريان معنى العشق فى كل الأشياء

اعلم أن قدماء الفلاسفة ذكروا وجها آخر لميا عاما فى هذا المطلب فقالوا إن جميع الهويات و الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضه- فكذلك كمالاتها مستفاده من تلك العلل و لما لم يكن تلك العلل قاصده لإيجاد شىء من معلولاتها و لشىء من كمالاتها و لا- الثفات للعالى بالنسبه إلى السافل و لا بالنسبه إلى كماله فوجب فى الحكمة الإلهيه (١) و العنايه الربانيه و حسن التدبير و جوده النظام أن يكون فى كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقه و مشتاقا إلى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلى و حسن الترتيب فى التدبير الجزئى و هذا العشق الموجود فى كل واحد من أعيان الموجودات يجب أن يكون لازما لها غير مفارق عنها إذ لو جازت مفارقتها عنها لافتقرت إلى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الأول الذى- فرض أن به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده و مستردا له عند عدمه و ذلك العشق إن لم يكن لازما فيحتاج إلى عشق آخر و يتسلسل و إن كان لازما فيصير أحد العشقين معطلا و ذلك محال فعلم أن العشق سار فى جميع الموجودات و أجزاءها.

هذا ما قالوه و هو جيد إلا أن الذى أشرنا إليه أجود و أحكم و اللميه فيه أتم فإننا قد أشرنا إلى أن الوجود حقيقه واحده فى الكل متفاوت بالأتم و الأنقص و أن المعلول من سنخ حقيقه العله و العله تمام المعلول و قد ثبت أيضا أن الوجود خير

١- إن قلت كما فى الإبقاء لزم الثفات العالى إلى السافل لو لا العشق كذلك فى الأحداث- لزم هذا الالتفات مطلقا بل فى إعطاء العشق. قلت كل ذلك على سبيل الرشح فإنه تعالى فاعل بالعنايه لا بالقصد الزائد- و العشقات المنضمت للعوامل و سكانها كوجوه لمشيته و عشقه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ و الإحداثيات أيضا بعشقه لذاته و عشق الأعيان الثابته لأسمائه و الماهيات لوجوداتها و الوجودات لكمالها و هو الوجوب إذا تم العشق فهو الله تعالى، س قد

لذيد فكل واحد يعشق ذاته و كمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلمته و إذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علمته و مفيض وجوده فإذا علم المفيدة و إن لم تكن قاصده لمعلولها و لا- ملتفته أيضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محاله عاشقه لنفسها مريده لذاتها و ذاتها بعينها هي كمال المعلول و تمامه و المعلول من لوازم هذه التمامية(١) التي هي بعينها ذات العلم فلأجل ذلك- ينحفظ كل معلول بعشق علمته و ينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالى و السافل هذا النحو من الارتباط لم ينحفظ الموجودات و لم يبق النظام على هذه النحو من التمام بل يختل النظام و يتطرق الفساد و الهرج و المرج فنبت أنه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته و لا أيضا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علمته حتى يكون عشقه لكمال ذاته و تمامه بعينه عشقا لعلمته المفيدة لذاته و أيضا الشئ ء لا يجوز أن يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز أن يكون موجدا لنفسه و إلا لزم تقدمه على نفسه- إذ لا معنى للحفظ إلا الإدامه و الإبقاء و الشئ ء الممكن كما يفتقر فى حدوثه إلى علمه هي

١- إشاره إلى أنه كما يعشق العلم كمال المعلول بعين عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تبعا لأن من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ كمال المعلول بالعشق هذا معناه أى يعشق العلم ذاتها و انحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الأول كما قال فلأجل ذلك إلخ و يمكن أن يكون المعنى ينحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علمته لأن شئيه الشئ ء بتمامه و كماله و لما سيذكر أعنى قوله هو عشق لعلمته الذى هو عباره عن انتساب وجوده إليها يعنى عشق المعلول لعلمته عباره عن وجوده الحقيقى الذى هو الربط الوجودى و النسبه الوجوديه إليها و الإضافه الإشراقية منها إليه و هي الوجود المنبسط. و يرشدك إلى كونه عشقا تسميته بالمشيه و التعبير عنه بالتعلق و بالمحبه فى قوله فأحببت أن أعرف و العشق و المشيه و المحبه و التعلق واحده فبهذا الوجود الانتسابى ينحفظ هويه المعلول لأنها ربط محض فلو لم يكن الانتساب و الربط لم يكن هويه فلو لا عشق السافل للعالى أى تعلقه به لانظمس السافل بناء على إضافه المصدر أى العشق إلى المفعول- و لو كان من إضافته إلى الفاعل و يكون السافل مفعولا كان المعنى لو لا عشق العالى لكمال السافل لانظمس و هذا بعينه عشق العالى بذاته كما علمت،

س قد

غيره كذلك يفتقر في بقائه إلى عله هي غير ذاته فلا معنى لكون الشئ ع حافظا لكماله- بل الأمر بالعكس أولى لأن كمال كل شئ ع بما هو مقوم ذاته و محصل مادته و ممنوع جنسه.

فعلم من جميع ذلك أن العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذى هو عباره عن انتساب وجوده إليها و ارتباطه بها فهذا الانتساب أعنى الوجود الانتسابى- ينحفظ هو به المعلول و يتم بقاءه بمفيد وجوده(١) و مكمل ذاته و هذا معنى قولهم لو لا عشق العالى لانظمس السافل.

و علم بما قررنا أن العشق سار فى جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما أنه نشأ من كل وجود أقوى وجود أضعف حتى انتهى إلى وجود المواد و الأجسام فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق أعلى حتى ينتهى إلى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبه لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهه به فى تحصيل ذلك الكمال فالبارى تقدست أسماؤه هو غايه جميع الموجودات و نهايه مراتبها- فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنه لها و سبب دوامها- و لو لا العشق و الشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسمانى و لا تكون متكون فى عالم الكون و الفساد

### الفصل (١٨) فى بيان أن المعشوق الحقيقى لجميع الموجودات و إن كان شيئا واحدا فى المال

#### إشارة

و هو نيل الخير المطلق و الجمال الأكمل إلا أن لكل واحد من أصناف الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه إلى ذلك المعشوق العام قد أوضحنا فيما سبق أن جميع الموجودات متوجهه إلى طلب الحق الأول توجهها

١- لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفًا تفسيريًا لسابقه بل سابقه انحفاظ أصل هويته و هذا انحفاظ كماله و تماميته بعشق مفيد وجوده بذاته التى هي كماله معلوله و عشقه عين ذاته إذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته، س قده



غريزيا على ترتيب و نظام فهي عاشقه للوصول إليه و لنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى و من أخس الأحوال إلى أشرفها و كما أن جميع الموجودات طالبه للخير المطلق عاشقه للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق و المعشوق الحق متجل لتجلى لعشاقه إلا- عن قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت و إن غايه التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآه يتجلى فيه صوره الشخص المطلوب- بلا توسط مرآه آخر و هذا حال المعلول الأول و العقل الكلي و أما ما نال غيره من ذلك الجمال- فهو بمنزله من يرى صورته معشوقه بتوسط مرآه واحده أو مرآتي متعدده غير مرآه بصره- و لكن مع ذلك ما وقع التجلى إلا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرآتي إذ المرآه عدميه(١) لا صورته لها و ليست الصوره إلا للشخص فما وقع التجلى إلا- من الشخص و إن تعددت المرآتي- إلا- أن تعدد المرآتي و كثره الوسائط القابله يؤثر في خفاء الصوره و قله ظهورها و ضعف تأثير القابل عن إشراق نورها و هكذا حال الممكنات في قبولها لتجلى الحق الأول- و استفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله إذ ليس لغيره تأثير و لا- لشيء عن غيره تأثير و ما أمره إلا واحد و ليس فعله إلا متشابه و لا تجليه إلا تجل واحد لكل قبول البعض لأثر تجليه أقوى من بعض آخر لضروره الترتيب بين الأشياء في القرب و البعد منه تعالى فالأقرب يستضيء بنور تجليه أقوى و أتم مما يستضيء به الأبعد- قال الشيخ الرئيس في تلك الرساله العشقيه إن كل منفعل ينفع عن فاعله- بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه و كل فاعل إنما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه و بين ذلك بالاستقراء فقال فإن الحراره الناريه إنما تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل في نفس ناطقه مثلها بأن تضع فيها مثالها إلى آخر كلامه.

١- لأنها محتجبه بالعكس فانيه فيه و لو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآه بل مرئيه و من هنا أوتر و رجح مقام من جعل الأعيان مرآتي ذاته تعالى على مقام من جعل ذاته تعالى مرآه و الأعيان صوراً فيه، س قد

أقول و كان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذى أشرنا إليه فى بيان هذا المطلب- حيث اكتفى فى بيانه بالاستقراء ثم قال إن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط و هو بإدراكه لذاته (١) و لسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل و الثبات و ذلك أن الأشياء التى تتصور المعقولات بلا- رؤيه و لا- استعانه بحس أو تخيل إنما تعقل الأمور المتأخره بالمتقدمه و المعلولات بالعلل و الرديه بالشريفه ثم يناله النفوس الإلهيه بلا توسط أيضا عند النيل (٢) و إن كان بتوسط إعانه العقل الفعال عند الإخراج من القوه إلى الفعل و إعطائه القوه على التصور و الإمساك للمتصور و الطمأنينه إليه ثم ينالها القوه الحيوانيه ثم النباتيه ثم الطبيعيه و كل واحده مما يناله يشوقه ما ناله منه إلى التشبه به بغايته فإن الأجرام الطبيعيه إنما يتحرك حركاتها الطبيعيه تشبها به فى غايتها و هى البقاء على بعض الأحوال أعنى عند حصولها فى المواضع الطبيعيه و إن لم تتشبه به فى مبادئ هذه الغايه و هى الحركه- و كذلك الجواهر الحيوانيه و النباتيه إنما تفعل أفعالها الخاصه بها تشبها به فى غايتها- و هو إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوه و مقدره و ما ضاهاها و إن لم يتشبه به فى مبادئ هذه الغايات كالجماع و كالتغذى و كذلك النفوس البشريه إنما تفعل أفعالها العقلية

١- هذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد الإدراك العقل الفعال ذات الحق تعالى- و ثانيهما أن يراد إدراك العقل نفسه و نفسه تجلى الحق سبحانه و معقولاته أيضا تجلياته سبحانه- و أيضا تعقل نفسه بسبب تعقل علته و على الأول ضمير ذاته عائد إلى المتجلى الدال عليه التجلى، س قد

٢- و ذلك لأن تجليه المعقولات و المعقول واحد و لو كان فى ألف عقل فإن الشئ لا يتثنى و لا يتكرر بنفسه و لو تثنى مثلا صار أفرادا أو التعدد الأفرادى بالماده و لواحقها- فالمعقول كمرکز و العقول و النفوس كأنصاف أقطار انتهت إلى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال و معقول النفس واحد و إن كانت النفس تدركه بإعانه العقل الفعال و إنارته بل هو معقول الحق المتعال و لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء، س قد

و أعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها و هي كونها عاقله عادله و إن لم تكن متشبهه به- في مبادئ هذه الغايات كالتعلم و ما شاكله و النفوس الإلهية(١) إنما تحرك تحريكاتها- و تفعل أفعالها تشبها به أيضا في استبقاء الكون و الفساد و الحرث و النسل و العله في كون القوى الحيوانيه و النباتيه متشبهه به في غايات أفعالها دون مبادئها لأن مبادئها إنما هي أحوال استعداديه قويه و الخير المطلق منزه عن مخالطه الأحوال الاستعداديه القويه و غاياتها كمالا(٢) فعليه و العله الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز أن يتشبه به في الكمالات الغائيه و امتنع أن يتشبه به في الاستعدادات المبدئيه انتهى كلامه.

### تذكرة

إن الحكمه الإلهيه و العناية الربانيه قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكيما و نظمها نظما عقليا تأخديا كما أوضحنا سبيله من أن الموجودات لما كان بعضها معلولات و منها أولاء- و منها ثوانى فارتكزت في جبله المعلولات نزوع نحو علاقتها و اشتياق إليها و جعلت في جبله علاقتها رأفه و عطوفه على معلولاتها كما يوجد ذلك في الآباء و الأمهات على الأولاد و من الكبار على الصغار و من الأقوياء على الضعفاء- و ذلك لشده حاجه الضعفاء إلى معاونه الأقوياء و السر في ذلك ما أشرنا إليه من أن الجنس يحن على الجنس و أن المعلول كأنه جزء من علته و أن العله كأنها تمام لمعلولها- و هكذا حال كل محتاج و محتاج إليه فالفقير يتشبث بالغنى و يشتاق إليه و الغنى يرحمه و يوجد من فضله عليه.

١- المراد بها النفوس الولويه و النبويه التي لها الكليه و الحيطه و كان جميع العالم كبدن لها و هي النفس الكليه الإلهيه التي هي رابعه النفوس في حديث سيد الأولياء على ع حيث قسم النفس إلى أربعة ناميه نباتيه حسيه حيوانيه ناطقه قدسيه كليه إلهيه- ثم ذكر ع حكم كل واحده منها و الحديث مشهور، س قده

٢- و من هنا قيل خذ الغايات و اترك المبادئ فمن هذا القبيل طلب الكل الغناء و هو صفه الله تعالى و عشق الكل البقاء و هو صفه الله و عشق الكل الفردانيه و هي صفه الله و هكذا في باقى الصفات فالكل عشاقه إلا أن الكمال في الاستشعار و العلم بأن المدرک ما ذا- چندین هزار ذره سراسیمه می دوند در آفتاب و غافل از این کافتاب چیست ، س قده

## و اعلم أن العشق أقسام و المحبه متشعبه

### اشاره

و المحبوبات كثيره لا تحصى حسب تكثر الأنواع و الأشخاص.

### فمن أنواع المحبه محبه النفوس الحيوانيه للنكاح و السفاد

لما فيه من حكمه بقاء النسل و حفظ النوع.

### و منها محبه الرؤساء للرئاسات

و حرصهم على طلبها و مراعاتهم لرسومها و محافظتهم عليها كأنها شىء مجبول فى طباعهم مركزوز فى نفوسهم و الحكمه فيها طلب الاستعلاء(١) للنفوس على قواها التى تحت تسخيرها فإن الأفعال الاختياريه بمنزله تقليد الأفعال الطبيعيه- و الفاعل بالصناعه يحتذى فى صنعته للفاعل بالغريزه و لهذا قيل الصنعه تشبهه بالطبيع- فلو لم يكن محبه العلو و الرفعه مرتكزه فى جبله النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسا مطاعا فى قومه و لما كان شديد الحرص فى ذلك.

### و منها محبه التجار و الممولين

لكسب المال و حرصهم على الجمع و الادخار و حفظ النقود و الأمتعته و اختزانها كأنه شىء مجبول فى طبائعهم مركزوز فى نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم و من يأتى بعدهم.

### و منها محبه العلماء و الحكماء لاستخراج العلوم و تدوينها

فى الكتب و نشرها و البحث عن غوامضها و كشف أسرارها و تعليمها للمتعلمين و إظهارها على المستعدين- كأنه شىء مجبول فى طباعهم مركزوز فى نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس(٢) و بعثها

---

١- أى اللميه فيها إذا كان فى جبله النفوس إن كانت صاحبه الخدم و الحشم و لذا سماها الإشراقيون بالنور الأسفهد فالنفوس التى خرجت عن طلب الرئاسه الحقه كأنها خرجت من الفطره الأصليه و اختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الأكل و الشرب و نحوهما أو عشق الرئاسه غير الحقه و إن كان هذا أيضا سببه ما ذكره، س قد

٢- و لما فى استخراؒ العلوم الحقيقىه من التشبّه بالإله علما كما قالوا الفلصفه هى التشبّه بالإله علما و عملا و بالحقيقه الغبطه كل الغبطه فى العلم بالله و آيته الكبرى و هى النفس الناطقه و مبادئ تلك القريبه و المعرفه هى الغايه القصوى للخلق كما قال تعالى خلقت الخلق لكى أعرف، س قدّه

من موت الجهالة و قبر الطبيعه و تنبيهها من رقد الغفله و نوم النسيان.

### و منها محبه الصناع فى إظهار صنائعهم

و حرصهم على تميمها و شوقهم إلى تحسينها و تزيينها كأنه شىء غريزى لهم لما فيه من مصلحه الخلق و انتظام أحوالهم.

### و اعلم أن النفوس كلما كانت أشرف و أعلى كانت محبوباتها و مرغوباتها ألطف و أصفى

و أزين و أبهى و الذى ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتيه رءوسها ثلاثه أحدها قوه التغذية و الثانى قوه التنميه و الثالث قوه التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتيه على أقسام ثلاثه (١) أحدها يختص بالقوه المغذيه و هو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء- عند حاجه ماده إليه و بقائه فى المتغذى بعد استحالته إلى طبيعته و الثانى يختص بالقوه المنميه و هو مبدأ شوقها إلى تحصيل الزيادة الطبيعيه المتناسبه فى أقطار المغتذى- و الثالث يختص بالقوه المولده و هو مبدأ شوقها إلى تهيئه مبدأ الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

و من البين أن هذه الأفاعيل الصادره عن قوى النفس النباتيه ليست صادره عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هى لغايات و أغراض ملائمها و خيرات موافقه لطبائعها و كل من تأمل فيها يعلم أنها صادره عن ميول و قصود فيها فهى إذن عاشقه لتلك الغايات و هى متممه لمبادئها و مكمله لها و مخرجه إياها عن النقص إلى الكمال و عن القوه إلى الفعل.

ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان الذى نفسه أشرف من نفس النبات و جدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانيه و هى الثلاث النباتيه من قوه التغذية و قوه التنميه و قوه التوليد- ما يصدر عن تلك القوى الثلاث التى تكون فى النبات لكن على وجه ألطف و أبهى- و ذلك لأن القوه الشهوانيه الحيوانيه أظهر الموجودات عند الجمهور عشقا و شوقا و ليس معشوق هذه القوه فى عامه الحيوان ما سوى الناطق إلا معشوق القوى النباتيه بعينها إلا أن عشق القوه

---

١- فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل و إن شئت قلت بحسب انقسام الفاعل إذ القبول بمعنى الاتصاف يجمع الفعل فيكون كانقسام الحركه إلى الطبيعيه و القسريه و الإراديه بانقسام الفاعل و على الأول يكون كانقسام الحركه إلى السماويه و الأرضيه و النفسانيه و الجسمانيه، س قد

النباتيه لا يصدر عنها الأفاعيل إلا بنوع طبيعى و بنوع أدنى و أدون و أما عشق القوه الحيوانيه- فإنما يصدر عنه الأكل و الجماع و التوليد على نحو الإراده و الاختيار و بنوع أعلى(١) و ألطف و مأخذ أحسن و أفضل و لذه أتم و شوق أكمل و باستعمال من الحس و إعانه من التخيل- و لا- شبهه فى أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس و فعل الحس أفضل من فعل الطبيعه فإن قوه الخيال ينال صورته ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلمانى صافيه عن كدوراتها آمنه عن الفساد و العدم ما دام يحفظها الخيال و يلتفت إليها فإذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج أو داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوه الحس تنال صورته المحسوسه المعشوقه لها منتزعه عن المادة إلا- أنه يشترط فيها حضور المادة بوضعها و أما الطبيعه فلكونها مستغرقة فى بحر الهولى لا- يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه و إحضاره عند ذاتها إلا مخلوطه بالأغشيه الظلمانيه و الأعدام الهولانيه المغرقة لذاتها و لذات ما يناله من الأغذيه و غيرها.

ثم الحيوان غير الناطق و إن كانت أفاعيله أفضل و أحسن من أفاعيل النبات- و معشوقاته أنور و أشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركه بينهما فيما يتعلق بالشهوه دون الغضب كما علمت إلا- أنه لانحطاط رتبته عن رتبه الحيوان العاقل و عدم فوزه بالقوه النطقيه التى يقع بها الاطلاع على الأمور الكليه و الغايات العقلية لا يسعد بإدراك الغرض العقلى و الخير الحقيقى و الغايه الكليه فى فعل من الأفعال بل شوقه مقصور على نيل الأمور الجزئيه و اللذات الفانيه فلذلك صارت فيه قوته الشهوانيه- مشاكلة للقوه النباتيه فى اقتصاره على هذه الغرض الشخصى و العشق الجزئى.

١- إلى قوله و إعانه من التخيل إنما صار عشق الحيوان أعلى و ألطف من عشق النبات- لمكان القوه النزوعيه فى الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعه بالنزوع و الشوق فصار عشقها ألطف و ألد و باستعمال الحس و التخيل صار النيل و الوصال فى الحيوان أوفر إذ مره ينال معشوقه بوجوده الطبيعى و مره بوجوده المحسوس بالذات و مره بوجوده المتخيل بالذات- و الألف من الأول، س قد

و أما الذى يترتب على أفعاله و شهواته من تبعيه الأشخاص و أدواته الأنواع و إصلاح النظام فذلك أمر يصدر من فاعل أجل (١) و أعلى لغايه أرفع و أبهى و ينوط بعنايه الله و ملائكته المدبرين لأموال الخلاق على أحكم ترتيب و أجود نظام.

و أما إذا انضمت إلى كل واحده من القوى الحيوانيه قوه أعلى منها فى الشرف- فازت بانضمام تلك القوه الشريفه إليها بزياده حسن و بهاء و زينه حتى يصير بذلك أفعالها البارزه عنها أدم غايه و أحكم منفعه و أرفع منزله على ما يكون لها بانفرادها و أكثر آثارا (٢) إما بالعدد أو بالقوه و الشده و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ و سهوله التوخى فى الانتهاء إلى الغرض إذ كل واحد من عاليها لها قوه على تأييد السافل و تقويته و تهذيبه عن الشرور و المفسدات و دفع ضرر المضادات فيقبل الأدنى من الأعلى زياده كمال و رونق.

و كذلك تصريفات الأعلى للأسافل و استخدامها إياها فى وجوه الأغراض مما يفيدها الحسن و السناء و الزينه و البهاء كتأييد القوه الشهوانيه من الحيوان القوه النباتيه و ذب الغضبيه الحيوانيه عنها من أن ينقص مادتها دون البلوغ إلى منتهاها فى الذبول و الاستضرار و كتوفيق القوه النطقيه للحيوانيه فى مقاصدها و كإفادتها لها اللطافه و البهاء فى الاستعانه بها فى أغراضها و لأجل ذلك ما توجد القوه الحسيه و الشوقيه- التى فى الإنسان بحيث قد يتعدى طورها فى أفعالها عن مسلك البهيمه إلى شبه طور الملائكه العلويه و قد يتعاطى فى أفعالها أغراضا و دواعى لا يتعاطاها إلا صريح القوه العقليه.

مثال ذلك ما يشاهد من الإنسان أنه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانيه أفعال و انفعالات كالإحساس و التخيل و الأكل و الجماع و المحاربه مع الأعداء كل ذلك بنوع أخس و أدنى إذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفه العقليه كما هو شأن أراذل الناس و أدانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم و السباع و أما إذا اكتسبت بمجاوره النفس النطقيه من

١- و هو رب النوع و المصنف قده قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذه، س قده

٢- الأولى أن يقال و أكمل آثارا إما بالعدد أو بالقوه أى بالكم أو بالكيف، س قده



البهاء و النور و اللطف فيصدر عنها هذه الأفاعيل بنوع أحكم و أتم و أشرف و أعلى فيستأثر الإنسان العقلي من المحسوسات ما كان على أشرف مزاج و أعدل تركيب قاصدا بذلك تقويه للبدن في فعل الطاعات الإلهيه و إبقاء للشخص في طلب الخيرات و اقتناء الفضائل - و كذلك يتصرف بقوته المتخيله في أمور لطيفه نافع في العاقبه حتى يكاد يضاهي بذلك - ما يقتضيه صريح العقل و العرفان و يحتال في استعمال القوه الغضبيه حيا يسهل معها الظفر بالمطلوب و الغلبه على العدد.

و قد يظهر أيضا عن جوهر ذاته آثار و أفعال بعضها بحسب اشتراك من النطقيه و الحيوانيه كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقه و طلب الحدود الوسطى و المبادئ البرهانيه و الحديه و كتصريفها لقوه الحسيه لينتزع من الماديات صورها المحسوسه الجزئيه حتى ينتزع بطريقه الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصيه أمورا كليه و صورها عقلية بالقوه المتخيله حتى يتوصل من أوائل المعقولات إلى ثوانيهها و ينال غرضه من إدراك الحقائق العقلية و أصول الموجودات الخارجيه و المبادئ القدسيه و عرفان ما هو مبدأ المبادئ و مرجع كل شىء و كتكليفه القوه الشهوانيه المباحه و المجامعه لأجل مجرد اللذنه و نيل الشهوه الحيوانيه - بل للتشبه بالعله الأولى في استبقاء الحرث و النسل و حفظ الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى الذى هو ثمره عالم الخلق و التركيب و زبده المواد و الأجساد - و كتكليفه إياها تناول الأغذيه لا - كيف اتفق بل على الوجه الأصوب من القصد إلى نيل اللذنه و لكن كعلف الدابه المركوبه و إعانه الطبيعه المسخره للنفس الحامله لأنقالها - و أحمالها في سفر الآخره و المهاجره إلى الله و كتكليفه القوه الغضبيه منازعه الأبطال - و مباشره القتال و مقاومه الرجال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه.

و قد يصدر منه أفاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات و الاتصال - بالملا الأعلى و حب الموت و الاشتياق إلى الدار الآخره و قرع باب الرضوان و مجاوره الرحمن

### الفصل (١٩) فى التنبيه على إثبات الصور المفارقة التى هى مثل الأصنام الحيوانيه و النباتيه و مدبراتها الكليه من هذا المأخذ

اعلم أنك إذا تدبرت فى مراتب الإنسان و ترقياته من حدود النفوس النباتيه و الحيوانيه- إلى حد النفس النطقيه و إلى تفاوت أفراد البشر فى أغراضهم حيث إن بعض الناس لا يفعل فعل الشهوه و الغضب و لا غرض له فى ذلك إلا لذه الأكل و الشرب و النكاح و لذه الغلبه على العدو و الظفر على مجرد الانتقام و التشفى عن الغيظ و الحقد من غير أن يلحظ فى جميع ذلك- مصلحه حكميه و غايه عقليه مع أنه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلى و النهج البرهانى- أن الغرض الأصلى من العنايه الربانيه فى خلق هذه القوى النباتيه و المشاعر الحيوانيه- ليس مقصورا على مجرد ما انتهت إليه حركاتها(١) و حصلت به أغراضها الجزئيه بل لتأديتها إلى أغراض أخرى أرفع من تلك الأغراض و هى بقاء الأنواع و حصول النظام على وجه التمام و الانتهاء إلى الخير الأقصى و الملكوت الأعلى كما يقصده الإنسان الكامل لعلو نفسه الناطقه ثم إذا نظرت إلى أفاعيل الطبائع الجماديه و النباتيه وجدتها مؤديه- إلى حسن النظام و مصلحه الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها أدون من درجه الحيوانات التى ليس قصدها فى صدور الأفاعيل منها إلا- تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئيه- فعلم من هذا النظر الدقيق أن لكل من تلك الطبائع الجسمانيه مدبرا آخر فوق طبائعها العديمه الشعور بما يترتب على أفاعيلها من مصلحه النظام و فوق النفوس الحيوانيه الجزئيه التى لا- شعور لها إلا- بما يلائم هوياتها الجزئيه و لذاتها المستحيله الزائله فهى لا محاله مدبرات عقليه و محركات قدسيه لأغراض علويه ففعل الإنسان الكامل بقوه

١- هذا بالنسبه إلى القوى الطبيعيه لأن غايه طبيعه المدر مثلا فى الإهباط ليست إلا ما انتهت إليه الحركه إذ لا نزوعيه هنا و قوله حصلت به أغراضها بالنسبه إلى الحيوانات غير الناطقه بوجود النزوعيه فيها فلها غايات بمعنى ما لأجله الحركه إلا أنها غايات وهميه جزئيه، س قد

نفسه العاليه الشريفه فى تدبير البدن و تحريك القوى الطبيعیه و النفسانيه مضاه لفعل تلك المدبرات العقليه فى تحريكات تلك الطبائع الجسمانيه إلى أماكنها المخصوصه عند الخروج عنها و تسكيناتها فى تلك الأحياز عند الوقوع فيها و كذلك فى سائر أفعالها المخصوصه من تسخين النار و تبريد الماء و تغذيه الأشجار و نشوها و توليدها للأمثال- و ما يجرى مجرى هذه الأفعال الصادره عن الطبائع المؤديه إلى الخيرات العظيمة و المنافع الكليه فكما أن الإنسان إذا ساعده التوفيق يتدرج من أدنى القوى و أغراضها إلى أشرف القوى على الترتيب الطبيعى حيث إذا استوفى كمال كل قوه أدنى بلغ به إلى الفوز بنيل كمال آخر لقوه أعلى و هكذا يترقى من قوه إلى قوه و من غرض إلى غرض حتى ينتهى إلى الجوهر العقلى الإلهى الذى فاز بنيل الغرض الكلى و السرور العلوى و البهجه العظمى لإحاطته بأجزاء العالم و مبادئها و غاياتها علما و عملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير (١)

١- ما خَلَقَكُمْ وَ لاَ بَعَثَكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ واحِدَةٍ فحال الكل هنا كحال الآحاد الكامله بل كحال كل واحد واحد لأن كل جزء من المواد يخلع و يكتسى صورته باب الأبواب لعدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم أفول نوره كما مر- أز كمال قدرتش در عرصه ملكك قدم هر تف آتش خليلی هر كف خاك آدمی و فى أحاديث أهل العصمه ع : لا- موضع فى الأرض إلا و كان مقبره للإنسان و لا- يصادم هذا وصول الكل إلى الغايات الكبرى و القيامه العظمى و خراب العالم و تحوله إليها لأن هذا فى السلسله الطويله كما ترى فى وصول الإنسان الكامل فإنه حتى جسده يتحول إلى الغايه و هذا لا يصادم أن يكون العناصر التى كانت مهبط أنواره متحركه بعد و لا- تترك سدى- و أيضا وعاء كل شىء بحسبه فالمغنيات لما كانت غير متناهيه و كذا الغايات فتحركات شتى غير متناهيه وضعيه و غير وضعيه عرضيه و جوهرية عرضيه و طوليه فى أوعيه غير متناهيه تصل إلى الغايه الأخيره فلا يصادم دوام الفيض و الجود و إنما قلنا و كذا الغايات- مع وحده الغايه الأخيره باعتبار وجودها الرابطة لها، س قده

فى اشتماله على أجزاء مترتبه بعضها طبيعى على مراتبها و بعضها نفسانيه على درجاتها و بعضها عقليه على طبقاتها و كما أنها مترتبه فى الذوات و الجواهر بالشرف و الفضيله- بعضها أشرف و أفضل و بعضها أدون و أخس فكذلك مترتبه فى اللذنه و البهجه فلذنه بعضها عقليه و بعضها حيواني خياليه و بعضها حيواني حسيه و بعضها من باب الميل الطبيعى- فمحبوبات الجواهر متفنه إلا- أنها مترتبه فأدناها ما للطبائع الساريه فى الأجسام و أعلاها ما للملائكه المقربين و العشاق الإلهيين فى ملاحظتهم لأنوار جمال الله و جلاله و قد أقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسميه و حركاتها الجوهرية و أن جميع هذه الطبائع متحركه نحو المبدأ الأعلى مرتقيه من مهبط الجسميه إلى العالم العقلى و المنزل العلوى على التدرج كالإنسان الذى يتدرج فى حركته الجوهرية من أدون المنازل إلى أعلاها- و من حد النطفه إلى حد العقل الكامل فى مده العمر و للعالم عمر طبيعى كما للإنسان و عمره الطبيعى على نحو من خمسين ألف سنه (١) كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

### الفصل (٢٠) فى ذكر عشق الظرفاء و القتيان للأوجه الحسان

**اعلم أنه اختلف آراء الحكماء فى هذا العشق**

**إشاره**

و ماهيته و أنه حسن أو قبيح محمود أو مذموم-

**فمنهم من ذمه و ذكر أنه رذيله**

و ذكر مساويه و قال إنه من فعل البطالين و المعطلين

١- قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد إلا أنه لما كشفنا لك جليه الحال عرفت البته أن المراد نوع هذا العدد أو نقول بعد انقضاء هذه المده التى لكل دوره و كوره و الرجوع جزعا من رأس لأن السماء ذات الرجوع و الأرض ذات الصدع لما حصل تغير تام فى الأوضاع و لوازمها و المركبات و عوارضها و فى الآداب و القوانين أكثر مما يرى فى الأوقات و الأحيان كان كأنه عالم آخر لكن الكل بمقتضى توحيد الأفعال و أنه هو الذى فى السماء إله و فى الأرض إله و فى العائرين إله و فى الغابرين إله واحده و ما أمرنا إلا واحده، س قد

### و منهم من قال إنه فضيله نفسانيه

و مدحه و ذكر محاسن أهله و شرف غايته-

### و منهم من لم يقف على ماهيته

و علله و أسباب معانيه و غايته-

### و منهم من زعم

أنه مرض نفساني

### و منهم من قال إنه

جنون إلهي.

### و الذى يدل عليه النظر الدقيق

و المنهج الأنيق و ملاحظه الأمور عن أسبابها الكليه و مبادئها العاليه و غاياتها الحكيمه أن هذا العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميله و المحبه المفرطه لمن وجد فيه الشمائل اللطيفه و تناسب الأعضاء و جوده التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعيه فى نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع فهو لا محاله من جملة الأوضاع الإلهيه التى يترتب عليها المصالح و الحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما و قد وقع من مباد فاضله لأجل غايات شريفه.

أما المبادئ فلأنا نجد أكثر نفوس الأمم التى لها تعليم العلوم و الصنائع اللطيفه- و الآداب و الرياضيات مثل أهل الفارس و أهل العراق و أهل الشام و الروم و كل قوم فيهم العلوم الدقيقه و الصنائع اللطيفه و الآداب الحسنه غير خاليه عن هذا العشق اللطيف- الذى منشؤه استحسان شمائل المحبوب و نحن لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمه خاليا عن هذه المحبه فى أوقات عمره.

و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظه و القلوب القاسيه و الطبائع الجافيه من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خاليه عن هذا النوع من المحبه و إنما اقتصر أكثرهم على محبه الرجال للنساء و محبه النساء للرجال طلبا للنكاح و السفاد كما فى طباع سائر

الحيوانات المرتكزه فيها حب الازدواج و السفاد و الغرض منها فى الطبعه إبقاء النسل و حفظ الصور فى هيولياتها بالجنس و النوع إذ كانت الأشخاص دائمه السيلان و الاستحاله.

و أما الغايه فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء و ذوى لطافه الطبع - فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان و تربيته الصبيان و تهذيبهم و تعليمهم العلوم الجزئيه - كالنحو و اللغه و البيان و الهندسه و غيرها و الصنائع الدقيقه و الآداب الحميده

و الأشعار اللطيفة الموزونه و النعمات الطيبه و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغريبه و الأحاديث المرويه إلى غير ذلك من الكمالات النفسانيه فإن الأطفال و الصبيان- إذا استغنوا عن تربيته الآباء و الأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستاذين و المعلمين- و حسن توجههم و التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التعطف فمن أحل ذلك أوجدت العناية الربانيه في نفوس الرجال البالغين رغبه في الصبيان و تعشقا و محبه للعلمان الحسان الوجوه- ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصه و تبليغهم إلى الغايات المقصوده في إيجاد نفوسهم و إلا لما خلق الله هذه الرغبه و المحبه في أكثر الظرفاء و العلماء عبثا و هباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفه و القلوب الرقيقه غير القاسيه و لا الجافيه من فائده حكميه و غايه صحيحه.

و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محاله يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدودا من جمله الفضائل و المحسنات لا من جمله الرذائل و السيئات و لعمرى إن هذا العشق يترك النفس فارغه عن جميع الهموم الدنياويه إلا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق إلى رؤيه جمال إنساني فيه كثر من آثار جمال الله و جلاله حيث أشار إليه بقوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وقوله- ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ سواء كان المراد من الخلق الآخر- الصور الظاهره الكامله أو النفس الناطقه لأن الظاهر عنوان الباطن و الصوره مثال الحقيقه- و البدن بما فيه مطابق للنفس و صفاتها و المجاز قطره الحقيقه.

و لأجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوه الحيوانيه بل استحسان شمائل المعشوق و جوده تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلالة معدود من جمله الفضائل و هو يرقق القلب و يذكى الذهن و ينبه النفس على إدراك الأمور الشريفه و لأجل ذلك أمر المشايخ مريدتهم (١) في الابتداء بالعشق و قيل العشق العفيف أو في سبب في

١- إذ لا يرون سببا أقوى في انتزاع يد النفس عن مشتبهات عالم الكون الطبيعي بعد الجذب أو بعد الرياضات الشرعيه من هذا العشق و لهذا قال الشيخ فريد الدين العطار الذي هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء إيماء إلى وجوده العشق خراساني- ذره عشق أز همه آفاق به ذره درد أز همه عشاق به قدسيانرا عشق هست و درد نيست درد را جز آدمي در خورد نيست إن قلت المشايخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعه و الطريقه و المحققون منهم في هذا الجمع متوغلون و بهذا الأصل الشامخ متصلبون و هذا الأمر كيف يوافق الشريعه المطهره- قلت لعلمهم وجدوا رخصه من رموزها و دقائقها و لعلمهم جوزوا اجتماع الأمر و النهي- كما جوزه كثير من المتشرعه فالخروج من الدار المغضوبه مأمور به و منهي عنه لأن هذا الخروج بعينه تصرف في مال الغير بدون إذنه و إخراج الزاني حشفته من فرج المرأه مأمور به و منهي عنه نظير ما مرفشىء واحد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين و بسطه موكول إلى موضعه و الله تعالى هو العالم بالأسرار، س قد

تلطيف النفس و تنوير القلب و فى الأخبار

: إن الله جميل يحب الجمال

و قيل من عشق و عف و كتم و مات مات شهيدا.

و تفصيل المقام أن العشق الإنسانى ينقسم إلى حقيقى و مجازى و العشق الحقيقى هو محبه الله و صفاته و أفعاله من حيث هى أفعاله و المجازى ينقسم إلى نفسانى و إلى حيوانى و النفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكله نفس العاشق المعشوق فى الجوهر و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه و الحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوه بدنیه و طلب لذه بهيمیه و يكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و إشكال أعضائه لأنها أمور بدنیه و الأول مما يقتضيه لطافه النفس و صفاتها و الثانى مما يقتضيه النفس الأماره و يكون فى الأكثر مقارنا للفجور و الحرص عليه و فيه استخدام القوه الحيوانيه للقوه الناطقه بخلاف الأول فإنه يجعل النفس لينه شيقه ذات وجد و حزن و بكاء و رقه قلب و فكر كأنها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فتقطع عن الشواغل الدنيويه و تعرض عما سوى معشوقها



جاعله جميع الهموم هما واحدا فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة بل يرغب عن واحد إلى واحد.

لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام أن هذا العشق و إن كان معدودا من جملة الفضائل إلا أنه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيه و مثل هذا الفضائل لا تكون محموده شريفه على الإطلاق فى كل وقت- و على كل حال من الأحوال و من كل أحد من الناس بل ينبغى استعمال هذه المحبه فى أواسط السلوك العرفانى و فى حال ترقيق النفس و تبيهاها عن نوم الغفله و رقدته الطبيعه و إخراجها عن بحر الشهوات الحيوانيه و أما عند استكمال النفس بالعلوم الإلهيه و صيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكليه ذا ملكه الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال- بعشق هذه الصور المحسنه اللخميه و الشمائل اللطيفه البشريه لأن مقامها صار أرفع من هذا المقام و لهذا قيل المجاز قنطره الحقيقه و إذا وقع العبور من القنطره إلى عالم الحقيقه فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تاره أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل- و لا يبعد أن يكون اختلاف الأوائل فى مدح العشق و ذمه من هذا السبب الذى ذكرناه- أو من جهه أنه يشتهب العشق العفيف النفسانى الذى منشؤه لطافه النفس و استحسانها- لتناسب الأعضاء و اعتدال المزاج و حسن الأشكال و جوده التركيب بالشهوه البهيميه- التى تنشأها أفراد القوه الشهوانيه.

### و أما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين

(١) الفارغى الهمم فلأنهم لا- خبره لهم بالأمر الخفيه و الأسرار اللطيفه و لا- يعرفون من الأمور إلا ما تجلى للحواس- و ظهر للمشاعر الظاهره و لم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيئا فى جبله النفوس إلا لحكمه جليله و غايه عظيمه.

١- بل التعطيل من فعل العاشقين على أنه رب تعطيل فى أرباب استعداد الكمال الحقيقى خير من الاشتغال بالأمور الدنيويه فلا يحتاج صاحبه إلى التخليه بل يكفيه التحليه، س قده

### و أما الذين قالوا إنه مرض نفسي

أو قالوا إنه جنون إلهي فإنما قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العيون و الأنفاس الصعدها مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج- و استيلاء المره السوداء و ليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت في البدن فإن من كان دائم الفكر و التأمل في أمر باطنى كثير الاهتمام- و الاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنيه إلى جانب الدماغ و ينبعث من كثره الحركات الدماغيه حراره شديده تحرق الأخلاط الرطبه و تفنى الكيموسات الصالحه فيستولى اليبس و الجفاف على الأعضاء و يستحيل الدم إلى السوداء و ربما يتولد منه المايخوليا.

و كذا الذين زعموا أنه جنون إلهي فإنما قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون- و لا شربه يسقونها فيبرءون مما هم فيه من المحنه و البلوى إلا الدعاء لله بالصلاه و الصدقه- و الرقى من الرهبانيين و الكهنه و هكذا كان دأب الحكماء و الأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم مداواه مريض أو معالجه عليل أو يسوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم و أمروا بالصلاه و الصدقه و قربوا قربانا و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فإذا برئ المريض سموا ذلك طباً إلهياً و المرض جنوناً إلهياً.

### و منهم من قال إن العشق هواء غالب في النفس

نحو طبع مشاكل في الجسد (٢) أو نحو صورته مماثله في الجنس (٣).

### و منهم من قال منشؤه موافقه الطالع عند الولاده

فكل شخصين اتفقا في الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين في بعض الأحوال و الأنظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

١- تبعا لمخدومها و كذا الحراره الغريزيه التى هى آله أفعالها فيجف الدماغ بإفراط و يحترق إذ لا يطيق لتوجه الكل إليه، س قد

٢- أى مزاجا و نحوه فيكون هذا الطبع كالتبع الذى تعلق به النفس العاشقه فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذى يشاكله مزاجا مثلا، س قد

٣- المراد به الجنس اللغوى لا المنطقى، س قد

## و منهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد

و هذا القول و إن كان حسنا- إلا أنه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل لأن هذا الاتحاد من أى ضروب الاتحاد فإن الاتحاد قد يكون بين الجسمين و ذلك بالامتزاج و الاختلاط و ليس ذلك يتصور فى حق النفوس- ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق و المعشوق فى حالة الغفلة و الذهول(١) أو النوم فعلم يقينا أن بذلك لم يحصل المقصود لأن العشق كما مر من صفات النفوس لا- من صفات الأ-جرام بل الذى يتصور و يصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل و المعقول من اتحاد النفس العاقله بصوره العقل بالفعل و اتحاد النفس الحساسه بصوره المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيروره النفس العاشقه لشخص متحده بصوره معشوقها و ذلك بعد تكرر المشاهدات(٢) و توارد الأنظار و شدة الفكر و الذكر فى أشكاله و شمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضره متدرعه فى ذات العاشق و هذا مما أوضحنا سبيله و حققنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه.

و قد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنون العامرى كان فى بعض الأحيان مستغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته و نادته يا مجنون أنا ليلى فما التفت إليها و قال لى عنك غنى بعشقتك فإن العشق بالحقيقه هو الصوره الحاصله- و هى المعشوقه بالذات لا الأمر الخارجى و هو ذو الصوره لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصوره العلميه لا ما خرج عن التصور و إذا تبين و صح اتحاد العاقل بصوره المعقول و اتحاد الجوهر الحاس بصوره المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد و المشاهده القويه كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصوره معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه و الاستفادة من شخصه كما قال شاعر

١- إنما قيد به إذ فى حاله انفكاك الاتصال الجسمانى عن الاتصال الروحانى ينكشف جليه الحال من أنه أيهما المقصود، س قد

٢- يعنى إن الاتحاد و إن حصل بمشاهده مره إلا أنه يستدعى ملكه الاتحاد لأنه أثر هذه الصور على جميع مدركاته، س قد

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان(١) حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا- يخفى أن الاتحاد بين الشئيين لا- يتصور إلا- كما حققنا و ذلك من خاصيه الأمور الروحانيه و الأحوال النفسانيه و أما الأجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاوره و الممازجه و المماسه لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال فى هذا العالم- و لا يصل ذات إلى ذات فى هذه النشأ أبدا و ذلك من جهتين.

احدهما أن الجسم الواحد المتصل إذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبه و الفقد- لأن كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين أجزائه عين الانفصال- إلا أنه لما لم يدخل بين تلك الأجزاء جسم مباين و لا فضاء خال و لا حدث سطح فى خلالها- قيل إنها متصله واحده و ليست وحدتها وحده خالصه عن الكثره فإذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور و الوحده فكيف يتحد به شىء آخر أو يقع الوصال بينه و بين شىء .

و الأخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصله بين الجسمين إلا بنحو تلاقى السطحين منهما و السطح خارج عن حقيقه الجسم و ذاته فإذن لا يمكن وصول شىء من المحب إلى ذات الجسم الذى للمعشوق لأن ذلك الشىء إما نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه و الثالث محال لاستحاله انتقال العرض و كذا الثانى لاستحاله التداخل بين الجسمين و التلاقى بالأطراف و النهايات لا- يشفى عيلا- طالب الوصال و لا يروى غليله و أما الأول فهو أيضا محال لأن نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين و هو

١- ربما يتوهم أنه ينبغى أن يقال نحن روح واحد حل بدنيين و الجواب أنه أراد- أنا حيث اتحدنا ففى أى بدن تحقق واحد منا تحقق الآخر فلا تزعموا فى بدنى أنه حل فيه روحى وحده بل روحه أيضا لأن روحى روحه و فى بدنه أيضا لا تزعموا أنه حل فيه روحه وحده بل روحى أيضا لأن روحه روحى و أيضا نحن روحان بوصف الا-ثنيينه حال كوننا حللنا البدن لا- بذاتنا الروحانيه، س قد

ممتنع و لأجل ذلك (١) إن العاشق إذا اتفق له ما كانت غايه متمناه و هو الدنو من معشوقه و الحضور فى مجلس صحبتته معه فإذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك و هو تمنى الخلوه و المصاحبه معه من غير حضور أحد فإذا سهل ذلك و خلى المجلس عن الأغيار تمنى المعانقه و التقبيل فإن تيسر ذلك تمنى الدخول فى لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغى و مع ذلك كله الشوق بحاله- و حرقه النفس كما كانت بل ازداد الشوق و الاضطراب كما قال قائلهم.

أعانقها و النفس بعد مشوقها إليها و هل بعد العناق تدانى

و أثم فاها كى تزول حرارتي فيزداد ما ألقى من الهيجان

كأن فؤادى ليس يشفى غليله سوى أن يرى الروحان يتحدان

و السبب اللمى فى ذلك أن المحبوب فى الحقيقه ليس هو العظم و لا- اللحم و لا- شىء من البدن بل و لا- يوجد فى عالم الأجسام ما تشاقه النفس و تهواه بل صورته روحانيه موجوده فى غير هذا العالم

### الفصل (٢١) فى أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم أن محبوبات النفوس و الطبائع مختلفه و معشوقاتها متفنه حسب اختلاف مراتبها فى الوجود و درجاتها فى العلوم و المعارف و ذلك أن كل قوه من القوى لا تستكمل- إلا بما يجانسها و يشاكلها و كل حاسه من الحواس لا يلتذ إلا بمحسوسها المختص بها فالقوه الباصره لا تشاق إلا إلى الألوان و الأضواء لأنها من جنسها و كذا القوه السامعه- لا تشاق إلا إلى الأصوات و النعم و لا يستلذ إلا ما كان على النسبه الفاضله و على هذا القياس تلتذ الشامه بالروائح و الذائقه بالطعوم الملائمه للمزاج و اللامسه بالملموسات الملائمه

١- أى لأجل أن المطلوب هو الاتحاد بالصوره الروحانيه التى فى نفس الطالب بنحو التمكن و الاستقامه بل المطلوب نفس الطالب لا غير لا ينجع و لا يجدى هذه الوصولات إذ ليست مقصوده بالذات، س قد

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين أطراف المتضادات حتى تستكمل بها و هكذا قياس كل قوه من القوى الباطنه و الظاهره الطبيعیه و النفسانيه و العقلیه إذ كل قوه من جنس ما يقوى عليه و كذا كل قوه حاسه كما مر هي يكون من نوع محسوسها و كل قوه عاقله من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها و تخرج لأجلها من القوه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال سائره إياها متحده بها كما علمت مرارا.

ثم إن الإنسان من جمله المكونات كأنه (١) ذات مجموعته من جميع ما في العالم - من الأنواع و الأجناس على وجه الاستعداد و القوه بمعنى أن كل جنس من أجناس الموجودات - و طبقه من الطبقات و عالم من العوالم العقلیه و النفسیه و الطبيعیه يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال و كل ناقص مشتاق إلى كماله فالإنسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الأشياء فلا جرم يشتاق بکله إلى ما هو جامع لكل الكمالات بالإمكان العام و لا يوجد كمالات الأشياء كلها على وجه التمام إلا في حق البارى - لما له من الأسماء الحسنی و لهذا أحق الأشياء بأن يكون معشوقا للکمل و العرفاء هو الحق جل ذكره و بعده في استحقاقه عشق الإنسان مجموع العالم بکله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى و أسمائه من العرش و الكرسي و السماوات و الشمس و القمر و النجوم و الأرض بما فيها و عليها من أنواع الحيوانات و النباتات و الجواهر المعدنيه من الذهب و الفضة و غيرها و البحار و ما فيها من العجائب و ما يتكون في الجو من الرياح و السحب - و الأمطار و الثلوج و البروق و الشهب و غيرها و الحركات العلويه و السفليه و مبادئ تلك الحركات و غاياتها من العقول و النفوس الكليه و الجزئیه و الطبائع الشریفه و الخسيسه - كل ذلك على أحسن ترتيب و أجود نظام بحيث يتحير الناظر إليه العارف بكيفيه وضعها و ترتيبها في حسن كماله و نظامه.

و بعد هذين الأمرين أعنى الإله جل ذكره و مظهره الأعظم الذى هو الإنسان

١- استعمال لفظ كان باعتبار أول أمره و قوته و استعداده و إلا فالإنسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الأنواع بقول مطلق كما أن بسيط الحقيقه كل الموجودات، س قده

الكبير لا يستحق لأن يكون محبوباً لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوه أو بالفعل إلا العالم الصغير الجزئى و الإنسان الشخصى فإن الإنسان الكلى(١) فى الحقيقه هو العالم الكبير و لأجل ذلك لا يوجد فى شىء من المكونات ما يشتد العشق و الوله من الأدمى إليه بحيث يسلب منه القرار و الصبر و يعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالى و الغم و الحزن و البكاء و غير ذلك إلا- من جهه شخص إنسانى إذ صادف فيه جميع محبوبات- ما فيه من المشاعر و القوى فيوازى كله ب كله و ليس غير الإنسان كذلك فإن كل واحد من أجزاء العالم ليس فيه إلا- مشتهى قوه واحده لأنه إما معقول فلا يستلذه إلا العقل و إما محسوس صرف فلا يستلذه إلا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس إن كان من باب اللون- و الضوء فلا يستلذه إلا البصر و إن كان من باب الصوت و الحرف فلا يستلذه إلا السمع فأما الإنسان ففيه مفردات الأشياء و مركباتها و جواهرها و أعراضها من المقولات التسع- و الروحانيات كملائكه القوى و الجسمانيات كالجوارح و الأعضاء.

و بالجمله ما فى الملك و الملكوت من النعم الظاهره و الباطنه كما فى قوله تعالى- وَ أَسْبِغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً فمن رأى مثل هذه النشأه الكامله و المدينه الجامعه- فلا جرم يشتاق إلى لقائه و يحبه لما رأى فيه من صنعته موجدته و مظهر آثاره و مرآه جماله و جلاله.

قال الشيخ الكامل المحقق محى الدين الأعرابى فى الفتوحات المكيه اعلم أن العالم خلقه الله فى غايه الإحكام و الإتيقان كما قال الإمام أبو حامد الغزالى- من أنه لم يبق فى الإمكان أبدع من هذا العالم فأخبر أنه تعالى خلق آدم على صورته(٢) و الإنسان مجموع العالم و لم يكن علمه بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم يكن

١- كأنه قيل أعوذك عشق آخر هو أقرب درجه إلى عشق الله و هو العشق بالإنسان الكامل المكمل فأجاب بأنه فى الحقيقه هو العالم الكبير، س قد

٢- أى أخبر الغزالى صريحاً فى موضع آخر أو هنا التزاماً فإن قوله لم يبق فى الإمكان أبدع من هذا العالم فى قوه أن يقال إن العالم لما كان على صورته الحق كان أبدع ما يتصور و أسنى و أبهى و الثانى أظهر و الإنسان مجموع العالم أى آدم الذى قال ع إنه تعالى خلق آدم على صورته يشمل الإنسان الكبير الذى هو مجموع العالم و يشمل مختصره الذى هو الإنسان الكامل و الإنسان الصغير و هو سبيل التوحيد، س قد

فى الوجود إلا هو و فعله و صفته فلا بد أن يكون على صورته(١) فلما أظهر فى عينه كان مجلاه فما رأى فيه إلا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقط فما أحب إلا جمال الله فإن جمال الصنعه لا يضاف إلا إلى صانعه لا إلى الصنعه فجمال العالم جمال الله و صورته جماله انتهى.

و قال فى موضع آخر اعلم أن كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(٢) أن يتصور الحق إلا- بما يظهر عينه و أن الإنسان الذى هو آدم عباره عن مجموع العالم فإنه الإنسان الصغير و هو المختصر من العالم الكبير و العالم ما فى قوه الإنسان- حصره(٣) فى إدراك الكثره و العظم و الإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته و تشريحه و بما يحمله من القوى الروحانيه فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقه الاسم الإلهى التى أبرزته(٤) و ظهر عنها فارتبطت به الأسماء

- 
- ١- أى صورته تعالى هى الصورة العلميه و خلق الإنسان الكبير و صورته على طبق صورته العلميه، س قده
  - ٢- بفتح اللام أو كسرهما أى لا يتصور الحق إلا بما يظهر عينه أى إلا بحسب قابليه عينه الثابت لأن كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه، س قده
  - ٣- قد مر هذا المطلب فى مبحث الكلام و الكتاب فتذكر، س قده
  - ٤- قد مر أن كل موجود من العالم مظهر لاسم من أسماء الله و ذلك الاسم هو المربى له- فالنوع الأخير و هو الإنسان الكامل لما كان كل الأنواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر لمجموع الأسماء التى هى مشموله للاسم الأعظم الذى هو الله فبصره مرتبط بحقيقه اسمه البصير و سمعه باسمه السميع و مشاعره الأخرى باسمه المدرك و محرسته العامله باسمه القادر و الشوقيه باسمه المريد و الغضبيه باسمه القاهر و الغاذيه باسمه الرازق و الناميه باسمه المقدر و المصوره باسمه المصور و المولده باسمه الجاعل فى الأرض خليفه و العقل النظرى باسمه العليم الحكيم و العقل العملى باسمه العادل المقتدر و هكذا فى الارتباطات الأخرى، س قده



الإلهيه كلها لم يشذ عنه منها شىء فخرج آدم على صورته اسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهيه كذلك الإنسان (١) وإن صغر جرمه فإنه يتضمن جميع المعانى ولو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) فى سم الخياط وإن ذلك ليس من قبيل المحال لأن الصغر والكبر من العوارض الشخصيه التى لا يبطل بها حقيقته الشىء ولا يخرج عنها والقدرة صالحه أن يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم أن يدخلوا الجنة كذلك الإنسان وإن صغر جرمه من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمي العقلاء العالم إنسانا كبيرا- ولم يبق فى الإمكان معنى إلا وقد ظهر فى العالم فقد ظهر فى مختصره والعلم تصور المعلوم- وهو من الصفات الذاتيه للعالم فعلمه صورته وعلينا خلق آدم و آدم خلقه الله على صورته انتهى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثة أنحاء الأكبر والأوسط والأصغر فالعشق الأكبر عشق الإله جل ذكره وهو لا يكون إلا للمتألهين الكاملين- الذين حصل لهم الفناء الكلى وهؤلاء هم المشار إليه فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ فإنه فى الحقيقه ما يجب إلا نفسه لا غيره فالمحب والمحبوب فى الطرفين شىء واحد.

و الأوسط عشق العلماء الناظرين فى حقائق الموجودات المتفكرين دائما فى خلق السماوات والأرض كما فى قوله تعالى

١- أى كما أن لاسم الجلاله الكليه والشامله للأسماء الحسنى كذلك لمرآته الكليه والشامله لكل الأنواع والأعيان ولهذا جعل الأسماء فى قوله تعالى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ تاراه أسماء الله تعالى وتاره أسماء الموجودات وعلى أى تقدير فالمراد حقائقها،  
س قد

٢- أو كان كناية عن تضعيف آنيه الإنسان وإفناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤيه موسى وما يقال هل يجوز على قدره الله تعالى أن يدخل العالم بجملته فى بيضه فالحق جوازه فى بيضه الحمامه القدسيه، س قد

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ وَهُوَ عَذَابُ الْفِرْقَةِ وَالْإِحْتِجَابِ عَنْ رُؤْيِهِ الْآثَارِ وَجَنِّهِ الْأَفْعَالِ.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير لكونه أيضا أنموذجا مما في عالم الكبير كله و العالم كله كتاب الحق الجامع و تصنيف الله الذي أبرز فيه كمالاته الذاتيه و معانيه الإلهيه- و كتاب الإنسان مجموعه مختصره فيه آيات الكتاب المبين فمن تأمل فيه و تدبر في آياته و معانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعه الكتاب الكبير و آياته و معانيه و أسرارهِ و إذا اتفق و أحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعه جمال الله و جلال أحديته فيرى الكل منطويا في كبرياته مضمحلا تحت أشعه نوره و ضيائه

### الفصل (٢٢) في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في أفراد البشر و ذلك لأن المادة الإنسانيه (١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال- إلى أى صورهِ من الصور و الاتصاف بأى صفهِ من الصفات و فيها قوه الارتقاء من حد البهيميهِ- إلى أعلى درجات الملائكه المقربين فمنهم من هو في رتبه البهائم و نفسه النفس الشهويه و منهم من هو في رتبه السباع و نفسه النفس الغضبيه و منهم من كان في منزل الشياطين و منهم من كان من نوع الملائكه و لكل من هذه الأجناس الأربعة أنواع كثيره غير محصوره.

و قد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله و يشابهه و أن الله تعالى قد ركز (٢) في طباع

١- و ماده العناصر التي يقال إنها مشتركه فحق اشتراكها يظهر في الإنسان و هذه القابليه للتحويل بحسب الباطن إلى الأجناس الأربعة ساقته إلى ظاهر هذه ماده بحيث يمكن هذا الإنسان الطبيعي المادى أن يحكى بفعله أفعال الأنواع الأخرى فللفرس طور لا يتعداه و لا يمكنه فعل الحمار و صوته و بالعكس و قس عليه، س قد

٢- يعنى عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه أن كلا مجبول على محبه البقاء- و مفطور على محبه مقام التمكين فيما استأثره و الخلاص عن التلوين و البقاء و الثبات من صفات الله تعالى، س قد

الموجودات و جبالن النفوس محبه الكون و البقاء على أتم الحالات اللى تخصها و أتم حالات النفس الشهوانيه أن تكون موجوده أبدا تتناول شهواتها و تتمتع بلذاتها اللى هى ماده وجود أشخاصها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للأكل و الجماع لا غير و هكذا من أتم حالات النفس الغضبيه أن تكون موجوده رئيسه على غيرها غالبه على عدوها منتقمه ممن يؤذيها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للقهر و الانتقام.

و من أتم حالات النفس الشيطانيه أن تكون مكاره محيله جربزه كذوبه مظهره للأمر على غير ما هى عليه شأنها التديس و التلييس بإبراز المقدمات الباطله فى صوره الحق و إظهار الأكاذيب الواهيه بهيئه الصدق فهى أبدا عاشقه للمكر و الحيله و الوسوسه- و المواعيد الكاذبه و الأمانى الباطله كما قال تعالى فى صفه الشيطان يِعِدُّهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَ مَا يِعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا.

و من أتم حالات النفس الملكيه أن تعرف الحقائق على ما هى عليها و تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و تزهد فى الدنيا و ترغب فى الخلو للمناجاه مع الله و تتفكر فى صنع الله و ملكوته راضيه بقضائه فهى أبدا عاشقه للمعارف الإلهيه- الكون مع الله بلا- عائق و حاجب مسروره بذكره كارهه للكون فى الدنيا متمنيه للموت و الخروج من هذه النشأ المجازيه إلى الدار الآخره تشوقا إلى جوار الله و مشاهده لقائه و هذه الخصال لا توجد إلا فى خواص الناس من الأخيار الذين هم بمنزله الملائكه المقربين و الرسل المكرمين و أكثر الناس قصرت أفهامهم عن تصور هذه الخصال لقله معرفتهم و كدوره أذهانهم لانغماسها فى بحر الهولى فرضوا بهذه الصور و الأشباح الجسدانيه المؤلفه من العناصر و الأبدان المركبه من اللحم و الدم و الأخلاط العفنه الظلمانيه و اطمأنوا بها تمنوا الخلود معها و ذلك لنقص جوهرهم و دناءه نفوسهم كما ذكر الله عز و جل وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ و آيات كثيره من القرآن فى هذا المعنى.

ثم لا- يخفى عليك أن كل محب لشىء من الأشياء الدنيويه مشتاق إليه هائم به عند الفقدان- و أنه متى وصل إليه و نال ما يهواه منه حصل مقصوده و بلغ حاجته من الاستمتاع و التلذذ بقربه فإنه لا- بد يوما أو ساعه أن يفارقه و يمله أو يتغير عليه و يذهب عنه تلك الحلاوه

و يتلاشى له البشاشه و يخمد لهيب ذلك الاشتياق و الهيجان و ربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا و آفه على المحب و مرضا و عله له كما نشاهد من حدوث الأمراض و العلل من أكل الحلاوات و الدسومات و من كثره المجامعه و رب معشوق آدمى صار من أعدى الأعداء و أوحش الأشياء عند محبه إلا المحبين لله و المؤمنين بآياته و المشتاقين إلى لقائه من عباده و أوليائه الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربه و كلما قربوا منه ازداد شوقهم و قوى عشقهم و كلما ازداد الشوق ازداد القرب و هكذا أبد الآباد كما ذكر الله وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَ قَالَ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ أَشْرِكْ لَنَا حَالِ الْمُحِبِّينَ سِوَاهُ بِقَوْلِهِ كَسْرَابٍ بِقَيْعِهِ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا.

ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم و كنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال وَ وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الدُّنْيَا وَ صُورَهَا الكُونِيَّةَ عِنْدَ العَارِفِ البَصِيرِ بِمَنْزِلَةِ مِرَائِيٍّ وَ مَظَاهِرٍ - للحقائق القدسيه و الصفات الإلهيه و كما أن الناظر فى السراب إذا كان عارفا يعلم أن ما يشاهد فيه هو صورته السماء لا صورته الماء كما بين فى موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم أن الوجود الذى يترأى فى هذه الموجودات العالميه ليس إلا أنحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته و أسمائه فى مظاهر الأكوان و مرأى الأعيان.

و اعلم أن الغرض الأقصى و الحكمة الأسنى من وجود العشق فى نفوس الظرفاء- و محبتها لحسن الأبدان و زينه الأشكال إنما هو لأن تتنبه من نوم الغفله و رقدته الجهاله و تتراض بها مده و تخرج من القوه إلى الفعل و تترقى من الأمور الجسمانيه إلى الأمور النفسانيه- و منها إلى محاسن الأمور الدائمه الكليه و تشوق إلى لقاء الله و لذات الآخره و لتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها و كمال عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و كل المشتبهات المرغوبه للنفس التى نراها على ظواهر الأجسام و سطوح الأبدان جعلت دلالات على المحاسن الأخرويه و مثلا للصور البهيه الروحانيه- كما إذا نظرت إليها النفوس الجزئيه حنت إليها و تشوقت نحوها و إذا وصلت إليها- تعمقت فى إدراك كنهها وحدها بالنظر و التدبر فيها و الاعتناء لأحوالها لينتزع صورها

خالصه عن الأغيار و رسومها مصفاه عن الملابس و الأغشيه حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس لما زالت رسومها و صورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقه المحبوه مصوره فيها أعنى النفس الجزئيه صوراً روحانيه صافيه عن المواد.

ثم إذا قويت النفس و صارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومه فى قوه خياله من ذلك المقام إلى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات و هى صور كليه دائمه عقليه متحده بها لا يخاف فراقها و لا دثورها و تغيرها و استحالتها أبد الآبدین.

مثال ذلك أن من ابتلى بعشق أحد فى بعض أيام عمره ثم تسلى عنه أو فقده فإذا وجده بعد مده من الدهر و قد تغير عما كان عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن كأن يراها على ظاهر جسمه فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى فى خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها مرتسمه فى نفسه من تلك المحاسن و الرسوم و الأصباغ و الأشكال و التخاطيط على ما كانت من قبل و كان يراها بزعمه على الغير من بعيد و يجد اليوم كلها فى نفسه منتزعه عن الغير مسلوبه عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بأن المعشوق بالحقيقه - ليس بأمر خارج عن ذاته لأن تلك الرسوم و الصور الحسان التى كان يراها على ذلك الشخص - و هو اليوم يجدها منقوشه فى نفسه مرسومه فى ذاته متمثله بين يدي جوهره مصوره عنده - باقيه ثابتة على حاله واحده لم تتغير.

فإذا فطن العاقل الذكى بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها و استيقظت من رقدته جهالتها و علمت أن المعشوق بالحقيقه لم يوجد و لا - يوجد فى الأجسام و المواد الكثيفه و الأبدان اللحميه و الدمويه و استراحت نفسه عند ذلك من التعب و العناء و مقاساه صحبه الغير و تحمل المشاق الشديده و الشقاء الذى لا يزال يعرض لعشاق الأجسام و محبى الأبدان و يقول كما قال القائل -

صحى القلب عن سلمى و أقصر باطله و عرى أفراس الصبى و رواجه

### الفصل (٢٣) فى الإشارة إلى المحبه الإلهيه المختصه بالعرفاء الكاملين و الأولياء الواصلين

قد مر أن العشق الإنسانى على ثلاثه أقسام الأكبر و الأوسط و الأصغر و أن الأكبر هو الاشتياق إلى لقاء الله و الشهوه إلى عرفان ذاته و صفاته و أفعاله من حيث هى أفعاله فهذه الشهوه لم توجد لغير العارف و حال الناس كلهم فى أشواقهم و شهواتهم إلى محبوباتهم و مرغوباتهم بالقياس إلى حال العارف كحال الصبيان فى التذاذهم باللعب بالوصولجان بالقياس إلى حال الرجال البالغين- فى أغراضهم و مستلذاتهم و رئاساتهم فإنه لو خلق فيك شوق إلى الله تعالى و شهوه لمعرفة جماله و جلاله و هو أصدق الشهوات و أحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات- و تختار جنة المعرفة و رياض الحكمة و ثمراتها على الجنة التى فيها قضاء الشهوات الحسيه و الخياليه و لكن هذه الشهوه و هذه الإراده لم تخلق لعوام الناس و لا لأكثر الخاصين الذين يعدون أنفسهم من أهل الفضيله إلا من يندر وجوده من الراسخين فى العلم و كما أن شهوه النكاح و شهوه الرئاسة خلقت فيك و لم تخلق فى الصبيان إلا شهوه اللعب بالوصولجان و نحوه و أنت تتعجب فى عكوفهم على لذة اللعب و خلوهم عن لذة الرئاسة فهكذا العارف يتعجب منك و من نظرائك فى عكوفهم على لذة الجاه و الرئاسة فإن الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو و لعب.

و لما خلق الله هذا العشق للعارفين كأن شوقهم بقدر عشقهم و شهوتهم بقدر معرفتهم- و لا نسبه لاشتياقهم و شهوتهم إلى لذة الشهوات الحسيه سواء كانت فى الدنيا أو فى الآخرة فإن لذاتهم بالمعرفة لذه لا يعترىها الزوال و لا يفترها الملل بل لا يزال يتضاعف و يترادف بزياده المعرفة- و الاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذا العشق لا يخلق فى الإنسان إلا بعد أن يمر عليه نشئات و يتحول بأحوال كثيره و ينتقل من حد الحيوانيه إلى حد المليكه كما ينتقل نطفه الحيوان من حد الجماديه و النباتيه إلى حد الحيوانيه و كما ينتقل الأدمى من حد الصيبوبه- إلى حد البلوغ الصورى و صار معدودا من الرجال البالغين الكاملين فى الشهوه فهكذا ماده العقل

إذا انتقلت من حد القوه و الاستعداد إلى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين فى شهوه المعرفه و غيره من أفراد البشر بالنسبه إليه كالولدان و النسوان فى باب لذه المعرفه و شهوه الحكمه فمن لم يخلق فيه هذه الشهوه فهو إما صبى بعد لم يكمل عقله أو عين أفسد كدوره الدنيا و شهواتها فطرته الأصلية.

فالعارفون لما رزقوا شهوه المعرفه و لذه النظر إلى وجه الله و مطالعه جلاله فهم فى مطالعتهم جمال الحضرة الإلهيه فى جنه عرضها السماوات و الأرض بل أكثر و أوسع (١) فهم ينظرون إلى العاكفين فى حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذه اللعب بالتمثيل المزخرفه و لذلك تراهم يستوحشون من أكثر الخلق و يؤثرون العزله و الخلوه و الذكر و هو أحب الأشياء لهم و يهربون من المال و الجاه علما منهم بأنه يشغلهم عن لذه المناجاه مع الله و يتجردون عن أهلهم و أولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم و يستهزئون بهم و يقولون فى حق من يرون منهم إنه موسوس مجنون و هم يتعجبون من الناس و يضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانيه و لذاتها المزخرفه و يقولون إن تسخروا منا فإننا نسخر منكم كما تسخرون.

و العارف مشتغل بتهيئه سفينه النجاه لنفسه و لغيره لعلمه بخطر المعاد إذا جاءت الطامه الكبرى فيضحك على أهل الغفله عن عذاب الله و السؤال و الحساب و عقاب يوم الآخره و سوء المرجع و المآب عند كشف الغطاء و إظهار البواطن و السرائر و تحصيل ما فى الصدور- و إخراج من فى القبور و إبراز الجحيم و أشرارها و الجنه و أبرارها كما يضحك العاقل على الصبيان و اشتغالهم باللهو و اللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد أن يحاسب أهله و يقتل بعضهم و يخلع على بعضهم و يخلد بعضهم محبوسا فى سجنه و يرفع بعضهم إلى مجلس قربه.

١- بل لا كم و لا كيف فإن جنتهم جنه الذات و جنه الصفات كما قال تعالى وَ ادْخُلِي جَنَّتِي و لا أقل من جنه الأفعال الإبداعيه التى من صقع الربوبيه و أما الجنه الصوريه فهى حجاب لهم عن عالم المعنى و لا يحتجبون عن جمال الحضرة الربوبيه بداره و بستانه- تو مگو ما را بدان شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست ، س قده

فما أشد سخافه عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخره و هو مشتغل اليوم بكسب المال و الجاه و التفوق على الغير بالذهب و الفضه و الأنعام و الحرث و النسل و بين يديه هذه العقبات و فى طريقه الأهويه المهلكات و

الصادق ع يقول: رب شهوه ساعه أورثت حزنا طويلا

و سئل الجنيد عن صفه المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوه قليل الخلطه لا يبصر إذا نظر و لا يسمع إذا خوطب و لا يفهم إذا تكلم و لا- يحزن إذا أصيب و لا- يفرح إذا أصاب ينظر إلى الله فى خلواته و يأنس به و يناجيه فى سره و جهره و لا ينازع أهل الدنيا فى دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو و يخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعه جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الأ-حزان للناس شأن و له شأن إذا خلا- حن و إذا تفرد أن و له شربه من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد انتهى كلامه.

أقول ما ذكره هو من أحوال المحبين فى مبادئ سلوكهم إلى الله و فى أوقات انزعاجهم من خلق إلى الحق و أما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره و سعه القلب- لاستوائه فهم من أهش خلق الله و أوسعهم خلقا و أشدهم فرحانا بمطالعه جلال الله و رؤيته فى كل شىء و كذلك كان النبى ص قبل البعثه متوحشا من الخلق متخليا بعباده ربه فى جبل حراء ثم وسع الله قلبه و عظم خلقه فبعثه إلى كافة الخلائق و اشتغل بهدائيتهم و تعليمهم الكتاب و الحكمه و إلى ذلك أشار بقوله تعالى أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ إلى آخر السوره و سترجع إلى تحقيق هذا المقام فى موعده إن شاء الله.

قال بعض العلماء و لا- تظن أن روح العارف من الانسراح فى رياض المعرفه- و بساينها أقل من روح من يدخل الجنه التى يعرفها و يقضى فيها شهوه البطن و الفرج و أنى يتساويان بل لا ينكر أن يكون فى العارفين من رغبه فى فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماوات و الأرض و جلال خالقها و مدبرها أكثر من رغبه الناس فى المأكول و المنكوح و الملبوس و كيف لا يكون هذه الرغبه أغلب و هى مشاركته للملائكه فى الفردوس الأعلى إذ لا حظ للملائكه فى المطعم و المشرب و المنكح و لعل تمتع البهائم بهذه الأمور يزيد على تمتع الإنسان فإن كنت ترى مشاركته البهائم فى لذاتها أحق بالطلب



من مشاركته الملا الأعلى في فرحهم و سرورهم بمطالعه جمال الحضرة الربوبية فما أشد جهلك و غيك و ما أخس همتك و قيمتك على قدر همتك انتهى.

و مما ينبغي أن يعلم أنه كما أن وجود كل شىء من آثار موجدته و لا يوجد شىء في المعلول إلا و يوجد في علته على وجه أعلى و أشرف فهكذا جميع المرغوبات و المستلذات التي توجد في عالم المواد الجسميه و الطبائع الكائنه المستحيله فإنما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس (١) و نشأ الجنان و دار الحيوان كما قال تعالى وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلْمِذُ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و كذلك جميع مستلذات النفوس و تماثيل الجنه و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و حورها و قصورها و نغمات طيورها إنما هي آثار و رشحات لما يوجد في الحضرة الإلهيه و ينالها العاكفون حول جنبه من اللذات و الابتهاجات التي تكل الإنسان عن وصفها مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا و زهد فيها فاز بنعيم الآخرة و لذات الجنه و من زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيم القرب و شرف الوصول و الابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم و لذه.

و اعلم أنه قبيح بذى عقل أن يكون بهيمه و قد أمكنه أن يكون إنسانا أو إنسانا و قد أمكنه أن يكون ملكا مقربا و قال تعالى أَيْحَسِبُونَ أَنَّمَا نُنَمِّدُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَ بَيْنَ - نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ و قال أيضا قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا - يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَكُدُو حَظٌّ عَظِيمٌ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ يَلْكُمُ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا أُنشِرَ إِلَى أَنْ يَمُوتَ أَوْ يَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ و قال أيضا قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا - يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَكُدُو حَظٌّ عَظِيمٌ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ يَلْكُمُ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا أُنشِرَ إِلَى أَنْ يَمُوتَ أَوْ يَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

باطله فانيه

و قال أمير المؤمنين ع: هلك خزان الأموال و العلماء أحياء باقون ما بقى الدهر أعيانهم مفقوده و آثارهم في القلوب موجوده

١- أي النفوس المنطبعة الفلكيه أو عالم المثال الذي هو الخيال المطلق للإنسان الكبير هذا في المرغوبات الطبيعيه و أما المرغوبات الصناعيه فإنما هي رشحات لما في نفوس الآدميين فإنها تمثل في خيالاتهم أولا ثم في محال صنائعهم حتى بعض الطبيعيات كما قيل إن بعض الناس يتخيل صورته حسنه عند المباشرة و يصير الولد صبيحا، س قده

## الموقف التاسع فى فيضه تعالى و إبداعه و فعله و تحقيق وجود الصور المفارقة العقلية و فيه فصول

### الفصل (١) فى تمهيد أصول يحتاج إلى معرفتها فى تحقيق أول الهويات الصادره عنه تعالى و أن أى وجود يخصه

#### إشاره

و لنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر أصول قد مضى شرحها فى السفر الأول الذى فى الأمور العامه التى هى ضوابط الأحوال العارضه لطبيعته الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) و هى هذه تلخيصا و تذكيرا.

#### الأصل الأول

أن تقابل السلب و الإيجاب بالذات (٢) إنما يكون بين أمرين مفهوم أحدهما بعينه

١- أى من حيث التحقق فى ضمن أى فرد تحقق لا-المفهوم من حيث هو مفهوم لأن الحكيم باحث عن الأعيان الموجوده ففى الأمور العامه يقال كل واجب الوجود بالذات- لا ماهيه له و لا جزء له و كل قديم بالذات لا بدء له و فى الإلهيات يقال الواجب الوجود- بالذات الشخصى تعالى شأنه لا ماهيه له و لا جزء له و هو القديم بالذات و لا بدء له و قس عليه، س قده

٢- جرى فى هذا البحث على ما جرى عليه متأخرو المنطقيين و دأبهم الغور فى ظواهر الألفاظ و إلقاء المصارعه بين العبارات فعاد بذلك تقابل الإيجاب و السلب و هو أول الأوائل و أبده البديهيات فى صف النظريات الخفيه التى لا يتيسر فهمها للمتعلم إلا- عن جهد بالغ و أنت ترى أن عنوان موضوع البحث فى كلامه أعنى قوله تقابل السلب و الإيجاب أوضح بكثير من التفسير الذى أردفه به و الحق ما ذكره قدماء المنطقيين و هو أن أول الأوائل هو أن الإيجاب و السلب لا يجتمعان و لا يرتفعان و إن شئت فقل إن الإيجاب و السلب فى قضيه واحده بعينها- لا يصدقان معا و لا يكذبان معا و هو فى الحقيقه قضيه منفصله حقيقه و إذ كان هذا التقابل إنما هو بين الإيجاب و السلب فلا تناقض بالذات بين المفردات إلا من جهه رجوع مفاهيمها إلى السلب و الإيجاب فى هليتها البسيطة فالتناقض بين زيد و لا زيد بالحقيقه بين ما يثولان إليه من قولنا زيد موجود و ليس زيد بموجود، ط

يكون رفع الآخر أى لا- مفهوم له سوى كونه رفعا له (١) و لأجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل إلا بين شيئين و الحصر بينهما لا محاله عقلى لا- يسع للعقل تجويز واسطه بينهما- و يقال له تقابل التناقض أيضا و المعنون و المهتمون بتصحيح الألفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل فى التناقض و هو التكرار من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر و قد قرع أسماعهم من أن نقيض كل شىء رفعه

١- لانزم بيانه أن السلب نقيض الإيجاب و أما الإيجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع و إنما هو لازم النقيض الذى هو سلب السلب فتقابل السلب و الإيجاب يكون بين نقيض و لازم نقيضه و نسبة التقابل إلى السلب و الإيجاب إنما هو بنوع من التجوز لأن الطرد من أحد الجانبين أعنى الإيجاب بالعرض و لو وضعنا مكانه ما هو النقيض الطارد بالذات و اعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام و كان السلب لازم نقيض لسلب السلب- و هذا وحده كاف فى فساد هذا التفسير فإن البداهه قائمه على أن الإيجاب فى نفسه طارد للسلب- بعين ما يطرد به السلب الإيجاب من غير أن يفتقر فى طرده إلى كونه لازما لسلب السلب و هذه المطارده هى الموجه بالذات أن لا- يتحقق هذا التقابل إلا- بين شيئين إذ السلب و الإيجاب لا واسطه بينهما بالضروره، ط مد

٢- فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل إلا وقوع الفعل من الجانبين و أما التكرار فلا و لعل المراد من التكرار هو ما ذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لا يلائمه ما سيوجه به التكرار بقوله و الأولى أن يقال إلخ، ط مد

فتاره قلبوا القول (١) بأن نقيض كل شىء رفعه إلى القول بأن رفع كل شىء نقيضه- و جعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر و أما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت- و تاره ذكروا أن حقيقه التناقض كون المفهومين أحدهما رفعا للآخر و الآخر مرفوعا به- و جعلوه بهذا المعنى من النسب المتكرره (٢) من الجانبين و الأولى أن يقال إن صحه تكرر النقيض و الرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات و الآخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر فى الطرفين فى الجملة و هذا القدر كاف فى إجراء صيغه التفاعل و الأمر فى ذلك سهل عند طالب الحق و الغايه الآخره.

و بالجملة لا بد (٣) أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر و أما الآخر فغير متعين فيه أن يكون أمرا بخصوصه و لا- هو مشروط بتخصص معنى إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع و لا أيضا مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو فى نفسه رفعا لشىء آخر أو لا فقد

١- لأنه إذا اقتضى التكرر و كان العين أيضا نقيضا و لم يكن العين رفعا كما ترى أن اللإنسان رفع الإنسان لكن الإنسان ليس رفعا و قد قالوا إن نقيض كل شىء رفعه- فلا جرم احتاجوا إلى هذا التغليب بأن يقولوا رفع كل شىء نقيضه و حينئذ لا ضير فى عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا لأن المحمول أعم من الموضوع، س قده

٢- أى أرادوا القدر المشترك بين المصدر المبنى للفاعل و المصدر المبنى للمفعول أى الرفع بالمعنى الأعم من الرافعيه و المرفوعيه، س قده

٣- توضيحه أن أحد الطرفين أمر بخصوصه فإنه فى جميع الموارد عدم و رفع للآخر- و أما الآخر فليس أمر بخصوصه إذ هو فى كل مورد شىء فى مورد إنسان و فى مورد فرس و فى مورد حجر و فى مورد بياض و هكذا و كما ليس الخصوصيه شطرا له فكذلك ليست شطرا- له لا خصوصيه عدم كونه رفعا لكذلك الرفع و إن كان رفعا لشىء آخر كالعدم و الامتناع و اللإنسان و غيرها مما هى إيجاب إضافى بالنسبه إلى رفعها و ليس أيضا نفس الوصف العنوانى الذى هو المرفوع بل ذاته أى ليس هو المرفوع بالحمل الأولى بل بالحمل الشائع، س قده

اتضح أن فى المتقابلين تقابل السلب و الإيجاب لا بد أن يكون أحد الجانبين مفهوم السلب بعينه و يكون الجانب الآخر المقابل للسلب إيجابا إضافيا بالقياس إليه سواء تحقق فى فرد الإيجاب الحقيقى أو فى غيره من السلوب.

ثم ليعلم أن هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين إما بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه (١) كما بين الإنسان و اللإنسان و زيد و لا زيد أو لا إنسان و لا لا زيد و لا لا زيد أو بحسب وجود فى بالنسبه إلى موضوع بعينه كما بين السواد فى شىء و رفعه عنه أو رفع السواد و رفعه عنه فيمتنع أن يكون شىء من الموضوعات المعينه خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على و هو حمل هو هو.

و كذا يستحيل أن يوجد شىء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود فى و هو حمل الاشتقاق فكما أن كل شىء إما بياض و إما لا بياض على سبيل المنفصله الحقيقيه- فكذلك كل شىء إما أبيض و إما لا أبيض بمعنى أنه إما ذو بياض و إما لا ذو بياض و القبيلان كلاهما تقابل فى المفردات أنفسها و إن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع.

و كما أن رفع كل مفرد نقيضه بالذات و المرفوع به هو نقيضه بالعرض لأنه مصداق نقيض النقيض و رفع الرفع فكذا سلب كل قضيه نقيضها و نقيض السلب بالذات سلب السلب- لكن يلزمه الإيجاب (٢) فنقيض كل إنسان حيوان هو ليس كل إنسان بحيوان

١- الموضوع هنا ما بإزاء المحمول أى ما هو فرد الإنسان و يحمل هو عليه ليس فردا للإنسان و لا- يحمل هو عليه و المراد بالموضوع فى التناقض بتخلل ذو و فى هو المحل المستغنى، س قد

٢- فيه مضافا إلى ما قدمناه من وجه الفساد فساد آخر و هو أن من البين أن القضية السالبة لا حكم فيها و إنما هو سلب الحكم و رفعه و فسحه فمن المحال أن يرد السلب على السلب- كما يرد على الإيجاب اللهم إلا باعتبار السلب نوعا من الإيجاب نظير تبديل المحصله معدوله- و ذلك باعتبار سلب الحكم حكما سلبيا فالسلب بهذا الاعتبار الذى يسميه المصنف إيجابا إضافيا- يكون نوعا من الإيجاب لازما للسلب الحقيقى و يكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب- أنه نقيض للازم السلب و هو الإيجاب الإضافى و يؤول إلى أن كل إيجاب فله نقيض هو سلبه و أما السلب فلا نقيض له أصلا إلا للازمه و هو إيجاب، ط مد

و نقيض لا شىء من الحجر بإنسان هو ليس لا شىء من الحجر بإنسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقى المستوعب للجميع فيلزمه الإيجاب فى البعض و لأجل ذلك حكم الميزانيون بأن نقيض الإيجاب الكلى (١) سلب جزئى و نقيض السلب الكلى إيجاب جزئى

### أصل آخر

لما تذكرت أن لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو و نقيض من طريق حمل ذو هو فاستيقن أن المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقى فى موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاه على موضوع واحد - فلا- يصح أن يحمل الحركة و اللا-حركة على شىء واحد و أما المتناقضان على نحو الحمل التواطى فإنما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على فى موضوع واحد و هو حمل هو هو لا- اجتماعهما من حيث التحقق و الوجود فى موضوع بعينه فإن ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة فى موضوع واحد و كل منهما نقيض الآخر بالمعنى الذى مر ذكره فقد اجتمع النقيضان فى موضوع واحد و السر فى ذلك أن السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطى و كذا الحركة بالقياس إلى السواد فالسواد و اللاسواد نقيضان مواطاه و كذا اشتقاقا أعنى ذا السواد و لا ذا السواد (٢) و أما ذو السواد و ذو اللاسواد فلا تناقض بينهما إذ الموضوع إذا

- ١- و ذلك لكذب الكليتين معا عند كون الموضوع أعم كقولنا كل حيوان إنسان و لا- شىء من الحيوان بإنسان و صدق الجزئيتين معا عنده كقولنا بعض الحيوان إنسان و بعض الحيوان ليس بإنسان، ط مد
- ٢- يتراءى أنه ينبغى أن يقال أعنى ذا السواد و ذا اللاسواد و قد نفاه صريحا مع أنه المناسب لأن المتناقضين اشتقاقا ليس إلا أن يكون المحل الذى هو ذو السواد مثلا- ذا اللاسواد- و إذا نسب السواد إلى المحل بكلمه فى لم ينسب اللاسواد إليه بها فنقول مراده كما يشير إليه بقوله نعم إلخ أنهما نقيضان اشتقاقا أيضا بأن يكون المحل ذا السواد و ذا اللاسواد- كما قلتم و جعلتموه الظاهر لكن ذا اللاسواد بمعنى لا ذا السواد فإن ذا اللاسواد له معنيان أحدهما ذو اللاسواد بمعنى ذو معروض اللاسواد كالحركة و هو لا- يناقض السواد بل هما خلافان و هذا ما قاله و أما ذو السواد إلخ و ثانيهما ذو رفع مطلق السواد لأن رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها و لم يرفع السواد هنا إلا عن الحركة لا عن الموضوع لأنه متصف بالسواد فى مثالنا، س قده

وجد فيه سواد و حركة فصدق عليه أنه ذو سواد و صدق عليه أنه ذو حركة فصدق عليه أنه ذو لا سواد إذ الحركة لا سواد بحمل التواطى و لا- يلزم من ذلك أن يصدق عليه أنه أسود و أنه لا- أسود فإن ذا السواد و إن كان معناه بعينه معنى أسود إلا- أن ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا أسود نعم لو أريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شىء آخر معروض له أو متحد به فى الوجود كالحركة فى مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلًا- إذ يكون حينئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا أسود فتدبر فيه كى ينفعك فيما نحن بصدده إن شاء الله.

### أصل آخر فيه قانون

أنحاء الحيثيات و أقسام الجهات التى لا بد من مراعاتها لثلا يقع الإنسان فى الغلط حتى يظن الكثيره واحد و الواحد كثير و ذلك لجهله بأن أى الاعتبار المختلفه يوجب كثره فى الذات و أيها لا- يوجب كما وقع لطائفه حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيره من الواحد الحقيقى فى أول الأمر و لم يشعروا بأن ذلك يخل بوحديته الأول و كذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكماله- كالعلم و القدره و الإراده و غيرها فى مرتبه ذاته بذاته و لم يشعروا بأن تلك الصفات- مع أنها غير متحده المفهوم لا توجب كثره فى الموصوف و كذا أحال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلى بالأشياء فى مرتبه ذاته و قد علمت لب القول فيه فإذن نقول إن مطلق الحيثيات إما تقييده أو تعليليه و الأولى هى التى جعلت كالجزم للتحيث بها(١) كالناطق للإنسان و كالكاتب للمركب الصنفى و الثانيه هى التى كالخارج(٢)

- ١- إنما قال كالجزم مع أن الناطق مثلا هو الجزء لكونه من باب الاكتفاء بالأقل- و إنما كان مثل الكاتب و الأبيض كالجزم مع أنه الجزء للمركب الصنفى أو الشخصى لأن هذا المركب اعتبارى لأن أحد جزئيه جوهر و الآخر عرض، س قد
- ٢- إنما كانت كالخارج مع أنه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كما قال هو ره، س قد

منه مثل كون الشئ عله و معلولا(١) و إن كان التقييد و التحيث بها داخلا بشرط أن يكون التقييد بها مأخوذا على أنه تقييد لا على أنه قيد و التحيث تحيثا لا حثيه أى معنى حرفيا غير مستقل بالمفهوميه كما علمت فى الحصه من الفرق بينها و بين الفرد ثم الحثيه التقييديه قد تكون فى العنونات(٢) بحسب المعبر به و الحكايه دون المعبر عنه و المحكى

١- المراد بالشئ ع الحثيه فمثال كون الحثيه عله كأن يقال العقل الأول لانتسابه إلى الواجب منشأ للأطلس فإن الحثيه حينئذ تعليه بخلاف ما إذا قيل لإمكانه منشأ الأطلس- فإن الحثيه حينئذ تقييده و مثال كون الحثيه معلولا أن يقال الأرضيه من حيث اليوسه منشأ لتمامسك أجزاء إلينا و ليس المراد بالشئ ع فى قوله مثل كون الشئ عله و معلولا المحيث- و إلا كانت الحثيه تقييده لا- تعليه لأن العله إما عله بذاتها كالأواجب بالذات تعالى فالعليه ذاته و إما عله لا- بذاتها كالنار التى عله للإحراق بصورتها النوعيه فالعليه جزؤها أو كجزئها و كذا كل عله إنما هى عله بالضمائم التى بها تصير عللا بالفعل بل تلك الضميمة بالحقيقه عله و العليه نفس ذاتها و كذا المعلول فالمعلوليه عين ذات المجعول بالذات، س قد

٢- هذا منه غريب لأن الحثيه هنا أى فى اللابشرط غير المقيد باللابشرطيه و المطلق غير المقيد بالإطلاق إطلاقيه لا تقييده إلا فى اللفظ و لا- شغل لأهل المعنى باللفظ و الحكيم هو الباحث عن الحقائق فى الحقيقه و فى المعبر عنه ليس إلا- الإرسال الصرف فالأبسط الأوضح فى المقام أن يثلث القسمه كما قررنا فى حواشينا على الأمور العامه و يقال إذا حيث شئ ع بحثيه فى التعبير فإما أين يكون المقصود من التحيث عدم التحيث فى الموضوعيه للحكم و من التقييد عدم التقييد و أن الموضوع ياطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحثيه إطلاقيه مثل قولنا الماهيه من حيث هى لا موجوده و لا معدومه و إما أن يكون المقصود منه أنه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حيث إنه مسطح أبيض و الجسم من حيث إنه أبيض مرئى و إما أن يكون المقصود تعليه الحكم مثل أن الإنسان من حيث إنه مدرك للأمر الغريبه متعجب- و أنه من حيث إنه متعجب ضاحك فالحثيه التعليه خارجة عن الموضوع إذ العله خارجة و المراد عله الوجود لا عله القوام و لكونها خارجة ليست مكثره للموضوع فإذا قلنا الكرباس من حيث إنه أبيض مفرق لنور البصر كانت الحثيه تقييده و إذا قلنا الكرباس من حيث صنعه القصار فيه مفرق له أو من حيث الشمس مفرق فالحثيه تعليه فإنهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فإنه زائد متصل. إن قلت التعجب و إدراك الأمور الغريبه و نحوهما أيضا زوائد متصله و تؤخذ كالأجزاء للموضوع فتكون حثيات تقييده مكثره للموضوع و الحال أنها تعليه. قلت نعم إذا اعتبرت هكذا كانت تقييده و لكن بناء كونها تعليه على كون الإنسان مثلا- فقط موضوعا و جعل التعجب مثلا- خارجا و عله للحكم لا- جزء للموضوع فالتكثير الذى يترأى إنما هو من اعتبار جعلها تقييده لا من اعتبار جعلها تعليه. إن قلت عله الوجود خارجة عن المعلول لكن العله هنا عله لحمل المحمول لا للموضوع ليكون خارجا عنه. قلت بل هى عله للموضوع أيضا بمقتضى الحمل و إن الحمل هو الاتحاد فى الوجود- فالمتعجب عله للإنسان الضاحك و المدرك للغرائب عله للإنسان المتعجب، س قد



عنه كما تقول الماهيه من حيث الإطلاق أو لا بشرط شىء كذا و ليس المراد به إلا نفس الماهيه المرسله من غير اعتبار حيثيه أخرى معها بخلاف ما إذا جعلت الإطلاق و اللابشرطيه و الإرسال قيذا للماهيه فتقابل حينئذ للماهيه المحيئه بشرط شىء أو بشرط لا شىء و لا يصدق المأخوذه مع الإطلاق على شىء منهنما لكونها مقابله لهما كما أنهنما متقابلتان و أما المأخوذه على الوجه الأول فيصدق على كل منهنما لكونها مطلقه مرسله فى الواقع من غير اعتبار الإطلاق و الإرسال معها.

ثم نقول إن اختلاف الحثيات التعليليه لا- توجب كثره فى نفس الموضوع بل فى ما خرج عنه و أما اختلاف الحثيات التقييديه فالمشهور عند الجمهور أنها تقتضى كثره فى ذات الموضوع لكن الفحص و البرهان يحكمان(١) بالفرق بين اختلافها- من جهه المعنى و المفهوم و من جهه الحقيقه و الوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم و المعنى و لكن بعضها مما لا يابى

---

١- الحق أن مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحثيه التقيديه إذ لا تقييد حقيقى فلا يقدر فى قولهم إن الحثيات التقيديه مكثره، س قد

الاتحاد مع بعض ألا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخيص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقه و كذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى و لا ينافى ذلك اجتماعهما من حيثيه واحده فى ذات واحده بسيطه من كل الوجوه فمقتضى التغير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الأولى دون عدم حملة على الآخر بالحمل الشائع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع و يكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم- فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبى كما سبق ذكره مرارا فاتضح أن الحثيات التقيديه قد تكون متخالفه المعنى فقط و لا يقدر ذلك فى بساطه ذات الموضوع و هويته و قد تكون مع ذلك مكثره لذات الموضوع و هويته قسمه أخرى ثم الحثيات المتخالفه المستوجه لاختلاف ذات الموضوع و تكثرها على قسمين فضرب منها حثيات مختلفه بالذات متغايره فى نفسها لكنها غير متقابله بنحو من أنحاء التقابل الأربعة أصلا إلا بالعرض كالشكل و المقدار و اللون و الطعم و الرائحة و الحراره و الحركة و الإضافة و غيرها من أنواع المقولات التسع و ضرب منها حثيات متقابله بالذات نوعا من أنواع التقابل كالسواد و البياض و العلم و الجهل و التقدم و التأخر- بالقياس إلى الشىء الواحد و الوجود و العدم.

### أصل آخر جميع الحثيات الذاتية و العرضيه مشتركه

فى أن مناط الاتصاف (١) بشىء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر أعنى بذلك أنه لا يصح للشىء التقييد بحثيه منها من حيث التقييد بالحثيه الأخرى فليست إنسانيه الإنسان من حيث كاتبيته و لا

١- يعنى كما أن الحثيات التقيديه متكثره و مكثره كذلك مناطاتها متكثره سواء كانت مكثره للموضوع كما إذا كانت زوائد على الموضوع متصله أم لا كما إذا كانت منفصله و هذا مفاد قولهم الآتى بعد أسطر إنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حثيات مختلفه سابقه تعليليه فحثيه السمع فى الإنسان مناطها القوه السامعه و حثيه الإبصار مناطها الباصره و قس عليهما التعلل و العاقله و التحرك و المحركه و جميع حثياته و شئونه و مناطاتها التى هى أيضا حثيات له، س قد

الناطقية له من حيث حيوانيته و لا المتحركيه له من حيث المتشكليه و إلا لكان كل حيوان ناطقا و كل إنسان كاتباً بالفعل و كل متشكل متحركاً هذا كله بحسب الوجود و كذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقليه بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقوليه بحسب المفهوم و إلا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد و القوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الإشارة إليه فقالوا قولاً- مطلقاً إن ما يلحق الذات بحسب حيثه ما أیه حيثه كانت ليس يصح أن يلحقها بحسب حيثه أخرى و أن الحثيات كلها متصادمه كانت أم غير متصادمه يجمعها أنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حثيات مختلفه سابقه تعليليه و إن لم يكن من حقها مطلقاً أن لا تعرض لذات واحده إلا من بعد حثيات مختلفه تقييده سابقه أكثره للذات قبل العروض.

و أما الحثيات المتقابله بخصوصها فلا بد فى طباعها مع ما ذكر أنها لا يوجد فى موضوع واحد شىء منها فى الواقع إلا بعد خلوها عن المقابل الآخر و لا يكفى فى صحه اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا أكثره تحليليه عقليه بل لا- بد فيه من أكثره وجوديه خارجيه فاختلف الموضوع بالحثيه التقييده بحسب مرتبه مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء الماهيه النوعيه مثل الحيوانيه و الناطقيه فى الإنسان المتميزين بحسب تحليل الذهن لا يستصح به إمكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم و الجهل(١) و السواد و البياض- بل لا بد لوجودهما معا فى زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود.

و أما الحثيات التقييده المختلفه التى يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد و الحركه مثلاً فهى و إن كانت جائزه الاجتماع فى موضوع واحد طبيعى- لكن بشرط أن يكون بإزائها مباد و جهات مختلفه متغايره الوجود سواء كانت متلازمه التحقق أم لا و ذلك كالتقوى النباتيه و الحيوانيه لأجل صدور الأفعال و الآثار المتفننه عنها.

### أصل آخر

إنك تستطيع مما ذكره أن تعلم أن اتصاف الشىء بصفه من الصفات فى الواقع ليس يستدعى اتصافه فى كل مرتبه من مراتب الواقع و لا أيضاً يستوجب اتصافه

١- و أما العليه و المعلوليه فهما حيث يقال إن الفصل عله لتحصل الجنس مع أن وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما و الحال أن العليه و المعلوليه متقابلان فذلك بلحاظ كونهما ماده و صورته و هما فى المركبات موجودتان بوجودين و فى البسائط كذلك باعتبار ما، س قد

بها من جميع الحثيات التي تثبت لهذا الموضوع فإذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفى لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة و إن لم يكن موجودا في مرتبه نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل فإذا قلنا زيد أسود فلا يلزم أن يكون اتصافه بالسواد- من حيث إنسانيته و لا- من حيث كتابته و لا من حيث علمه و قدرته و سخاوته و شجاعته إلى غير ذلك من الصفات و الحثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد- من حيث ثبوت تلك الأمور التي أشرنا إليها و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحثيات صدقه في الواقع و ذلك لأن تحقيق الشئ ء يقع بتحقيق نحو من أنحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الأنحاء(١).

فإذا تقرر هذا نقول إذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفه من الصفات فيجب أن يتصف بها بجميع الاعتبارات و في كل مرتبه من مراتب نفس الأمر فالذى سبق بيانه من أن المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالأرائحه و اللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحه التي وجدت فيها رائحه و لون و اللون لا رائحه إنما يستقيم ذلك إذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا و الحثيات فيه واحده ففي مثال التفاحه لو كانت حثيه الرائحه بعينها هي حثيه اللون لكان قولنا فيها رائحه و فيها لا رائحه بمنزله قولنا الرائحه لا رائحه فيلزم حينئذ أن يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذى قد سبق ذكره من أن الشئ ء و نقيضه بحسب

١- هذا كقولهم الكلى يتحقق بتحقق فرد ما و يرتفع بارتفاع جميع الأفراد و هو قضيه مشهوره و الظاهر أنهم بنوها على تناقض الإيجاب الجزئى و السلب الكلى و لم يتعرضوا لعكسه لأن تحقق الأفراد و هي غير متناهيه غير معقول و الحق أن التحقق و الارتفاع سيان في الحكم فالارتفاع المقيد و هو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الأنحاء و الارتفاع المطلق لا يقع إلا بارتفاع جميع الأنحاء و هو ظاهر و كذا التحقق المقيد و هو التحقق في الجملة- يقع بالتحقق في نحو من الأنحاء و التحقق المطلق و هو الذى لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجبى جل ذكره واقع في جميع الأنحاء ثابت في كل المراتب محقق على أى فرض و تقدير، ط مد

حمل على لا- يتناقضان من جهة الاقتران بينهما فى الثبوت من سبيل وجود فى إنما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق أصل الوجود للموضوع فى متن الأعيان و لو من جهة واحده هى صدوره عن الفاعل(١) و بحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثه و جهه.

و أما إذا كان اقتران الموضوع بأحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون و الحركة بنفس حيثه التى اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت حيثه التى من جهتها بخصوصها و بحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللا-حركة أعنى اللون فى موضوع بعينه هى بعينها حيثه التى من جهتها و بحسبها يترتب الحركة فى ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضروره فأذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على و هما الحركة و اللا-حركة بحسب وجود فى من حيثه واحده اجتماعهما بحسب حمل على أيضا و ذلك بديهى الاستحاله على أن العقل السليم(٢) المفطور على الاستقامه يحكم قبل الرجوع إلى البرهان أن حيثه التى بها يكون انبعاث الحركة عن شىء ليست بعينها حيثه التى بها يكون انبعاث اللاحركة و إلا لكنت الحركة لا حركة بل كانت تلك حيثه غير تلك حيثه بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه(٣) و الكل باطل فقد تحقق و تبين أن المتناقضين حسب حمل على كالسواد و الحركة

١- أى جهه مخصوصه به معنونه له و مناط خاص له و هذا كما مر أن اتصاف الشىء بصفه من حيثه ليس يستوجب اتصافه بها من جميع حيثيات فالموضوع مقترن بالحركة من جهه الاستكمال و للمناط الخاص الذى هو القوه المحركة لا غير و مقترن بالسواد من جهه قبضه لنور البصر و كونه ذا مزاج مخصوص لا غير، س قد

٢- و الحاصل أن فى مقام تكثير الواحد و بالنظر الدقيق فى المركب أيضا لا يصدر عن الواحد إلا الواحده فى الإنسان التعقل من العاقله و كل إحساس من قوه حساسه و كل تحريك من قوه محركه بل كل صفه لموصوف على حده فالقاعده من البيئات، س قد

٣- و ذلك كما فى الحق الأحد تعالى شأنه فإن حيثه و مناطها و المحيىث فيه واحد- إذ ما به عليته ما به تذوته و لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل و الترقى فى كلامه بالاعتبارات الثلاثه التى ذكرنا، س قد

إنما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط أن يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقيديتين لا من حيثيه واحده

### الفصل (٢) في أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمرا واحدا

هذه الأصول الممهده التي قد مر ذكرهما مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوه التقليد و لا لمرآته رين العصبية و ظلمه العناد لإثبات أن الواحد الحق الصرف و كذا الواحد بما هو واحد(١) لا يصدر عنه من تلك الحثيه إلا واحد و أن ليس في طباع الكثره بما هي كثره أن تصدر عن الواحد و أن يصدر عنها مبدعان معا بل واحد فواحدا إلى أن يتكثر الجهات و الحثيات- و يفتح باب الخيرات فلعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم و الذوق المستقيم كما مر ذكره إلا أن المعاندين لأهل الحق جحدوا هذا الأصل(٢) أشد جحدوا كيلا يفتح على أحد باب الحكمه و لا ينكشف إثبات النور المجرد و الجوهر المفارق و الصوره المفارقه(٣) عن المواد و الأجرام و الأبعاد في عالم الإمكان لأنهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلى نشأه أخرى- و مجاوره العاكفين حمى حرم الله و كعبه القدس و البيت الحرام قعدوا أول مره مع القاعدين و لو أرادوا

- ١- يعنى أن القاعده كليه غير مخصوصه بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوجدانيه لكن لا يفى ره بهذا و يقول في سفر النفس بالاختصاص، س قده
- ٢- و بعض محققى المتكلمين لما تفتنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا إنه قضيه شرطيه صادقه لكن ليس فيها وضع المقدم إذ لا واحد حقيقى حتى أن للواجب بالذات أيضا ماهيه و وجودا- و لا أقل من صفات زائده، س قده
- ٣- الأول بلسان الإشراق و الثانى بلسان المشاء و الصوره ما به الشىء بالفعل- و الأبعاد أعم من الماديه و المثاليه فالمراد بالثالث العقول المجرده الصاعده إلى عالم العقل الكلى الخواتم فى السلسله الصعوديه بإزاء العقول الكليه التى هى فواتح الكتاب التكويني فى السلسله النزوليه و تحاشى المعاندين عن هذا الانكشاف لأجل وجدان مجرد و قديم سوى الله تعالى بظنهم الفاسد و سد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد و لم يعلموا أن المحذور وجدان مجرد عن ماهيه ما و قصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله و أيضا هذا النور المجرد من صقع الربوبيه فهو مجرد بتجرد الله قديم بقديم الله و لم يدروا أيضا أن الإذعان به يصادم عموم قدره الله لأنه قدره الله و يد الله ففعله و فعل كل ما هو من صقع الله فعل الله و أيضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لأنه بعد الحق كل الوجودات فالفعليه طرا ظلاله كما هو ظل الله ألم تر إلى ربك كيف مد الظل، س قده

الخروج لأعدوا له عدوه و لكن كره الله انبعائهم و ثبطهم و قيل اعدوا مع القاعدين - و يشبه أن يكون أكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين و أعداء الملائكة المقربين ضميرا و قلبا و إن لم يصرحوا بما أضمروه لسانا و نطقا كاليهود كما في قوله تعالى قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا جرم حاول أهل الحق إثبات هذا المطلب بالحجة القاطعه و دفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين.

فقالوا كما سلف ذكره في السفر الأول في ضوابط العله و المعلول أنه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد ا و ب مثلا و ا ليس ب فقد صدر عنه من الجبهه الواحده ب و ما ليس ب و ذلك يتضمن اجتماع النقيضين و قد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع أجوبيتها هناك و قد أوردنا أيضا هناك اعتراض إمام الباحثين المعترضين على الحكمه متمنطقا على رئيس صناعه الميزان مع الإشاره إلى موضع الاشتباه و معرض الخلل و الخبط.

و هنا نقول بعد تمهيد هذه الأصول إن من الواضح المنكشف بما سبق أن صدور ما ليس ب بعينه في قوه عدم صدور ب من حيثيه صدور ما ليس ب و إلا لكان ما ليس ب هو بعينه ب و إن لم يكن هو في قوه عدم صدور ب(١) بحسب أصل الواقع و أصل

---

١- من حيثيه صدور ما ليس ب بناء على الأصل الأخير فقد ذكر فيه أن السواد مسلوب عن زيد الأسود من حيثيه ثبوت علمه مثلا فهنا أيضا و إن فرض صدور ب لكن صدور ب مسلوب من حيثيه صدور ج و لما كان البسيط المحض جميع حيثياته حيثيه واحده و هي نفس ذات المحيث صدق عدم صدور ب عنه بقول مطلق و قد فرض صدور ب أيضا عنه هذا جمع بين النقيضين،  
س قد

الوجود في نفس الأمر فإن ما ليس برائحه في الجسم و إن لم يكن بمنزله ما ليست فيه رائحه في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحه مع ما هو رائحه في جسم واحد- لكن لا يمكن وجود ما هو رائحه فيه من الحيشه التي وجد فيه ما ليس برائحه و إلا لكان ما هو رائحه و ما ليس هو برائحه شيئا واحدا.

و الحاصل أن النقيضين بحمل على إنما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين [تقييديتين] لا من حيثيه واحده و إلا لزم التناقض لا محاله (١) و هذا الأسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهه صاحب المباحث من أن الفاعل بنفس ذاته إذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى أن ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) و هو بعينه عنوان لتلك الخصوصيه فلو صدرت عنه ب أيضا بحسب تلك الخصوصيه (٣) كانت تلك الخصوصيه مصداقا لصدور غير ا و لا- شبهه في أن صدور ا و صدور ليس ا متخالفان في المفهوم فيلزم أن يكون (٤) تلك الخصوصيه غير تلك الخصوصيه و هو محال.

و يقرب من هذا في إصابه الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فإنه بعد ما حرر كلام الماتن و قرر المنع المذكور أعنى منع كون صدور لا ا مثلا مستلزما للا صدور ا قال و إن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا و لم يصدر عنه الأنهما

١- لأن وحده حيثيه الصدور تجعل مرتبه الصادرين المتناقضين و ظرفهما واحده، ط مد

٢- لما قرر أن المصدريه بالمعنى المذكور نفس ماهيه العله البسيطه، ه ج قده

٣- و لو صدر ب عنه بحسب خصوصيه أخرى لكان مركبا و إنما كانا قريبي المأخذ لا واحدا لأنه قدس سره تكلم في المناط للحيشه و في الطريقه الأخرى في نفس الحيشه و المناط أيضا حيثيه إلا أن الفرق واضح و أيضا توهم الصدور الإضافي بعيد في طريقته بخلاف الطريقه الأخرى، س قده

٤- و لا يرد عليه جواز انتزاع مفهومين مختلفين من مصداق واحد حيث هو واحد- لأن المفروض عدم كفايه خصوصيه صدور ب مثلا لانتزاع عنوان مصدر غير ب و افتقار انتزاعه إلى ملاحظه صدور غير ب فمصداقا للعنوانين مختلف لا محاله، ط مد



مطلقتان و إن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبه(١).

أقول المطلقتان إنما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى أنه جعل الحثيات بمنزلة الأزمته إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا و أراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحثيات و بالدوام ما قيد بعمومها و حينئذ نقول إنما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحثيه أما إذا اتحدت الحثيه فلا يمكن صدقهما معا و ذلك ظاهر.

قال و عند هذا يظهر انعكاس تشنيع الإمام الرازي على الشيخ إليه

**الفصل (٣) في سياقه أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أورد بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات**

حيث قال و اعلم أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين معا معيه بالطبع فإنه لا يصدر عنه شىء إلا بعد أن يجب صدوره عنه فإن صدر عن ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فإنه إن صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون إذن صدور ب عنه واجبا فإذن كل بسيط فإن ما يصدر عنه أولا يكون إحدى الذات انتهى.

١- يريد أنه إن كانت إحداهما قضيه دائمه فالتناقض متحقق لأن الدائمه نقيض المطلقه العامه ألا ترى أنها هنا كاذبه و التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى لكن لا نقول إنه لم يصدر عنه ألف بحثيه من الحثيات حتى يكونا نقيضين بل صدر ألف بحثيه و لم يصدر ألف بحثيه أخرى و هي حثيه صدور الجيم هذا مراد الإمام و لم يفهم ٢٠٧ كما قال الكاتبى إنه يلزم حينئذ في البسيط المحض حيث و حيث و هذا التركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق، س قد

و اعترض عليه الفاضل الدوانى فى حاشيه التجريد بقوله و أنت تعلم أنه يتوجه عليه أنه لا يلزم من المفروض و هو صدور ج من حيث يجب صدور ب أن لا يكون ب واجبا بل أن يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه و هل الكلام إلا فى نفيه.

أقول زياده قيد الوجوب فى هذه السياقه تفيد أن العله الموجهه للشىء لا بد و أن يكون فيها من الخصوصيه بالقياس إلى معلولها بعينه ما لا- يكون لها تلك الخصوصيه إلى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعله أخرى لو فرضت بالقياس إلى هذا المعلول أو معلول آخر فتلك الخصوصيه الذاتيه مبدأ إيجاب المعلول المعين بخصوصه و منشأ انبعائه بما هى هى و ليس المراد بالخصوصيه أو الحثيه هنا المفهوم المصدري الذى يجوز كسائر المعانى المصدريه أن يتعدد بتعدد ما أضيف إليه بل المبدأ الخاص الذى يكون بجوهر ذاته و حاق تعينه مصداق الحثيه المذكوره التى يعبر عنها بصدور كذا و بترتب كذا- و يعبر عن مبدئها أيضا تاره بالحثيه و تاره بالخصوصيه.

و بالجمله كل ممكن موجود فإنه متعلق الوجود و الوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره فى بيان كون كل ممكن محفوقا بالوجوبين و قد علمت من طريقتان أن هذا الوجوب السابق و إن كان صفه للممكن لكنه يتحصل بالفاعل و لا شبهه فى أن وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو و لا يمكن أن يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد و قيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشىء كقيام إمكانه و قوه استعداده بقباله- و كما لا يكون لحادثين إمكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين- وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فإذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الأول إما لذاته أو لأجل غيره- فإن كان لغيره لم يكن مستندا إليه بالذات و الكلام فيما يستند إليه بالذات لأجل واسطه و إن كان صدوره منه بغير واسطه و المبدأ مبدأ له لذاته و فى ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الأثر فإذا كانت ذاته أمرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب فى درجه واحده.

فالذى سبق إلى بعض الأوهام السخيفه أنه من الجائز أن يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبه ذاتيه بالنسبه إلى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبه له بالقياس إلى غيرهما من سائر الأشياء فهما يتعيان من بين الأشياء لأجل تلك المناسبه- بالصدور عنه فى درجه واحده.

فمن ساقط الاعتبار و مستبين الفساد عند التأمل فإن مطلق الخصوصيه و الخصوصيه الإضافيه غير الخصوصيه المعينه فهى كسائر المطلقات لا تغنى عن الحاجه إلى التعيين.

فقول إن دينك الشيين لا بد لهما من جهه اشتراك فى مطلق الخصوصيه الإضافيه- و جهه خصوصيه لكل منهما متميزا بها عن خصوصيه صاحبه فإذن منشأ تلك المناسبه الذاتيه التى تكون للمبدأ بالقياس إليهما أما إحدى الخصوصيتين بخصوصها فهى بعينها ملاك الصدور و مصحح المعلوليه فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العله و أما القدر المشترك و مطلق الخصوصيه من غير اعتبار شىء من الخصوصيتين فى تحقق تلك المناسبه إلا على وجه الاتفاق و التبعية فقد عاد الأمر فى صحه الصدور إلى مناسبه العله للأمر الواحد المشترك فلا يصح صدور شىء من إحدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبه المشتركه فالمعلول بالحقيقه هو ذلك الأمر الواحد لو كانت وحدته وحده تحصيليه لا كالوحدات المبهمه المرسله التى هى فى الوجود و التحصل تفتقر إلى مخصص ذاتى مقوم للوجود و إن لم يكن مقوما للحد و المفهوم- فإذن انكشف أنه يستحيل صدور معلولين عن عله واحده بسيطه فى درجه واحده من جهه واحده

#### **الفصل (٤) و هناك مساق آخر فى البرهان على هذا الأصل إفاده الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه كالشفاء و الإشارات و التعليقات و غيرها**

و هو أن مفهوم إن كذا فى حد ذاته بحيث يصدر عنه ألف غير مفهوم إن كذا فى حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان إما أن يكونا مقومين لتلك

العله و إما أن يكونا لازمين لها و إما أن يكون أحدهما مقوما و الآخر لازما لها فإن كان المفهومان مقومين لتلك العله كانت العله مركبه لا- واحده من كل وجه و إن كان لازمين و اللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس فى أن مفهوم إنه صدر عنه أحد اللازمين- مغاير لمفهوم إنه صدر عنه اللازم الآخر فإن كان لا ينتهى إلى كثره فى المقوم لزم أن يكون كل لازم لازما بواسطه لازم آخر و هذا الكلام كل مع أنه يلزم منه إثبات لوازم مترتبه غير متناهيه و فيه قول بإثبات علل و معلولات غير متناهيه يلزم منه نفى اللوازم أصلا لأن تلك الماهيه إما أن تقتضى لما هى هى أن يكون لها لازم(١) أو لا- تقتضى- فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هى هى فيكون بغير وسط و قد فرض كلها بوسط هذا خلف و إن كانت الماهيه لا تقتضى شيئا أصلا فهذا اعتراف بأنه ليس لها شىء من اللوازم.

فقد ظهر أن القول بإثبات اللوازم غير المتناهيه يوجب فساد القول بها و أما إن جعل أحد المفهومين مقوما للعله و الآخر لازما لها فحينئذ لا- يكون المفهومان معا فى الدرجه- لأن المقوم متقدم و المتقدم ليس ما ليس بمتقدم و يرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فإنه حينئذ لا يكون حيثيه استلزام العله(٢) ذلك اللازم هى بعينها حيثيه ذلك المقوم و يلزم أن يكون مبدأ حيثيه الاستلزام غير خارج عن ذاته(٣) و إلا فعاد الكلام و على الجملة مع جميع التقديرات

- 
- ١- من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما أو لا يقتضى من باب انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ و هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين، س قده
  - ٢- إذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لأن المقوم ليس بمعلول بخلاف ما إذا كانتا متغايرتين فإنه يلزم الخلف و يلزم التركيب أيضا من حيثيه و حيثيه بعلاوه التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلى مقوما آخر و لما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكأن إضافة حيثيه إليهما بيانيه و يمكن أن تكون لامييه بأن يكون المراد بالحيثيه المضافه حيثيه أخرى هى المناط إذ مر فى الأصول أن الحثيات التقيديه منوطه بمناطات أخرى و تعدد المناط و وحدته يستلزم تعدد المنوط و وحدته، س قده
  - ٣- فيلزم فى نفس الذات حيثيه و حيثيه، س قده

يلزم من صدور الاثنين عنه تركيب و تكثر إما في ماهيه العله أو لأنها موجوده بعد كونها شيئاً ما أو بعد وجودها بتفريق لها و الأول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من ماده و صوره و من جنس و فصل.

و الثاني كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته و وجوده.

و الثالث كما في الشىء المنقسم إلى أجزاءه المقداريه المتأخره عنه في الوجود أو إلى جزئياته و تلك أنحاء الكثره قبل الوجود و مع الوجود و بعد الوجود فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقه أو متكثر الهويه بوجه البته.

فقد ظهر أن العله الواحده بما هي واحد لا يصدر عنها أكثر من معلول واحد من غير توسط و إنما اشترط أن لا يكون شىء منهنما بتوسط لأن الأشياء الكثيره يصح أن تصدر جميعاً عن الواحد الحقيقى و لكن لا فى درجه واحد بل البعض بتوسط بعض

### الفصل (٥) فى ذكر شكوك أوردت على هذه القاعده و الإشاره إلى دفعها

#### قال صاحب التشكيك فى المحصل -

مسأله العله الواحده يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفه و المعتزله لنا أن الجسميه يقتضى الحصول فى المكان و قبول الأعراض احتجوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخر فالمفهومان المتغايران إن كانا داخليين فى ماهيه المصدر لم يكن المصدر فرداً بل كان مركباً و إن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام فى كيفيه صدورهما عنه - كالكلام فى الأول فيفضى إلى التسلسل و إن كان أحدهما داخلاً و الآخر خارجاً كانت الماهيه مركبه لأن الداخلى هو جزء الماهيه و ما له جزء كان مركباً و كان المعلول أيضاً واحداً لأن الداخلى لا يكون معلولاً.

أقول هذا هو البرهان الذى نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم فى الشق الثالث بالداخلى و بهذا التغيير أفسد صورته البرهان لعدم انحصار الشقوق فى الثلاثه

بل بقى شق رابع و هو أن يكون أحدهما عين المصدر و الآخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه إلى الخلف بأحد الوجهين أو كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا [\(١\)](#) و ما فرض اثنين واحدا.

ثم قال و الجواب أن مؤثره الشئ [\(٢\)](#) ليست صفه ثبوتيه على ما بيناه و إذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهيه أو خارج عنها.

و قال المحقق الطوسى ره فى نقده للمحصل أقول الأشعريه قالوا الصفه الواحده لا تقتضى أكثر من حكم أما الذات الواحده فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقول بعليه ما عدا الصفات و المعتزله و الفلاسفه قالوا بذلك فى الذوات أيضا و صاحب الكتاب خالف الكل و الحصول فى المكان أمر وجودى و معلول للجسميه من باب التأثير و قبول الأعراض ليس بوجودى [\(٣\)](#) عنده و هو و إن كان وجوديا عندهم لكنه من باب التأثر و هم لا يمنعون كون العله الواحده مع كونها فاعله كونها منفعله

١- بيان اللزوم ما أشير إليه فى قول الشيخ أنه لا- يكون حيثيه الاستلزام حيثيه التقوم فهنا نقول إن كانت حيثيه اللزومه غير المقومه أى العينيه و اللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العله الواحده إلا واحدا هذا خلف و إن زعمتم أنها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذى هو ذلك اللازم عين العله مع خلف آخر و هو كون الاثنين واحدا و هما الحثيتان و كذا المعلولان لأنه إذا كانت حيثيه واحده كان المعلول المترتب عليها أيضا واحدا، س قد

٢- و التأثير ليس صفه ثبوتيه فإن الموجود نفس المؤثر لا المؤثره و التأثير و إلا لكان فى المؤثره و التأثير مؤثره و تأثير آخران و ننقل الكلام إليهما حتى يتسلسل- و كذا المتأثره و تأثر المتأثر و عند القائلين بالحال هذه منها لأنها ليست موجوده و لا معدومه عندهم، س قد

٣- لأنه إضافه و هى اعتباريه و إنما قال عنده لأنه عند المحقق عيني بل إشاره إلى اعتراف الإمام نفسه باعتباره القبول كما فى شرحه للإشارات عند الكلام على تعريف الجسم بالجواهر القابل للأبعاد و أنه ليس حد الأخذ القابليه فى التعريف و أنها إضافه، س قد

فليس هذا الدليل بصحيح و دليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتيه بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر الواحد فى أثر لا يكون من جهه مؤثرية فى غير ذلك الأثر ثم الجهتان إما داخلتان أو غير داخلتين إلى آخره.

ثم قال صاحب الكتاب و الذى يدل عليه هو أن مفهوم كون النقطة محاذيه- لهذه النقطة من الدائرته غير مفهوم كونها محاذيه للنقطة الأخرى و لم يلزم من تغاير هذه المفهومات (١) كون النقطة مركبه و كذا مفهوم كون الألف ليس ب مغاير لمفهوم أنه ليس ج و لم يلزم من تغاير هذه السلوب و قوع الكثره فى الماهيه فكذا هنا.

فقال الناقد المحقق أقول الإضافه و السلب لا يعقلان فى شىء واحد و عندهم أن العله الواحد لا يصدر عنها شيئان من حيث إنها واحده و لا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قبالان عنها فلا يتوجه النقص بالإضافه و السلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بألفاظه و ستعلم منا الكلام فى تحقيق الأمر من جهه صدق السلوب عليه تعالى و أنه من أى وجه يصح (٢) صدقها على ذات أحديه و الإشاره إلى قصور نظر القوم عن بلوغ الإصابه فى ذلك.

و اعترض أيضا فى بعض كتبه تاره فى صوره النقص و تاره فى صوره المعارضه بأن الواحد قد يسلب عند أشياء كثيره كقولنا هذا الشىء ليس بحجر و ليس بشجر و قد يوصف بأشياء كثيره كقولنا هذا الرجل قائم و قاعد و قد يقبل أشياء كثيره كالجوهر الواحد يقبل السواد و الحركه و لا شك فى أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه و اتصافه بتلك الأشياء و قبوله لتلك الأشياء مختلفه و يعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحد و لا يوصف إلا بواحد و لا يقبل إلا واحدا.

١- عدم اللزوم لأجل أن المحاذيات و السلوب ليست آثارا حقيقه لأنها إضافات و الإضافه مطلقا اعتباريه و السلوب أمرها أوضح بخلاف الصدور لأن المعلول صادر بالصدور الحقيقى و هو الخصوصيه الخاصه لا بالصدور الإضافى على أنه كلى، س قد

٢- أى ليس فيه سلوب متعدده بل سلب واحد هو سلب النقيصه و سلب السلب و حيثيته نفس وجوده الصرف و وجوب وجوده، س قد

و أجاب عنه المحقق الطوسي ره فى شرح الإشارات أن سلب الشىء عن الشىء و اتصاف الشىء بالشىء و قبول الشىء للشىء  
 ء أمور لا يتحقق عند وجود شىء واحد لا غير- فإنها لا تلزم الشىء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى وجود أشياء فوق  
 واحد تتقدمها- حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفه و صدور الأشياء الكثيره عن الأشياء الكثيره ليس بمحال  
 بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه يتقدمانه- و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف  
 يفتقر إلى ثبوت موصوف و صفه- و القابليه إلى ثبوت قابل و مقبول أو إلى قابل و شىء يوجد المقبول فيه و اختلاف المقبول  
 كالسواد و الحركه يفتقر إلى اختلاف القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفع عن غيره و يقبل الحركه من حيث يكون له  
 حال لا تمنع خروجه عنها و أما صدور الشىء عن الشىء فأمراً يكفى (١) فى تحققه فرض شىء واحد هو العله و إلا امتنع استناد  
 جميع المعلومات إلى مبدأ واحد انتهى كلامه.

أقول جميع ما ذكره فى هذا الكلام صحيح إلا الذى دفع (٢) به النقص بالسلب- فإن لأحد أن يقول سلب الشىء عن الشىء لا  
 يتوقف على ثبوت الشىء المسلوب فالواحد الحق (٣) تعالى فى أى مرتبه فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه و هذا إشكال  
 قوى

- 
- ١- لأنه يتوقف عليه الصادر فكيف يكون بعد الصادر كالسلب و الإضافات حيث إنها بعد الطرفين نعم الصدور الإضافى أيضا  
 بعد المصدر و الصادر جميعا و أما الصدور الحقيقى و هو الخصوصيه و إن شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما  
 حققنا سابقا أن الإيجاد هو الوجود الحقيقى فهو مقدم على الصادر و الصدور الإضافى، س قد
  - ٢- فى العبارة تسامح فالمراد بالصحة عدم توجه اعتراض عليه و بعدم صحه دفع النقص بالسلب توجه النقص التفصيلى عليه بما  
 ذكر و قد دفعه بما سيجىء من قوله فحق الجواب عن هذا الإشكال إلخ، ط مد
  - ٣- فى الأزل مسلوب عنه كل شىء ممكن فله سلوب كثيره فى الأزل و المسلوب فيما لا يزال فمشأ السلوب الكثيره ليس إلا  
 الواحد الأحد فحق الجواب ما ذكره أنه لا سلوب كثيره، س قد



لا- يمكن التفصلي عنه إلا- بما حققناه فإن حيثه سلب الحجريه عن الإنسان لا يمكن أن يكون بعينها حيثه وجوده من حيث هو وجوده و لا- أيضا وجود الحجر و هو ظاهر- فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالإنسان في مثالنا هذا حسب ما مر بيانه في مسأله توحيد الواجب تعالى و في تحقيق أن البسيط يجب أن يكون كل الأشياء

### فحق الجواب عن هذا الإشكال

(١)(٢) أن صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص و إعدام الإعدام يرجع إلى إثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود- و تمام كل كائن و غايه كل كمال فلا فقد هناك أصلا إلا فقد الفقد و لا سلب إلا سلب السلوب و هو نفس الوجود الواجب الأحد التام.

١- هو حصول الكثره من وجهين أحدهما من جهه تعدد السلوب و ثانيهما من جهه السلب و الإثبات و أريد دفعه بشعبتيه و إلا فالإشكال الذي أورده الإمام هو كثره السلوب، س قد

٢- هذا في الحقيقه جواب عن قبل المحقق الطوسي عن النقض التفصيلي الذي أورده على جوابه و محصله أن السلوب التي في مورده تعالى ليست سلوبا حقيقه بحقيقه معنى السلب لأنها سلوب أعدام و سلب العدم في الحقيقه إثبات للوجود فهو في الحقيقه إثبات في صوره السلب إذ السلب سلب إيجاب المحمول على الموضوع و لا- معنى لسلب إلا الإيجاب- و أما نقض الإمام القاعده بورود السلوب على الواحد فلا يندفع بهذا الجواب و إنما يندفع بما دفع به المحقق الطوسي. و النظم الطبيعي في هذا البحث هو أن قول الإمام إن استدلال الشيخ لإثبات القاعده- بما استدلل منقوض بالسلوب الكثره عن الواحد كقولنا هذا الشئ ليس بحجر و ليس بشجر لجريان الحججه فيه و لازمه أن لا يسلب من الواحد إلا واحدمدفع بما ذكره المحقق أن السلب متوقف على أمر آخر غير المسلوب عنه و هو المسلوب فليس بمعلول لواحد فهو خارج عن محل الكلام و مجرى البرهان. و أورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما في السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبه عنه و إن لم تتحقق قبل السلب و دفعه بأنها ليست سلوبا حقيقه فإنما هي من قبيل سلب السلب الراجع إلى الإيجاب و كلامنا في السلوب الحقيقه، ط مد ظله

و أما الذى تفصى به الفاضل الدوانى فى حواشى شرح التجريد عن هذا الإشكال- من أن السلب يعتبر على وجهين الأول على وجه السلب المحض و حينئذ لا يكون شيئاً منضمّاً إلى العله يتعدد العله لأجله بل مصداقه أن يوجد ذات العله و ينتفى غيرها- و حينئذ لا يعقل تعدد العله و الثانى أن يعتبر له نحو تحقق(١) لينضم إلى العله و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود و لا يحصل إلا بعد صدور الكثره فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها لأن تحققها بعده فتأمل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لأن الذى استصعب فى هذا المقام- أنا نعلم أن سلوب أشياء كثيره صادقه على الأول تعالى بمعنى أن ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئاً من تلك الأشياء حكم بأنها مسلوبه عنه تعالى فى بدو الأمر و أزل الآزال قبل وجود هذه الأشياء فلا مدخل لانضمام هذه الأشياء فى مصداقيه تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الأول من الوجهين الذين ذكرهما و هو المأخوذ على وجه السلب المحض- و إن لم يحتج إلى انضمام شىء إلى العله لكن يحتاج صدقه إلى أن يكون بإزائه فى الموضوع و فيما يصدق عليه شىء(٢).

و قوله بل مصداقه أن يوجد ذات العله و ينتفى غيرها موضع خلط فإن مفهوم أن يوجد ذات العله غير مفهوم أن ينتفى غيرها عنها و لا يجوز أن يكون حيثه الوجود بعينها حيثه الانتفاء و لو فرض بالقياس إلى أمرين(٣) كما مر.

و قال بعض أكابر الأعلام دام ظله فى هذا المقام لدفع تلك النقوض التى أوردت

- 
- ١- أى من حيث وجود السلب فى الذهن و من حيث الإضافة إلى الملكات و من حيث الإضافة إلى الموضوعات و بهذا الاعتبار يتعدد و يتمايز و أما بالاعتبار الأول فلا ميز فى الأعدام، س قده
  - ٢- أى فقد وجود لأن السلب سلب الوجود بخلافه فى طريقه المصنف لأنه سلب السلب، س قده
  - ٣- كإثبات الإنسانى للإنسان سلب الفرسى عنه و قد مر فى مبحث أن بسيط الحقيقه كل الأشياء- أنهما بالقياس إلى أمر واحد فى إثبات وجود الإنسانى للإنسان و سلب وجود الفرسى عنه بما هو وجود فإن الوجود حقيقه واحده، س قده

على أصل الحجج إنه لا مساق للاعتراض على هذه الحجج في شىء مما أورده أما الأول فلأن السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه إلى عله أو عليه بل إنما مناطه انتفاء تحقق عله لصدق الإيجاب و أما الأخيران فلأن شيئاً من الاتصاف بالأشياء من الكثيره و قبول الأشياء الكثيره بالفعل ليس يتصحح إلا من تلقاء الإسناد إلى حيثيات تعليقه مختلفه فلا نقض و لا معارضه هناك أصلاً و إنما يتوجه شىء منهنهما لو لم يختلف الحيثيه مطلقاً انتهى كلامه.

أقول إن السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبه الحكميه و يكون مفاده مفاد القضييه السالبه فلا حاجه فيها إلى مطابق للحكم كما لا- يحتاج إلى وجود موضوع من تلك الجبهه و أما إذا صار في طرف الحكم أو جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضييه موجبه سالبه المحمول(١) فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت في ضابطه علم الميزان تسويغ رد السوالب إلى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق أن ليس كذا بجسم صدق أن كذا ليس بجسم فالسالبه البسيطه و الموجبه السالبه المحمول متلازمان في الصدق و التحقق عند وجود الموضوع- فإذا كان كذلك و لا شبهه في أن مفاد الموجبه هو الحكم باتحاد الطرفين أعنى الموضوع و المحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما إذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع و كان الحمل حملاً بالذات لا بالعرض.

فإذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا- و كونه موجوداً ليس كذا كما تقول الإنسان ليس بفرس ففيه تركيب من أمر به يوجد إنساناً و من أمر به يوجد لا فرساً و ليست حيثيه الإنسانيه بعينها(٢) حيثيه اللافرسيه كما مضى فلا بد في التخلص عن الإشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير إلى ما سلكناه.

١- يريد بها الموجبه المعدوله المحمول، ط مد

٢- بل إذا لوحظت حيثيه الإنسانيه وحدها لا يصدق إلا الإنسان و إذا لوحظ تحديده و تضييقه و خلوه عن الفرسيه مثلاً فالإنسان مع الخلو عنها لا فرس أو هو ليس بفرس، س قد

ولذلك قال بعض المحققين إن جميع السلوب عن ذاته يرجع إلى سلب واحد- هو سلب الإمكان(١) و مرجعه إلى وجود الوجود و وجه ذلك أن الإمكان معنى سلبي و يندرج تحته جميع النقائص و القصورات و القوى و الأعدام فسلب الإمكان عن شىء يستلزم سلب الكثرة و التركيب و الماهية و الجسميه و الجوهرية و العرضيه و غير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع إلى سلب الإمكان عنه و سلب الإمكان لكونه سلب ضروره الوجود من حيث ذات الموجود فى نفسها بما هي هي هو بعينه ضروره الوجود و وجوب الذات من حيث هي هي.

أقول و كذا الإشكال(٢) الوارد على الأصل المذكور من جهه اتصافه تعالى بصفات إضافيه كثيره لا يندفع بما ذكره فى وجه التفصلى من أن تحقق هذه الإضافات إنما هو بعد وجود الأشياء التى يقع الإضافة له تعالى إليها و تكثرها تابع لتكثر تلك الأشياء- فإن لأحد أن يقول إنا نعيد الكلام إلى مبادئ هذه الإضافات و موجباتها فإن أكثرها بل كلها مما يحتاج إلى مبدأ و خصوصيه ينشأ منه الإضافة كالعلم و القدره و الإراده(٣)

١- قد أشرنا فى حاشيه مباحث العقود الثلاثه أن الإمكان الذى هو صفه الماهيه واحد العقود الثلاثه صفه لها بنحو الإيجاب العدولى و ربما يعبر عنه باستواء نسبه الماهيه إلى الوجود و العدم و أما أصل الإمكان فهى مجموع سلبين تحصيليين سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و من المحال أن يعود السلبان التحصيليان سلبا واحدا منشأ لآثار فإرجاع السلوب إلى سلب الإمكان و عده سلب سلب فيه من المسامحه ما لا يخفى، ط مد

٢- و أنت خبير بأن الإشكال غير مختص فى كلام الإمام بصفاته تعالى بل يعم كل أمر واحد له صفات كثيره و قد مثل له بقوله هذا الرجل قائم و قاعد فالأولى أن يجعل ما أورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام إلى مبادئ الصفات الإضافيه نقض تفصيليا على جوابهم- ثم يجعل الجواب برجوع صفاته تعالى إلى صفه واحده جوابا عن هذا النقض التفصيلي لا عن أصل الإشكال الذى أورده الإمام لعدم اختصاصه بالواجب تعالى، ط مد

٣- فهذه كما قال فى السلب الأزلئ صادقه على ذاته الأقدس فى الأزلئ و ليست مثل الإضافات حتى يقال موجبات كثرتها أطرافها التى فيما لا يزال إذ فى مرتبه ثبوت هذه المبادئ له تعالى لم يكن معه شىء. إن قلت يقول المتفصلى المبادئ واحده كما هو التحقيق. قلت المفروض أنه لم يأت من هذا المسلك و إلا فلم طول المسافه و أخذ فى غير الطريق الواضح و مكن من التعدد فى الإضافات و لم لم يقل إضافته واحده و مبدؤها هو الذات الأحديه و العله الحقه الحقيقه، س قده

و ما يجرى مجراها ألا ترى أن علمنا بزيد و قدرتنا عليه و إرادتنا له ليس مجرد نسبة (١) بيننا و بينه بل فينا صفة مستقره بإزاء إضافتنا إليه و كذا علمنا بزيد و قدرتنا عليه و إرادتنا له- غير علمنا بعمره و قدرتنا عليه و إرادتنا له كيف و القوم قائلون بأنه تعالى يعلم جميع الممكنات فى الأزل على الوجه التفصيلى قبل تكونها.

فالحق فى الجواب أن يقال إن إضافته إلى الأشياء لا يتكرر بحسب الحقيقه كما أن صفاته الحقيقه لا تتكرر بحسب الحقيقه بل هويه الكل هويه واحده وجوديه فعالميته تعالى بكل أحد من المعلولات بعينها قادريته عليه و هى بعينها مرديته له و أما تكثر إضافته تعالى إلى الأشياء بالعدد فإنما يكون على ترتيب و نظام لا يقدر فى وحدته تعالى فإن إضافته إلى المعلول الأول مبدأ لإضافته إلى المعلول الثانى و هى لإضافته إلى الثالث و هكذا يتكرر الإضافات حسب تكثر المعلولات طولا و عرضا فى سلسله الإبداع و التكوين و كما أن الترتيب الواقع فى ذوات المجموعات طولا و عرضا مما يصح صدور الكثره عن الواحد الحق فكذا ترتب الإضافات على هذا الوجه يصح اتصافه تعالى بكثره الإضافات

### وهم و تنوير

و ربما توهم متوهم أنه إذا كان صدور المعلول عن العله بحسب الخصوصيه و المناسبه

١- فالنسبه فى هذه الصفات الثلاث مسماه بالعالميه و القادريه و المريديه و هذه لوازم الصفات الحقيقه ذات الإضافه أعنى الوجود المجرد لدى المجرد و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و الإراده التى فىنا هى الشوق المؤكد و بعبارة أخرى هى القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم المتعقب للميل المتعقب للعلم التصديقى بغايه الفعل المتعقب للعلم التصورى به، س قد

فلا- يكون العله عله لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصيه و المناسبه فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على أمرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصيه.

فإذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العله الواحده إذ كل عله تكون لا محاله مركبه متكثره بهذا الاعتبار فانسد بذلك إثبات أن أول الصوادر يجب أن يكون أمرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو عله فيزاح بأن الخصوصيه إنما يراد بها هناك- ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العله دون غيره و التعبير بالخصوصيه لضيق العبارة.

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصيه و ملاك صدقها و ذلك الأمر في صورته صدور الواحد عن المبدأ الأول يجب أن يكون عين ذاته و أما في صورته صدور الأشياء المتعدده لو فرض صدورها في درجه واحده معا فلا- يمكن أن يكون الخصوصيه التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر اللهم إلا خصوصيه مرسله نسبتها إلى الكل واحده فيحتاج في صدور كل منها إلى خصوصيه أخرى- متميزه عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصيه ما مطلقه ليصح بها صدوره بعينه- فالأشياء إذا تساوت نسبتها بالصدور إلى مبدئها و استوت نسبه مبدئها إليها بالإيجاد- لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود و التشخص فلا يتصور هناك أمور متكثره و موجودات متعدده.

قال المحقق في شرح الإشارات لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شئ ء يصدر عنه و شئ ء صادر لأننا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما أمر إضافي يعرض للعله و المعلول من حيث يكونان معا و كلامنا ليس فيه و الثاني كون العله بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافه العارضه لهما و كلامنا فيه و هو أمر واحد إن كان المعلول واحدا و ذلك الأمر قد يكون ذات العله بعينها إن كانت العله عله لذاتها و قد يكون حاله تعرض لها إن كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر في ذات العله كما مر انتهت عبارته.

## بحث و تحصيل

## اشاره

ذكر أستاذنا السيد الأجدد دام مجده و بقاءه إيرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص و الفحص البالغ هو أنه سبحانه بنفس ذاته الأحديه فاعل جوهر الصادر الأول و العليه الصدوريه بالمعنى الثانى غير الإضافى الذى ذكره بالنسبه إلى الصادر الأول هو من مراتب الاعترابات السابقه على وجوده و تقرر و هى كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الأول بخصوصه عنه فهذا المعنى غير الإضافى متقدم على ذات المعلول الأول ثم على العليه الصدوريه الإضافيه التى هى فرع وجود المتضائفين فهذا المعنى كما أنه متقدم بالمرتبه العقليه على ذات المعلول الأول و مستتبع إياه فى الاعتبار العقلى فكذلك هو متأخر عن مرتبه ذات البارى الفعال و لازم له و ليس هو عين ذاته تعالى إنما العليه الصدوريه غير الإضافيه - التى هى عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبه ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الإطلاق فإذن للعليه الصدوريه معنيان (١) غير

١- اعلم أن حقيقه كلامه و حقيقه مرامه تنكشف بما مرفى كلام المصنف و اشتهر عند العرفاء الشامخين أيضا أن للوجود مراتب وجود حق و وجود مطلق و وجود مقيد فالوجود الحق هو الله و المطلق فعله و فيضه المقدس و المقيد أثره و قد ذكرنا فى توجيه كلام الشيخ الرئيس أنه لا نبالى بكون عليه الحق لزيد بالإمكان أن للحق عليه حقه حقيقه هى عليته الذاتيه بالنسبه إلى الوجود المطلق و عليه حقه ظليه هى عليته الفعليه فى مقام فيضه المقدس و مشيئته الفعليه و رحمته الواسعه بالنسبه إلى الموجودات بالترتيب و عليه إضافيه هى مفهوم إضافى زائد على ذاته عرضيه له لا- بمعنى المحمول بالضميمه بل كالخارج المحمول. إذا عرفت هذا فنقول مراد السيد ره أن العليه الحقه الحقيقه و هى كون ذات المبدأ الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس و رحمته التى وسعت كل شىء عين ذاته لا العليه الصدوريه التى بالنسبه إلى المعلول الأول أولا و هى العليه الحقه الظليه التى هى الفيض المقدس فإنها مقام ظهور الذات و أنها وجه الذات الذى قال تعالى فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و ٢٢١ ما سيقول السيد ره إن وحده العليه التى بإزاء المعلول الأول عدديه و إنها وجوبه لا ينافى هذا لأن للفيض المقدس اعتبارين أحدهما اعتبار أنه عليه المعلول الأول و بهذا الاعتبار وحدته عدديه و أنه وجوبه و ثانيهما أنه وجه الله و ظهور الله و مشيه الله- و نحوها من الألقاب الحسنى و بهذا الاعتبار وحدته حقه ظليه بل واحد بوحده الحق تعالى و أنه وجوب الكل، س قد

إضافيين و معنى ثالث إضافي و الذى هو عين ذاته من الأولين هو حيثه إفاضه الخيرات المطلقة على الإطلاق بالذات لا الذى هو بحسب خصوصيه ذات معلول خاص بخصوصه- فالذى هو بحسب خصوصيه ذات المعلول الأول إنما هو لازم نفس ذاته تعالى لا أنه عين مرتبه ذاته

### و البرهان عليه من سبل ثلاثه.

#### الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول بخصوصه

الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول (١) بخصوصه الذى هو أحد معنئى العليه الحقيقه المتقدمه بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبه إمكانه- و متقدم على مرتبه وجوده كما عرفت فى ترتيب المراتب العقليه السابقه على مرتبه وجود المعلول فما يكون متأخرا عن مرتبه إمكان المعلول كيف يصح أن يكون عين ذات مبدع الكل.

#### الثانى أن وحده المعلول الأول عدديه فكذلك العله

هى بالنسبه إليه بخصوصه يكون واحده بالعدد أيضا و وحده الحق تعالى و كبرياؤه متقدسه عن الدخول فى باب الأعداد.

#### الثالث أنه إنما يصح أن يكون عين ذاته سبحانه

من الصفات الكماله ما يكون كاملا مطلقا للوجود بما هو وجود و من المستبين أن كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه و كل خصوصيه دونه بل هو من أوصاف المجد و الكبرياء له جل ذكره- بالقياس إلى هذا المعلول بخصوصه و بالجمله علوه و مجده هو أنه فى ذاته بحيث يصدر عنه كل خير و يفيض عنه كل وجود و كل كمال وجود لا أن هذه الذات بخصوصها صنعها

١- هذا جار بعينه فى اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذى اختار أنه عين الذات- فإنه اعتبار لاحق متأخر عن ماهيه الكل فكيف جاز كونه عليه تعالى فإن قيل إن الكل مجموع ماهيات كثيره و ليست لها ماهيه واحده حتى يلزم المحذور قلنا فإذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيره و من المحال أن تكون عينه تعالى، ط مد



و هذا الوجود بخصوصه فيضه فالأخـير كماله و مجده بحسب النسبه إلى خصوصيات الموجودات- و الأول مجده و كماله بحسب ذاته على الإطلاق و كذلك عزه و علاه جل سلطانه هو أن ذاته بحيث يدبر نظام الوجود و يخلق كل ماهيه و إنيه و يفعل كل ذات و وجود و كل كمال ذات و كمال وجود لا- أن نظام الوجود بالفعل صوغه و صيغته و الموجودات بأسرها خلقه و خليقته و لذلك كان كماله في فعالتيه(١) و خلاقته قبل وجود الممكنات و عند وجودها على سنن واحد كما مر نظيره في عالميته تعالى بكل شىء انتهى ما ذكره باختصاره.

### أقول و في كلام هذا السيد الأجل موضع أبحاث.

#### الأول أنه يلزم على ما ذكره

أن يكون الصادر الأول عن الواجب أمرين أحدهما العقل الأول و الآخر تلك الخصوصيه الزائده(٢) على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام و في ذى قبل في فصل آخر و ذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجه واحده بل الخصوصيه سابقه على جوهر المعلول الأول في الوجود لأننا نقول(٣).

١- لأنه كل الوجود و كله الوجود و كل الكمال و كله الكمال ٢٢٣ و هذا عبارته في التقديسات فليس علوه و مجده بخلاقته حين وجودها و بعالميته مثلا- في مرتبه وجودها- بل بكونه بحيث يترتب عليه و ينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لأنه جامع للنحو الأعلى من كل موجود بما هو موجود فهو خالق إذ لا مخلوق و عالم إذ لا معلوم، س قده

٢- الجواب عنه على ما بينا مرامه ره أن الخصوصيه الزائده ليست صادرة بل هي صدور- و هي كالمعنى الحرفي لا هو و لا غير و قد صرح في المباحث الذوقيه من العله و المعلول أن الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو عليه الحق فليرجع إلى ما هناك، س قده

٣- إن قلت هذا هو المتعين و المعيه في الدرجه لا- تحتمل لأن الخصوصيه عله للعقل الأول و العله و المعلول ليسا معين في الدرجه. قلت كأن المصنف يردد على السيد ره بأنه إما أن يلتزم بالخلف و إما أن يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فإن العقل لما فرض صادرا أولا كانت الخصوصيه معه في الدرجه لئلا يلزم الخلف و إن التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل لأن اللازم المتأخر في الوجود هو المعلول و اللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء أو ينتهي إلى خصوصيه لخصوصيه تكون عين الذات، س قده

فالصادر الأول بالحقيقه هو تلك الخصوصيه لا غير فيحتاج صدورها إلى خصوصيه أخرى بالقياس إليها و تلك الخصوصيه السابقه عليها أيضا زائده على ذاته حسب ما قرره و الكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات إلى غير النهايه لا يقال لعل تلك الخصوصيه زائده في اعتبار العقل و تحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليليه لذاته تعالى.

لأننا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهيه (١) حتى يجرى فيه التحليل العقلي - كما يجرى فيما له وحده خارجيه و كثره عقليه و الواجب منزه عن أنحاء الكثره مطلقا - فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه و كما ليس يمكن فيه عارض و معروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأى اعتبار أخذ.

### الثانى أن حيثه كونه تعالى

(٢) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هي بعينه حيثه كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير و يفيض عنه النظام الأتم و الإنسان الكبير فإن نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم و جملة النظام كنسبه صورته الشئ ء

١- الأولى أن يقال يرجع حيثئذ إلى العليه الإضافيه و ليس الكلام فيها و أما ما ذكره ره ففيه أنه منقوض بالصفات الإضافيه الزائده عليه تعالى باتفاقهم فإنها نسب و إضافات محضه بل بمفاهيم الصفات الحقيقيه فإنها من حيث إنها مفاهيم زائده على الذات عقلا و إن كانت عينا من حيث التحقق، س قد

٢- هذا منه ره غريب لأن الحثيثان تصيران واحده و إن كان المنبعثان عنهما واحده و ليس كذلك فأين الوجود المطلق المنبسط و الوجود المقيد و أين التجلى الأعظم و مجلاه و أين الإنسان الكبير و روح أى الإنسان الجبروتى فقط و مجموع الناسوت و الملكوت - و الجبروت و النسبه بينهما كالنسبه بين العقل البسيط المذكور فى كتاب النفس و الإنسان الكامل و إذا كان للوجود مراتب فمرتبه منه هو العقل الأول و الإنسان الكبير مجموع المراتب المجعوله و الوجود المنبسط أصلها المحفوظ من حيث إن ما به الامتياز فى الوجودات - عين ما به الاشتراك فكون المبدأ الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردى العقلانى فقط و الأول عين ذاته دون الثانى عند السيد الأجل ره، س قد

ذى الأجزاء إلى أجزاء ذلك الشئ ء و قد مر أن الشئ ء شئ ء بصورته لا بمادته و أن صورته الشئ ء هي نفسه و تمامه و قد علمت أيضا أن العقل كل الأشياء (١) التي بعده على وجه أشرف و ألطف فمتى قلت العقل فكأنك قلت العالم كله فحيثه صدوره لا- تغاير حيثه صدور النظام الجملى إلا باعتبار الجمال و التفصيل و قد علم أن المفصل عين المجمل بالحقيقه و غيره بالاعتبار.

فإذن نقول كما أن كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله و يعلم الأشياء كلها عين ذاته المقدسه فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل و يعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثه-

### الثالث أن كون إيجاب العله للمعلول بعد مرتبه إمكانه

حين ما كان المنظور إليه حال ماهيه ذلك المعلول لا- ينافى كونه سابقا فى الوجود عليه و لا أيضا عينيه الشئ ء و تحققه فى الخارج ينافى كونه من الاعتبارات العقلية لماهيه من الماهيات إذا قيس مفهومه إليها (٢) فإن المنظور إليه إذا كان حال ماهيه الشئ ء و عوارضها و أحكامها

١- لا- أن كل الأشياء هي العقل قد بينا سابقا فى الحواشى أن العقل كل الأشياء لا أن كل الأشياء هي العقل و قد بين ره فى مرحله العقل و المعقول معنى كون العقل كل الأشياء و هو أنه وجود مجرد و بسيط بوحدته يوازى كل ما دونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها و كمالاتها دون حدودها و نقائصها و هذا هو الكثره فى الوحده و هو غير الوحده فى الكثره و هذه الجامعيه سببها أن المراتب الطويله كل ما فى أدانيها فى عواليها و كل ما فى العوالى فى الأعالي و هكذا إلى أعلى الأعالي و فى التغيرات الاستكمالیه الطويله لا خلع ثم لبس بل لبس نعم لما كان الأمر هكذا و السنخيه معتبره فى العله فاعليه كانت أو غائيه مع المعلول و الماهيات محفوظه فى المراتب و الوجودات حقيقه واحده ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك كانت جامعیه النحو الأعلى من كل موجود على وجه واحد بسيط جامعیه فعليات النحو الأدنى منه و وجدان الحقائق وجدان الرقائق كما مر فى استلزام الكثره فى الوحده للوحده فى الكثره إلا أن الكلام عند انحفاظ المراتب و إلا لم يكن صادر أول و ثوانى و لم يكن أول ما صدر هو العقل الأول بل بطل كثير من قواعد الحكمه، س قده

٢- يعنى إن المتأخر مفهومه لا حقيقته و أيضا وجوده الرابطى لا النفسى، س قده

كان نفسها لنفسها متقدمه على جميع الأغيار حتى موجب وجودها وعله كونها و كان الحكم بنفسها على نفسها مقدا على كل حكم وبعده الحكم عليها بالإمكان ثم بالحاجه فى الوجود إلى الغير ثم بإيجاب الغير وجودها و وجوب وجودها به ثم بأنها موجوده مع أن الوجود- الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع و كذا إيجاب العله متقدم على ذلك الوجود- فلا منافاه بين كون خصوصيه الإيجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقه المبدأ- و بين أن نسبتها بحسب المفهوم إلى ماهيه المعلول فى اعتباراتها العقلية متأخره عنها و عن إمكانها.

### الرابع أن كون وحده الصادر الأول عدديه

على تقدير التسليم (١) لا نسلم أن ما يازائها من المبدأ يجب أن تكون وحده عدديه و لا يجب انحفاظ نحو الوحده فى جانبى العله و المعلول و الذى يجب انحفاظه من الجانبين هو أصل الوحده مع أن وحده العله لا بد و أن تكون أقوى و أشرف على أن ما ذكره بعينه جار (٢) فيما أخذت خصوصيه العليه الصدوريه بالقياس إلى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحده أقوى و أفضل من وحده المعلول الأول و الوحده التى من باب الأعداد هى مما يتصور يازائها و من نوعها أو جنسها وحدات أخرى ذهنا أو خارجا يندرج معها تحت طبيعه واحده فمتى يسوغ هذا المعنى فى العقل من جهه وقوعه فى العقل تحت ماهيه كليه فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهه وقوعه تحت ماهيه كليه عند العقل و كون المركب ذا ماهيه أولى من كون

١- أى لا نسلم أولاً أن وحده الصادر الأول عدديه لأنه كل الأشياء التى دونه كما مر، س قده

٢- هذا بناء على ما هو صريح كلام السيد ره من أخذ تلك الخصوصيه بالنسبه إلى مجموع العالم و الإنسان الكبير و كل وجود و كل خير و نحو ذلك من العبارات و هى ظاهره فى الواحد بالاجتماع فيتوجه عليه ما ذكره أن المركب أولى بالماهيه من البسيط و لا- يتوجه على ما ذكرناه من أخذها بالنسبه إلى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الألقاب الحسنى للجهه المقدسه النوريه و الوجود المنبسط لا- ماهيه له و هو وجود الماهيات- باعتبار و إيجادها الحقيقى باعتبار و هو ظهور الوجوب الذاتى و لا ثانى لظهوره، س قده

البيسط ذا ماهيه على أنك قد علمت أن البسيط لا ماهيه له و أن العقل إنه بلا ماهيه(١) و المغايره بينه تعالى و بين الهويات البسيطة و الإنيات المحضه بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص.

### الخامس أن قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه

ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل(٢) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعته الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصيه المصدريه التي هي مبدؤه و منشؤه و التخصيص الذي ينافى كون الشىء من عوارض الموجود بما هو موجود و من كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشىء نوعا متخصص الاستعداد كأن يصير أمرا طبيعيا أو تعليميا فكل ما يصح أن يلحق الموجود المطلق من غير أن يكون مشروطا بتغير أو تقدر أو تكثر أو انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق و كمالاته و إن كان بتقدم و تأخر و شدة و ضعف و لذلك يبحث

١- قد عرفت سابقا المناقشه فيه فإن من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شىء و يسلب عنه شىء و لا نعنى بالماهيه إلا- حد الوجود على أن المعلوليه لا- تفارق الإمكان- و الإمكان لازم مساو للماهيه كما قيل إن كل ممكن فهو زوج تركيبى له ماهيه و وجود و كون العقول هويات بسيطه و إنيات محضه إنما هو بالقياس إلى ما دونها لا إلى ما فوقها و الهويه البسيطه و الإنيه المحضه على الإطلاق لا مصداق لهما إلا هو تعالى و من هنا يظهر أن الماهيه لو سلبت عنها فلتسلب بالنسبه إلى ما دونها حيث إنها غير محدوده بالنسبه إليه بلا عكس فافهم ذلك، ط مد

٢- لأن المراد بالإطلاق المستفاد من قولهم بما هو موجود فى بيان معيار الكمال- إنما هو بالنسبه إلى اشتراط التجسم و التقدر و التكثر و قد ذكرت فى أوائل حواشى الأمور العامه أن الإطلاق المعبر فى موضوع علم ما قبل الطبيعه أيضا هكذا و ذكرت أن السرفيه أن مناط سوائيه موضوع العلوم الطبيعيه و الرياضه عن موضوع العلم إلا على مثل مناط سوائيه الوجودات الإمكانيه عن الوجود الحق الواجبى تعالى فإنها منوطه بالتمادى المكانى و الزمانى و الماده الهولانيه فتذكر، س قد

عنه فى علم ما فوق الطبعه معنى و ماهيه و فى علم الروبوبات وجودا و إنه

### إشعار تنبيهى

قد ذكر صاحب روضه الجنان قريبا من الإيراد المذكور بوجه آخر على قولهم يجب أن يكون للعله خصوصيه بالقياس إلى معلول معين - لا - يكون لها تلك الخصوصيه بالقياس إلى معلول آخر لها فإذا كان المعلول واحدا جاز أن يكون تلك الخصوصيه عين الفاعل البسيط و إلا لم يجز بقوله و أيضا الخصوصيه التى هى عباره عن ذات الفاعل الواحد الحقيقى لا يمكن أن تسلب عنها بالقياس إلى غير معلولها فإن ذات الشىء لا يمكن أن يسلب عنه أصلا لكن الخصوصيه له بالقياس إلى معلول معين مسلوبه عنه إذا قيس إلى غير ذلك المعلول فهى ليست ذات الفاعل فقط بل هى عباره عن الفاعل مع مناسبه مخصوصه زائده عليه و ارتباط خاص ينضم إليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم أجاب عنه بأن معنى كون الخصوصيه عين ذات الفاعل - أن بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر أجنبى إليه أصلا و ليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك و لا يلزم منه أن يسلب عن نفسها بمجرد ذلك - فتدبر و جد تجد انتهى كلامه و مراده أن الخصوصيه التى بها يصدر المعلول الأول - عن الواجب جل ذكره هى عين ذاته و سائر الخصوصيات التى بها يصدر عنه ما سوى المعلول الأول هى أمور منضمه إليه و التحقيق ما قرناه.

### نور مشرقى يزاح به ظل وهمى -

قد أورد بعض المتأخرين من الأذكياء نقضا على البرهان المذكور من أنه لو صدر عن الواحد أمران مثل ا و ب فصدور ا ليس صدور ب فاتصف المبدأ بالنقيضين بعد قوله و أجب بأن نقيض صدور ا لا صدور لا ألف و رد بأن صدور ب ليس صدور ا فاتصف ب صدور ا و بلا صدور ا فإذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا - جاز اتصافه بهما من جهتين و إذا كان واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العبارة أقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يصدر عن الواحد واحد (١) أيضا بل

١- لأنه فى قوه صدور اثنين لا أقل إذ صدر عنه وجوده و وحدته و تشخصه و نحو ذلك فصدر الوجود و ما ليس بوجود و لم يصدر الوجود من حيثيه صدور ما ليس بوجود فصدر الوجود و لم يصدر الوجود و هو تناقض، س قد

لا يكون الواحد موجودا إذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين وأقلهما الواحد والشيئيه والمفهومييه والجزئيه وغير ذلك فاتصف بالوحده وبما ليس بوحده وبالوجود وبما ليس بوجود إلى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضيه اتفاقيه (١) مبنيه على عدم إمكان الواحد الحقيقي ويلزم أن لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلظه سخيفه انتهى.

أقول البرهان المذكور في غايه الإحكام والمتانته ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لأنها قضايا ضروريه و مواد برهانيه ليست خطاييه ولا جدليه ولا شعريه ولا مغالطيه و صورتها صورته منتجه لأنه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كما وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدورا ولا صدورا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك و بيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره (٢) على صورته قياس شرطى اقترانى كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فإذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع - فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح ماده و صورته كما هو شأن أكثر الناقضين (٣) و الجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق أن يشتغل بالفحص والتفتيش

١- و هي كلما أمكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان أقول بل حاصل كلامهم قضيه لزوميه هي كلما تحقق واحد حقيقى لم يصدر عنه اثنان لكنه متحقق لأن ما ذكره من الوحده والشيئيه ونحوهما وغير متكرره لأنها حيثيه واحده والظاهر عدم لفظ العدم و وجوده من قلم الناسخ إذ مراده أنه مبنى على إمكان الواحد الحقيقي و هو غير ممكن بزعمه فهذا قضيه شرطيه بلا وضع المقدم عنده، س قده

٢- بأن يقال متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كان متصفا بالنقيضين و متى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا، س قده  
٣- فإذا رأوا عدم المرجح الغائى بنظرهم القاصر في فعل العاطش من أخذ أحد القدحين من الماء يتركون القاعده الكليه القائله بأن كل فعل اختياري لا بد له من مرجح لأجل هذا الجزئى و إذا رأوا القتل شرا برأيهم الفاسد يدعون الأصل الشامخ الكلى أن كل وجود خير و الحال أنه ينبغي أن لا يرفضوا البديهي و يتفحصون عن حال هذا الجزئى حتى يظفروا على أن الشر عدم الحياه و مقدماته طرا وجودات و خيرات و كذا في القاعده الأولى و قس عليهما الباقي، س قده

ليتضح عليه جليه الحال و يرتفع شبهه ما يختلج بالبال.

ف نقول فى رفع ما ذكره من أن كل موجود يتصف بمفهومات متعدده كالوجود و الشئيه و الجزئيه و غير ذلك إنا قد أشرنا سابقا أن تغاير المفهومات و اختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا فى الذات لا فى الخارج و لا فى العقل بحسب التحليل و هكذا الحال فى صفات الواجب تعالى فإن مفهوماتها متغايره لا محاله إذ ليست العلم و القدره و الإراده و الحياه و السمع و البصر ألفاظا مترادفه و لا أن إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا.

فهى مع كونها مغايره المعانى و المفهومات كلها موجوده بوجود واحد متشخصه بتشخص واحد لا بمعنى أن الوجود زائد على ذاتها و لا أن وجودها شىء غير تشخصها- و لا أن وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدى بنفس أحدىته مصداق لهذه المعانى و مطابق بذاته و فردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضى صدقها عليه تغايرا فى الذات و لا فى عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا فى ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيا- كالجسم المركب من ماده و صورته فى الوجود أو ذهنيا كالماهيه المركبه من جنس و فصل كالإنسان المأخوذ فى حده ماهيه الحيوان و الناطق فإننا إذا وجدنا جسم النار و قد صدق عليها أنها فى ذاتها شاغله للحيز و أنها حاره نحكم بأن حقيقتها مركبه فى الخارج من ماده مشتركه و صورته مخصوصه لأن اتصافها بأنها شاغله للحيز من جهه ذاتها أمر يعم الأجسام فهو إذن لأجل جسميتها التى هى ماده مشتركه بينها و بين غيرها من الأجسام و لهذا تنقلب إلى عنصر آخر فينتقل الماده من صورتها إلى صورته أخرى و اتصافها بأنها حاره فى نفسها أمر يخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا فى ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا



و كذا اتصاف الإنسان بالحياه و النطق يوجب فى الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهيه.

و إن ناقش فى المثال (١) فلنمثل له مثلا- آخر من البسائط الخارجيه فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات و المفاوته من جهه مطلق الكمي و هو جنسه البعيد- و اتصافه بأن أجزاء مجتمعه فى آن واحد من جهه اتصاله (٢) و هو فصله البعيد- و اتصافه بالاستقامه (٣) من جهه فصل آخر تحت جنسه المتوسط و اتصافه بالاستقامه- مثلا- من جهه فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا فى ماهيه الخط من معان متعدده و ذاتيات متكثره بحسب العقل فى ظرف التحليل و إن كانت موجوده فى الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاويه و قطر المربع و سهما لمخروط و ترا لقوس يوجب كثره فى العوارض و اختلافها فى الحثيات التعليليه المؤدى- إلى كثره العلل و الأسباب و بالجمله اتصافه سبحانه بصفاته الكماليه من العلم و القدره و غيرها لا يستلزم كثره لا فى الداخلى و لا فى الخارج لا فى الذات (٤).

- ١- أى فى مثال الإنسان و تركيبه العقلى بأن يقال هذا أيضا تركيب خارجى لأن الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه يؤخذان ماده و صورته، س قد
- ٢- ينبغى أن يذكر قبله و اتصافه بأن أجزاء متشاركه فى الحدود المشتركه من جهه اتصافه و لعله سقط من قلم الناسخ، س قد
- ٣- الأولى أن يقال على وتيره السابق اتصافه بكون أجزاءه على سمت واحد أو بكونه أقصر الخطوط الواصله و نحوهما من جهه استقامته و هى فصله القريب، س قد
- ٤- تعميم فى الداخلى من حيث كثره المقومات و كثره الصفات مثل الإنسان الذى كثرت مقوماته و كثرت صفاته كعلمه و قدرته و إرادته و غيرها قوله لا- فى الوجود و لا- فى الماهيه تكثير فى الكثره من حيث إن الكل من آحادها وجودا و ماهيه و لا فى العين بيان كثره الماده و الصوره و لا- فى الذهن لكثره الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه و لا- فى الاعتبار لكثره الجنس و الفصل فى المركبات العقليه كالأعراض ففى الواجب تعالى ليس من أنحاء الكثره إذ لا ماهيه و لا ماده و لا صورته و لا جنس و لا فصل و لا صفه زائده، س قد

ولا- فى عارض الذات لا- فى الوجود ولا- فى الماهيه لا- فى العين ولا- فى الذهن لا- فى الحقيقه ولا فى الاعتبار وكذلك الصفات الاعتباريه التى يجوز اتصافه تعالى بها كالموجوديه والمعلوماتيه والشئيه والعليه والسببيه والمبدئيه والأوليه ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا فى العين ولا فى الذهن فإن الاعتباريات التى تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هى مثل الإمكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ولهذا حكموا بأن كل ممكن زوج تركيبى لاشتماله على الإمكان والوجود حكموا بأن إمكانه لأجل ماهيته ووجوده لأجل إيجاب علته وكذا عدم حصوله فى مرتبه من مراتب الواقع مع حصوله فى الواقع مما يستلزم تركبا عقليا فى ذاته كما أن عدم حصوله فى وقت مع حصوله فى وقت آخر مما يستلزم تركيبا خارجيا فى ذاته من ماده وصوره فهذه الصفات وإن كانت اعتباريه توجب كثره فى الموصوف.

وأما التى ذكرها المعترض نقضا على الحجه المذكوره من الوحده والشئيه والمفهوميه وغيرها فليست مما يقتضى كثره و اختلافا أصلا لا فى الذات ولا فى حيثيه الذات ولا فى الصفه ولا فى حيثيه الصفه إلا مجرد المغايره فى المعانى والمفهومات وقد مر غير مره أن اختلاف المفهومات أنفسها لا يستلزم ضروره اختلاف فى ذات الشىء ولا فى صفته ولا فى اعتباره هكذا يجب أن يفهم الإنسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقيه- وبالصفات الاعتباريه والإضافات والسلوب حسب ما قررناه وأوضحنا سبيله وبيننا دليله- ليصفوا توحيدهم عن شوب الإشراك وإلا فيقع فى ضرب من الإشراك والإلحاد أو التعطيل - كما لأكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم

### حكمه عرشه يبطل بها شبهه فرشه

لعلك ترجع و تقول رادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقه العلم والقدرة والإرادة وغيرها من نعوت الكمال و صفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثيه لا فى الخارج ولا فى الذهن ولو بحسب الاعتبار بأنه لو كان الأمر كما قررت و صورت لكان

كل عالم قادرا (١) و كل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا- مع أن الواقع ليس كذلك بديهه و اتفاقا فإن كل أحد يعلم أن الأحجار و الجمادات ليست علماء قادرين مردين قلنا لو كنت (٢) أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيره غير محتجبه بحجب الأغشيه و الأكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الأرض و السماوات عقولا- كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو أعراضا- أحياء عالمين قادرين مردين لكن على تفاوت وجوداتها فإن هذه الصفات إذا كانت متحده مع الوجود كانت شدتها و ضعفها و كمالها و نقصها و خلوصها و شوبها تابعه لشده الوجود و ضعفه و كماله و نقصه و خلوصه و شوبه فالماده الجسميه إذا حقق الأمر في نحو وجودها الخارجى ظهر أن وجودها متضمن للعدم و ظهورها مندمج في الخفاء و حضورها متحصل بالغيه و بقاءها منحفظ بالتجدد و الزوال و استمرارها منضبط بتوارد الأمثال و ذلك من وجهين.

أحدهما من جهه الامتداد و الانبساط في المكان و افتراق كل جزء منها عن سائر الأجزاء في الكون الوضعي و الوجود التحيزي و قد علمت أن كونها في الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها باختلاف أجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود و التشخص و كون أجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته و حقيقه وجوده و محصل ماهيته و هويته الاتصاليه فذاته

١- إن قلت لا محذور في ذلك لأن كل عالم قادر كيف و الطبيعه ما لم تستوف القوى المحركه التي هي مناط القدره لم تعط القوى المدركه و كيف لا- يكون كل قادر مريدا- و القادر من يفعل بالشعور و المشيه قلت المراد أنه كان كل عالم بالعلوم المكتسبه قادرا- و كل قادر على الصناعات المكتسبه عالما مثلا أو كل حيثه علم حيثه القدره و كل عالم من القوى المدركه قادرا من القوى العماله، س قده

٢- رد على الاعتراض و هو مشتمل على جوابين أحدهما ما في قوله فالماده الجسميه- إذا حقق الأمر في نحو وجودها و ثانيهما ما في قوله الآتي و إما لأن لكل نوع من الأنواع الطبيعه صوره أخرى مفارقه إلخ، ط مد

متقومه بالأعدام و الاحتجابات فذاته فى غشاوه من ذاته لأن ذاته محتجبه عن ذاته بذاته و غائبه عن نفسها بنفسها فضلا عن أن يكون الشىء محتجبا بشىء آخر عن نفسه أو خافيا بنفسه عنه شىء آخر أو غائبا بنفسه عن شىء آخر.

و ثانيهما من جهه تجدد الطبيعه فى الوجود و تبدلها فى الكون و سيلانها كالماء الجارى شيئا فشيئا و دثورها آنا فأنا و حدوثها فى كل حين بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على أن ليس للصوره الجرميه الهيولانيه وجود علمى شعورى لا لذاتها و لا لغيرها إلا بواسطه صوره مأخوذه منها(١) مطابقه إياها يكون لها حضور جمعى غير مادى- و لا مخلوط بالأعدام و الظلمات و الحجب و الجهالات فإن كل ما فرض منها علما أو عالما فى أى آن مفروض كان غيره فى سائر الآتات و الأزمنه و كل ما فرض حياه أو حيا فى حين مفروض كان موتا أو فسادا فى باقى الأحيان فلم يوجد منها علم مستمر و لا حياه باقيه و لا إرادته ثابتة كحال أصل الوجود إذا دقق أحد النظر و حدق البصر فإنه يجد أن نقصان الأجسام و الماديات فى الوجود هو بعينه نقصانها فى العلم و الحياه و الإراده فكما أن أصل طبيعه الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغايه النزول و الخسه فكذلك صورها التى فى الخارج كأنها صوره علميه قد نقصت و ضعفت و تكدرت بدخول النقائص و القصورات فى ذاتها فصارت علما كلا علم(٢) و حياه كالموت و إرادته كالكراهه و قدره هى بعينها العجز و سمعا هو الصمم و بصرا هو العمى و كلاما هو السكوت.

فما ورد فى الكلام الإلهى من قوله جل ذكره وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ

- 
- ١- استثناء تطفى العلم عليها بواسطه صورتها المثاليه أو العقليه هو الجواب الثانى الآتى بيانه و فى التعبير عن صورها المثاليه و العقليه بالصوره المأخوذه منها تسامح فلو كانت الصور على ما بها من الحضور و الجمعيه مأخوذه منها لكانت هى أيضا ذوات حضور و جمعيه بل هى منتزله من تلك الصور تنزل السافل من العالى، ط مد
  - ٢- تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهانى و الحق أن هذا الوجه لا يجدى نفعاً، ط مد

لا- تَفْقَهُونَ تَشْبِيحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما حكمت به مكاشفات أئمه الكشف و الوجدان و أصحاب الشهود و العرفان أن جميع ذرات الأكوان من الجماد و النبات فضلا عن الحيوان أحياء ناطقون ساجدون و مسبحون بحمد ربهم فهو إما لأجل أن الوجود و كمالاته من الصفات السبعة(١)(٢) متلازمه بعضها لبعض غير منفكه شىء منها عن صاحبه ذاتا و حيثيه فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد و أن يقع عليه أسماء هذه الأئمه السبعة من الصفات إلا أن العرف العام أطلق اسم الوجود على بعض الأجسام دون اسم القدره و العلم و غيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها و إما لأن لكل نوع من الأجسام الطبيعیه صورته أخرى مفارقة مدبره لهذه الصور الطبيعیه فياضه عليها بإذن الله مبدع الأمر و الخلق بإيراد الأمثال و تلك الصور المفارقة لكونها مقومه لهذه الصور الطبيعیه نسبتها إلى هذه كنسبه الأرواح إلى الأجساد و بين الجسد و الروح نسبه اتحاديه كما ستقف عليه فهي حيه بحياتها عارفه بعرفانها بالحقيقه لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو ماده و بعينه بالمعنى الذى هو جنس فإنه بالاعتبار الثانى متحد بفصله متحصل بصورته التى هي بإزاء مفهوم فصله كما أشرنا إليه و كلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف و الأول أولى و أشمل و الله ولى التوفيق

- 
- ١- هي ما ذكره المصنف بقوله فصارت علما كلا علم إلخ و المشتقات منها هي أئمه الأسماء المشهوره و المعقوده لها فصول فى الكلام و هي الحى العليم المرید القدير- السميع البصير المتكلم، س قد
- ٢- هي التى ذكرها فى قوله فصارت علما كلا علم و حياه كالموت إلخ و هي العلم و الحياه و الإراده و القدره و السمع و البصر و الكلام و هي الصفات التى عدها الأشاعره صفات ثبوتيه- و تبعهم فيه كثيرون و الحق أن أصولها ثلاثه العلم و القدره و الحياه و يلحق بها السمع و البصر و أما الإراده و الكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية فى رجوعها إلى الصفات الحقيقيه بالتحليل و الإرجاع إلى حيثيه الذاتيه كما أشرنا إليه فيما تقدم، ط مد

### فصل (٦) فى الإشارة إلى منهج آخر فى أن الصادر الأول واحد غير مركب

و هو أن العله المفيضية لا بد و أن يكون بينها و بين معلولها ملاءمه و مناسبه- لا يكون لها مع غيره تلك الملاءمه كما بين النار و الإحراق و الماء و التبريد و الشمس و الإضاءة و لذلك لا يوجد بين النار و التبريد و الماء و الإحراق و الأرض و الإشراق تلك الملاءمه فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتين لا سبيل إلى الأول لأن الملاءمه هى المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فى الصفه و هى الاتحاد فى الحقيقه إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثله و إذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهه فمرجع المشابهه إلى الاتحاد فى الحقيقه.

ثم إن الواحد الحقيقى من كل وجه هو الذى صفاته لا- تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين و المساوى للمختلفين بالحقيقه مختلف و المفروض أنه واحد هذا خلف و لا سبيل إلى الثانى و إلا لم يكن العله عله واحده حقيقه و هذا قريب المأخذ مما سبق (١)(٢).

١- و الفرق أن ما سبق أنسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه- و مبدأ المبادئ لا يشبهه شىء، س قد  
٢- و ذلك لابتناء البيان فيه على الخصوصيه التى تربط المعلول بالعله و ذكر بعض المحققين أن الفرق بينه و بين ما سبق أن ما سبق أنسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه فيه و مبدأ المبادئ لا يشبهه شىء انتهى و هو فى محله فإن البيان لا- يخلو من رداءه فى التعبير لما فى قوله لأن الملاءمه هى المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فى الصفه- و هى الاتحاد فى الحقيقه إلى آخر ما قال. على أن هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بياناً برهانياً إذ لو كان المراد بالمشابهه و المماثله معناهما الاصطلاحى و هو الاتحاد فى الكيف و الاتحاد فى الماهيه النوعيه لم يجر البيان فيه تعالى و لا- فى شىء من العلل البسيطه الجوهرية مضافاً إلى كونه ممنوعاً من أصله- و لو كان المراد غير ذلك و إنما عبر بالمشابهه و المماثله بنوع من التجوز و التشبيه كانت الجملتان زائدتين لا تنفعان شيئاً و كان يكفيه أن يقال و الملاءمه هى الاتحاد فى الحقيقه ثم قوله إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثله و إذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهه فمرجع المشابهه إلى الاتحاد فى الحقيقه انتهى يزيد البيان إبهاماً إذ المراد به إن كان جعل الاصطلاح- على تسميه الاتحاد فى الوصف مماثله و الاتحاد فى الذات مشابهه لم ينفع ذلك فى البرهان شيئاً و إن كان غير ذلك كان كون الملاءمه مشابهه ممنوعاً. و الأولى أن يقال فى تقرير البرهان إن العله المقتضيه يجب أن يكون بينها و بين معلولها مناسبه ذاتيه و ارتباط خاص يرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها و الارتباط الذاتى بين الوجودين يقتضى بنوع من الوحده السنخيه بينهما بحيث لا يفترقان إلا بالشده و الضعف- فلو صدر عن الواحد الحقيقى البسيط اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتين لا سبيل إلى الأول- لاستلزامه صيروره ذلك الواحد اثنين و هو واحد هذا خلف و لا سبيل إلى الثانى لاستلزامه كون العله مركبه غير بسيطه هذا خلف، ط مده

و اعترض عليه بعض الأذكياء بقوله و يرد عليه أن الملاءمه المعبره فى العله ليست هى الاتفاق فى تمام الماهيه و المساواه فى الحقيقه بل فى خصوصيه بها يصدر هو عنها دون غيره كما فى النار و الإحراق فإن مناسبتها للسخونه ليست لتمام ماهيتها- بل لخصوصيه صورتها الناريه فلو كانت العله ملائمته لذاتها لأمرين لم يلزم أن تساويهما فى الحقيقه و هو ظاهر.

أقول إذا كانت العله بسيطه كانت الخصوصيه التى بها تلائم المعلول تمام حقيقته و ذاتها بخلاف ما إذا كانت مركبه كالنار و الماء فإن الخصوصيه التى بها يصدر عنها الأثر- لا يلزم أن تكون تمام حقيقتها بل يجوز أن تكون داخله فيها كالصوره الناريه للنار فى فعل الإحراق أو عارضه لها ككيفية الحرارةه العارضه للماء المتسخن بالقسر فى فعله للسخونه فى جسم آخر.

ثم قال بقى النظر فى أنه تعالى واحد حقيقى كما قصدوه إذ ذهبوا إلى أنه تعالى وجود بحت بسيط برىء عن الماهيه و شوائب التكثر مطلقا لكنهم قالوا إنه

علم باعتبار قدره من جهه إرادته من حيثيه عاقل من وجه معقول من وجه و إذا جاز هذه الاعترافات فى ذاته فليجز أن يكون منشأ لصدور أمور متعدده فلم يتفرع حينئذ ما ذهبوا إليه من أنه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه إلا أمر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى و الصورة و احتياج الهيولى إلى الصورة فلا يكون معلولا- أولا- و الصورة أيضا تحتاج فى تشخصها إلى العوارض و إلى الهيولى فلا يكون معلولا أولا و العرض يحتاج إلى الموضوع و ذلك المجرد ليس نفسا لأنها مع البدن و تحدث بحدوثه فهى إذن عقل مجرد و هو المطلوب.

أقول من زعم أن اتصافه تعالى بالعلم و القدره و غيرهما من الكمالات الوجوديه للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات و وجوه و اعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات و حيثيات فلا يخلص توحيده عن الإشراك نعوذ بالله منه و قد أسمعناك أن حيثيه كل صفة فيها هى بعينها إذا حققتها حيثيه الصفة الأخرى- فعلمه تعالى بعينه قدرته و قدرته تعالى بعينها إرادته ذاتا و اعتبارا و كذا عاقلية بعينها معقولية ذاتا و اعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه بهذه العبارة- كون ذات البارى عاقلا و معقولا لا يوجب اثنييه فى الذات و لا اثنييه فى الاعتبار- فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم و تأخير للمعاني.

و إن قلت العاقلية مضائفة للمعقولية و المتضايقان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهه واحده لأن التضاييف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية و المعقولية فى شىء (١) واحد من الجهه الواحد.

قلت ليس الأمر كما زعمته فإنه لم يقم (٢) على أن كل متضايفين متقابلان لأن معنى

- 
- ١- فيه أن المجتمعين هناك هما وصفا العاقل و المعقول و لا- إضافة بينهما و إنما هى نسبة بسيطة غير متكرره و اللتان بينهما النسبة المتكرره بالاعتبار و هما العاقلية و المعقولية- فهما اعتباران عقليان غير خارجيين، ط مد
  - ٢- كفى برهاننا على ذلك كون المتضايفين من غير تقييد أحد الأقسام الأربعة الخارجيه عن تقسيم المتقابلين، ط مد



الإضافه وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد(١) لا يستلزم تقابلهما في الوجود و لا تغيرهما في الحيشه نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل و التخالف في الوجود بين المتضايين كالتحريك و التحرك و كالأبوه و البنوه و التقدم و التأخر و العظم و الصغر و العلو و السفل لا أن كل إضافه يوجب ذلك.

فالصحيح أن أحد أقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضاييف لا أن أحد أقسامه هو التضاييف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا أن الحال في التضاد و غيره على هذا المنوال- و هو وهم فاسد على ما هو التحقيق.

ثم قال أقول على أن في دليلهم هذا أيضا نظر من وجوه منها أن الصورة عندهم جزء من عله وجود الهيولاني البته على ما يشير إليه تلويحا منهم و يلوح إليه إشاراتهم- فهي في الوجود متقدمه البته على الهيولى فليجز أن يصدر عن المبدأ أولا- معنى الصورة(٢) و طبيعتها و بتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا إليه في استناد الأفلا-ك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العقل العاشر و منها أن كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين و لا مبين فلم لا يجوز أن يوجد أولا نفسا من النفوس المجرده الفلكيه- و يوجد بتوسطها الفلك المتعلقه هي به أو غير ذلك انتهى قوله بعبارة أقول كل من اعتراضيه في غايه السقوط لا- يورده من له أدنى بضاعه في فن الحكمه فالذى ذكره أولا- من أن الصورة جزء من عله وجود الهيولى و إن كان صحيحا كما نظر إليه في مباحث التلازم بينهما لكنه ما أخذ كيفيه جزئيتها لعله الهيولى

١- فيه أن حد التضاييف هو كون كل من الماهيتين بحيث لا- تعقل إلا- مع تعقل الماهيه الأخرى المعقوله بها على نحو تكرر النسبه و هو يستلزم التغير و التقابل إذ لا معنى لكون وجود واحد بعينه وجودا لماهيتين متميزتين نعم يمكن أن يفرق بينهما إذا كانت الإضافه بين ماهيتين حقيقتين أو بين مفهومين اعتباريين فلا تغفل، ط مد

٢- أى ذاتها لا من حيث احتفافها بالغرائب، س قده

و ما عرف أن الصورة بأى وجه و أية حيثه سبب للهيولى و متقدمه عليها و إلا لما شرع فى تسويغ هذا الاحتمال و درى أنه أمر محال فإن التى هى شريكه عله الهيولى هى الصورة المطلقه بوحدتها المرسله التى تفتقر فى تحصلها الوجودى و تشخصها(١) الجزئى إلى استعداد خاص و عوارض مخصوصه لا توجد إلا فى الهيولى المنفعله دائما على نعت التجدد- و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان و تجدد صوره بعد صوره مستتبعه لاستعداد بعد استعداد- فلا يمكن أن يكون الصور الجسمانيه أو الطبيعیه أول الصواد و أن يكون وجودها(٢) فى عالم الإبداع قبل الأكوان المتجدده و ذلك لأن وجودها لا يخلو عن تناه و تشكل و مقدار مخصوص و وضع معين و غير ذلك من الأمور.

١- أراد أنه لا بد أن يكون نفس تلك الصورة المطلقه التى هى جزء عله مفتقره بوجه غير دائر إلى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما و يؤدى التركيب إلى وحده ما و ذلك لأنه ليس المراد بصوره ما مفهومها الكلى و لا الفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل بل الكلى الطبيعى من الجسميه و النوعيه و الطبيعى موجود بوجود أشخاصه لا- بوجود على حده- إلا- أن اعتبار وجود الطبيعى غير اعتبار وجود فرده و هما بوجه كالآن السيال و الزمان فذاتها بما هى مرسله محتاج إليها للهيولى فى الجمله و بما هى متشخصه و متخصصه أى متناهيه و متشكله- و بالجمله ملحوقه للواحق ماده من الانفصال و الاتصال محتاجه إلى الهيولى لأن الانفعال شأن الهيولى و لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص. فإذا كانت الصورة معلولا أولا و المعلول لا بد له من وجود فضلا عن كونه عله لما دونه- و وجود الطبيعه وجود شخصها بعينه و شخصيتها لا تتم إلا بالهيولى و لواحقها لزم صدور الكثير- عن الواحد بل كثره جمه أشار إليها بقوله و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان إلخ لأنها لا بد أن تكون فى درجه وجودها و أيضا الصورة محتاجه إلى الهيولى فى البقاء لأنها محفوظه بتعاقب الأشخاص و حصول الأشخاص بالفصل و الوصل و الانفعالات و هى من لواحق الهيولى، س قده

٢- فى بعض النسخ و إن كان وجودها فى عالم الإبداع قبل الأكوان و معناه حينئذ أن وجودها العلمى و كينونتها العقليه غير محتاجه إلى الهيولى لكن لا تلازم بينهما فلا بأس بعدم الحاجه رأسا لها و إليها حينئذ، س قده

و هي إما داخله في قوام شخصيتها أو من الأمارات و اللوازم للهويه التي ترتفع بارتفاعها الهويه الشخصيه لها و كل واحد من تلك الأمور لا يمكن أن يكون من لوازمها الحاصله لذاتها من ذاتها مجردة عن الماده و انفعالاتها و إلا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقه في هذه اللوازم الشكلييه و المقداريه و الوضعيه حتى الأجزاء المفروضه لكل طبيعه جرميه بالقياس إلى كلها فلم يتصور عند ذلك كل و لا جزء و اللازم ضرورى الاستحاله فكيف يجوز أن يكون أول الصوادر طبيعه مرسله غير متحصله و لا متشخصه ثم يصير قبل تشخصها عله متوسطه لصدور ما يفتقر هي في تشخصها إلى ذلك الصادر بعدها مع أن العله للشىء الواحد سواء كانت قريبا أو بعيدا أو شرطا أو جزءا أو آله- لا بد أن يكون بشخصيتها و هويتها متقدمه عليه. و أما الذى قرروه (١) في مبحث التلازم أن الصوره شريكه عله الهيولى- فهو إنما يتصحح إذا كانت الصوره واقعه في عالم الحركات و الانفعالات حتى تكون جائز التبدل و التعاقب و كونها جائز التبدل و التعاقب و الاتصال و الانفصال و الوحده و الكثره و الحدوث و الزوال من ضروريات الصوره الجرميه المشتركه بين الكل و النوعيه العنصرية لذاتها و كذلك الصوره النوعيه الفلكيه و لو من بعض الجهات.

على أنك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من إثبات التجدد و الكون و الفساد لكل صوره طبيعيه فكيف يسع لعقل ذكى أن يحتمل عنده كون صوره ماديه أول الصوادر و هي عندنا متدرجه الوجود و في الحكمة المتعارفه ملتئم الحقيقه من حيثين حيثيه بها قبل الهيولى و حيثيه بها بعد الهيولى فالشىء الذى بحسب الحقيقه منتظم الذات من جهتين جهه فعليه بقائيه و جهه انفعاليه حدوثيه لا يمكن أن يكون سببا لوجود ما يفتقر

١- ما ذكره أولا كان تحقيق التلازم و الآن بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بأن الصوره التي قالوا إنها جزء العله ما هي الواقعه في الماده فيلزم صدور الكثير كما حققنا- مع أنها متجدده بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم على أن معنى الشركه لعله الهيولى ليس إلا- أن المؤثر الحقيقى في الهيولى و إن كان هو العقلى إلا أن فيضه يمر على الصوره أولا و على الهيولى ثانيا فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا أولا للواجب تعالى و مصدرا لما دونه، س قد

إليه في ذاته و لو من إحدى الجهتين دون الأخرى إلا أن يكون واقعا في عالم الحركات و الاستعدادات التي لا يمكن حصولها إلا بأسباب كثيرة و علل ذاتيه و عرضيه.

و أيضا لو فرض أن الذى صدر من الواحد هو الصورة و بتوسطها المادة فتلك الصورة إما صورته واحده أو صور كثيره فعلى الثانى يلزم صدور الكثيره منه ابتداء و على الأول يلزم أن يكون بعض الأجسام عله لبعض و هذا مما يبطله البرهان.

ثم قوله على ما ذهبوا إليه من استناد الأفلاك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العاشر.

أقول الخلط فيه ظاهر (١) لأن فيه قياس الواحد المحض من كل جهه إلى الواحد- الذى فيه كثره من جهه عقليه كما فى استناد الفلك إلى العقل أو إلى الواحد الذى هو كثير فى الخارج أيضا بوجه كما فى استناد الهيولى إلى العقل فإن فى الأول صدر الفلك و هو واحد طبيعى ملتئم الذات من ماده و صورته عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى إلى جنس و فصل أو وجود و ماهيه أو كمال و جودى و نقص عدمى أو غنى و فقر فقد صدر مركب عن مركب إلا- أن التركيب فى المعلول أشد من التركيب فى العله و الواحد بالعكس و هكذا الأمر فى كل مفيض و مستفيض فإذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب.

و فى الثانى نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل بإعانه الحركة المستمره (٢) الفلكيه التى لها فى كل آن هويه أخرى بعد هويه كما للهيولى فى كل وقت تهيئوا و استعداد آخر بصوره أخرى لاحقه من جهه اقترانها بصوره أولى سابقه فها هنا بالحقيقه

١- لعله جعل المقاييسه و التشبيه فى كلام المعترض لصدور الصورة عن المبدإ بجعل قوله على ما ذهبوا إلخ متعلقا بقوله فليجز أن يصدر إلخ و لك أن تجعله متعلقا بقوله و بتوسطها إلخ و المقاييسه لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شىء مما أورده كما لا يخفى، س قد

٢- أى المطلقه من الحركة المستديره الفلكيه كما أنه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصه الفلكيه المواد المخصوصه المنوعه بل الصور المنوعه العنصريه، س قد

الكثير الخارجى عله للكثير الخارجى و إن كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهه وحدتها الضعيفه المبهمه إلى واحد عددى من جهه انفراده عن ضمائم الحركات السماويه و الاستعدادات الأرضيه فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثره إلى الواحد- الذى هو قبل كل كثره و لا يكون معه فى مرتبه وجوده شىء فضلا عن كثره أشياء.

و أما الوجه الثانى له فى الاعتراض فهو أيضا فاسد لأن نفسيه النفس هى بعينها نحو وجودها و ليست كسائر الإضافات العارضه للأشياء بعد وجودها و تحصلها كالأبوه و الإخوه و الملك و السلطنه و ليس الأمر فيها كما هو المشهور من أن نسبه النفس إلى البدن- كنسبه الملك إلى المدينه و نسبه الربان إلى السفينه لأن ذلك مبرهن البطلان كما حقق فإذن لا يمكن أن يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصى مرتبه سابقه على البدن- لا بالزمان و لا بالذات و الهويه (١) فلو كانت عله للبدن فلا بد أن تكون متقدمه عليه و هو محال كما بيناه.

و أيضا على طريقه الحكمة المتعارفه نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله إلى الماده فإن الذى يستغنى فى فعله و إيجاده عن الماده و الإيجاد متقوم بالوجود فلا- محاله يستغنى فى الوجود عن الماده فيكون عقلا لا نفسا فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن صدور ما هو ماده لفعل النفس من النفس و لا ماده أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس إذ لا يمكن تحقق وضع لماده تعلقت بها النفس بالقياس إلى ماده أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل إنما الذى يحتمل تسبب الماده بوضعها الخاص فى صدوره من النفس- هى الأعراض اللاحقه بالمواد بعد وجودها بل هاهنا قاعده كلييه (٢) فى أنه لا يمكن صدور

- 
- ١- على مذهبه من أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أنها فى أول المراتب طبع يتحرك جوهرها حتى يتصل اتصالا بلا تكمم و تكيف بمقام التروح و التجرد الحقيقى فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان، س قده
  - ٢- هى أن كل قوه ماديه مطلقا وجودها وجود وضعى فإيجاد وضعى لما ذكره من الإيجاد متقوم بالوجود و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم و لا إلى الموجود الذى هو الهولى- إذ لا وضع لها بالذات، س قده

ماده جسمانيه مطلقا عن قوه جسمانيه أو صورته متعلقه بالماده سواء كان التعلق بها فى أصل الوجود أو فى الفعل و الإيجاد فسقط إذن احتمال كون الصادر الأول نفسا فلكيه- يصدر بسببها فلك من الأفلاك.

على أن باقى الأفلاك إن كانت فى مرتبه وجوده يلزم صدور الكثير معا و إن لم يكن فهو إما حاو فيلزم إمكان الخلاء و إن كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان أعلى قبل تجددده(١) أو بعد تجددده(٢) فيلزم إمكان الخلاء مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأخس و هذا كله من مجازفات الأوهام

### الفصل (٧) فى قاعده إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثره عن الواحد الحق

#### إشاره

قاعده أخرى هى قاعده إمكان الأشرف مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأخس و أنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله و هذا أصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته و بركاته و قد نفعنا الله سبحانه به- نفعا كثيرا بحمد الله و حسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين و مفيدهم صناعه الفيلسوف- فى أثولوجيا كثيرا و فى كتاب السماء و العالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو أكرم و كذا الشيخ الرئيس فى الشفاء و التعليقات و عليه بنى فى سائر كتبه و رسائله ترتيب نظام الوجود و بيان سلسلتى البدو و العود و أمعن فى تأسيسه الشيخ الإشراقى إمعانا شديدا فى جميع كتبه كالمطارحات و التلويحات

١- إذ المحدد الجهات هو الحاوى على الكل و لم يوجد بعد و هذا محوى و فرض أنه فى مكان عال فوق التجدد فى الفلك المحوى و لا تجديد من حاو، س قد

٢- أى بالخلاء لو جاز إذ المفروض أنه محوى فهنا خلاء حاو له و ليكون مكانا للفلك الحاوى بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الأكبر بالأصغر، س قد

و كتابه المسمى بحكمه الإشراق حتى في مختصراته كالألواح العماديه و الهياكل النوريه و الفارسي المسمى ببرتونامه و الآخر المسمى بيزدان بخش قد استعمل هذه القاعده في إثبات العقول و إثبات المثل النوريه (١)(٢) أرباب الأنواع و غير ذلك و قلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في كتاب الشجره الإلهيه في تحريرها و شرحها شرحا مستوفى فنقول في بيانه (٣) على محاذاه ما وجدنا في كتب الشيخ الإشراقي- إن الممكن الأ-خس إذا وجد عن البارى جل ذكره فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله و إلا فأما إن جاز أن يوجد معه فيلزم أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبه

١- لأن يقال المجرد المحض أشرف من المجرد المتعلق و بعبارة أخرى الروح المرسل أشرف من الروح المضاف فإذا كان الثانى موجودا فليكن الأول موجودا قبله و بأن يقال الأنواع الطبيعيه في عالمنا موجود و هي أدنى و أخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجوده قبلها، س قد

٢- تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث الماهيه، ط مد

٣- يمكن أن يبرهن عليه بطريق آخر أسد و أخصر و لنمهد له مقدمه هي أن كون الوجود حقيقه أصيله مشككه مختلفه بالشده و الضعف و الفعل و القوه و الشرف و الخسه و وقوع العليه و المعلوليه في الممكنات و كون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الال-ثنتين في الوجود و لا محاله تختص واحده منها بالواجب تعالى و الباقيه بالممكنات و بينها ما هو أشرف و ما هو أخس ثم إن رجوع وجود المعلول بالنسبه إلى وجود العله الفياضه إلى الوجود الرابط- الذى لا يستقل في نفسه بوجه دون أن يتقوم بوجود نفسى هو المقوم له يوجب كون المراتب بحيث كل مرتبه ذاتيه منها رابطه بالنسبه إلى ما فوقها متقومه به و هو مقومها فلو فرضناها سلسله مترتبه من مراتب ثلاث كانت المرتبه الدانيه رابطه متقومه بما فوقها لا غير و المتوسطه وجودا نفسيا مقوما لما دونها رابطه بالنسبه إلى ما فوقها متقومه به و العاليه وجودا نفسيا متقومه لما دونها مطلقا إذا تمهدت هذه المقدمه فنقول لو تحقق ما هو أخس و لم يتحقق ما هو أشرف قبله سواء تحقق معه أو بعده أو لم يتحقق أصلا لزم تحقق ما فرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف، ط مد

واحد من جهه واحده شيئاً(١) أحدهما الأشرف و الآخر الأخس و هو محال و أما إن جاز وجوده بعد الأخس و بواسطته فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته و أما إن لم يجز صدور الأشرف لا مع الأخس و لا بعده و لا قبله كما هو المفروض مع أنه ممكن و الممكن لا- يلزم من فرض تحققه محال فإن لزم فإنما يكون لأسباب خارجه عن ذاته و ذات موجوده- و إلا لم يكن ممكناً و هو خلاف المقدر فإذا فرض وجوده و ليس بصادر فرضاً عن الواجب الوجود أولاً قبل الأخس و قد استحال وجوده مع الأخس و لا بعده بلا واسطه أو بواسطه معلول آخر من المعلولات بالضروره وجوده(٢) لكونه ممكناً و لم يكن علته واجب الوجود و لا- شىء من معلولاته يستدعى جهه مقتضيه له أشرف مما عليه واجب الوجود- حتى يكون عدم حصوله فى عالم الوجود لعدم علته من جهه أنه بمرتبه من الفضيله و الشرف يستدعى فاعلاً أكرم و أشرف من فاعل هذا الصادر و فاعل الصادر الأول ليس إلا- البارى الواجب تعالى فيلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعاً يكون أعلى و أشرف من الأول سبحانه و ذلك محال لأن واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى الشده.

و شارح حكمه الإشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الأخس و لم يوجد الممكن الأشرف قبله لزم إما خلاف المقدار أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخس أو وجود جهه أشرف مما عليه نور الأنوار لأن وجود

---

١- هذا إنما يجرى فى الصادر الأول و أما ما بعده من العلل المتوسطه التى هى أشرف مما دونها فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عالمها لتقرر جهات كثيره فيها، ط مد

٢- و هاهنا شقان آخران و هما استناد عدم وجوده إلى وجود مانع مقارن لما هو أشرف منه أو وجود مانع مما هو فى مرتبته من الشرف و الخسه مع فرض كون الواجب تعالى هو العله له كما اعترف به المصنف ره فيما سيجىء من كلامه فى منع جريان القاعده فى عالم ماده. لكن يندفع الاحتمالان بأن البناء على جريان القاعده فيما فوق عالم ماده و لا تضاد و لا تمنع هناك، ط مد



الأخس إن كان بواسطته (١) لزم الأول و إن كان بغير واسطه و جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم الثانى و إن جاز عن معلوله لزم الثالث و إن لم يجز عنهما لزم الرابع- و إذا بطلت الأقسام كلها على تقدير وجود الأخس مع عدم وجود الأشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل و يلزم من بطلانه صدق الشرطيه المذكوره و هى قاعده إمكان الأشرف- و إذ لا أشرف من واجب الوجود و لا- من اقتضائه فمحال أن يتخلف عن وجوده وجود الممكن الأشرف و يجب أن يكون أقرب إليه و أن يكون الوسائط بينه و بين الأخس هى الأشرف فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير أن يصدر عن الأخس الأشرف- بل العكس من ذلك إلى آخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بألفاظه.

### تنبيه عرشى

المشهور عند المعبرين لهذه القاعده أن يراعى فى جريانها شرطان أحدهما استعمالها فى متحدى الماهيه للشريف و الخسيس دون غيره و الثانى استعمالها فيما فوق الكون و الإبداعات دون ما تحت الكون و ما فى عالم الحركات- و لما كان الوجود عندنا حقيقه بسيطه لا- يتفاوت أفرادها فى ذاتها إلا بالكمال و النقص فى نفس حقيقته المشتركه يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعا أو فى عوارضها بأمور

- ١- وجه هذا الاشتراط أمران أحدهما أن الخسيس لا بد أن يكون من سنخ الشريف- كما أن النور الضعيف ناقص من النور القوى و هذا كماله لا أن البياض مثلا ضعيف أو ناقص من النور و البياض الشديد كمال البياض الضعيف و الحراره الشديده للضعيفه و قس عليه. و ثانيهما أن يسهل إثبات إمكان الأشرف لأنه إذا كان ماهيته عين ماهيته الأخس و قد وقعت و لم يلزم منه محال وضح إمكانه بخلاف ما إذا كان ماهيته مباينه، س قد
- ٢- إذ الوجود مقول بالتشكيك و المقول بالتشكيك ما له عرض بحسب المراتب المتفاضله وراء ما لكل مرتبه من العرض الأفرادى فالماهيات المنتزعه من المراتب متخالفه نوعا و الماهيه المنتزعه من العرض الأفرادى متخالفه شخصا. إن قلت إذا كان تكثر الماهيات بتكثر الوجود و قد قالوا إن تكثر الوجود بتكثر الموضوعات أى الماهيات قلت الوجودات واسطه فى التكثر للماهيات و أما تكثر الماهيات لتكثر الوجودات فواسطه فى الإثبات، س قد

خارجه يتكثر بها أفراد ماهيه واحده شخصا و الثانى لا يكون إلا فى عالم الحركات و الاستعدادات فالقاعده جاريه فى إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأ-خس- و إن لم يكونا جميعا تحت ماهيه واحده نوعيه لأن اتحادهما فى طبيعه الوجود و هى طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف لها فى ذاتها المشتركه يكفى فى جريان القاعده فى إثبات أن الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأ-خس و أن كل مرتبه من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادرة عن الحق الأول جل ذكره و أما الشرط الثانى فيجب مراعاته ضروره لئلا يرد أن القاعده لو كانت حقه لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف و أكمل له و ليس الأمر كذلك فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية و الحسيه مع أن حصولها لهم أشرف و أكمل من عدم حصولها لهم و ذلك لأن(١) القاعده إنما تكون مطرده فى الأمور الممكنه الثابته الوجود الدائم- بدوام عللها الثابته المرتفعه عن تأثير الحركات الفلكيه و الأوضاع السماويه و الأنوار الكوكبيه المقتضيه لحدوث الحادثات و زوال الممكنات بحسب تضادها فى الوجود و تمانعها فى المكان و الزمان و ينافيها فى ماده و الموضوع كالمركبات العنصريه و الأشخاص المتكونه فإن الحركات السماويه كما أنها مؤثره فى وجودها كذلك مؤثره فى عدمها فإن كثيرا مما فى عالم الكون و الفساد يمكن عليها فى ذاتها و هويتها أشياء كثيره كماله ثم تصير ممنوعه عنها بأسباب أخرى خارجه عن ذاتها فهى ربما تكون محرومه عما هو أكمل و أشرف

١- محصله أن البرهان السابق إنما يجرى فيما كان الأشرف عله للأخس و لم يكن هناك مانع يمنع و ذلك إنما يجرى فيما وراء عالم الكون و أما فيه فلا عليه للأشرف بالنسبه إلى الأ-خس- و يمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعده و العبارة كما لا- ترى لا- تخلو عن مسامحه ما فإن المحذور الذى ذكره إنما يجرى فى الأمور الجسمانيه الكائنه الفاسده و أما الأجرام العلويه التى يروى دوام وجودها و تنزهها عن الكون و الفساد فلا مانع من جريان القاعده فيها لكن قوله إن القاعده إنما تكون مطرده فى الأمور الممكنه الثابته الوجود إلخ لا يشملها لكونها متحركه بجواهرها غير ثابتة فى وجوداتها، ط مد

لممانعه أسباب سماويه و علل طبيعیه تابعه لاستعدادات أرضیه تابعه للحركات السماويه- بأنوارها و أوضاعها و مطالعها و مغاربها فإذن يجوز أن يعطى الشىء الواحد أمرا شريفا تاره و خسيسا أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

و أما الأمور الدائمه فإن شرفها و خستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير- فلا يختلف الأمور هنالك إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف الأشرف و بالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه إمكان الأشرف و بين ما لا يطرد و اندفع السؤال.

و مما يجب أن يعلم (١) أن الخسيس فى الأشياء الكائنه و الفاسده و إن أمكن أن يكون متقدما على الشريف زمانا و طبعاً بحسب الأعداد كالنطفه تتقدم على الحيوان و البيضه على الدجاج و البذر على الشجر و العنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الإيجاد و أن الفضل و الكمال للمتقدم بالذات فى الإيجاد و الخسه و النقيصه للمتأخر بالذات فيه و قد مر سابقا أن ما بالفعل متقدم أبدا على ما بالقوه على الإطلاق و أنك لو تصفحت الأشياء و ترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت أن الشريف متقدم دائما على الخسيس و أن الوجوب متقدم على الإمكان و الجزئى متقدم على الكلى و الفصل متقدم على الجنس و الشخص على النوع و الصوره على الماده و الوحده على الكثره و الاتصال على الانفصال و الوجود على العدم و الخير على الشر و الصدق على الكذب.

### شك و تحقيق

إن على برهان القاعده بحثا قويا و شكاً عريضا (٢) و هو أن

١- إشاره إلى إمكان جريان القاعده فى الغايات الشريفه الضروريه للأشياء فإنها متقدمه لذوات الغايات بحسب الحقيقه و إن كانت متأخره عنها بحسب الظاهر و قد تلخص من جميع ما ذكره أن القاعده تجرى عنده أولا فى العقل الأول و كل عقل من العقول الطويله و ثانيا فى العقول العرضيه التى هى أرباب الأنواع و ثالثا فى الأشباح المثاليه و رابعا فى الأجرام الفلكيه و خامسا فى الغايات الوجوديه الشريفه الضروريه، ط مد

٢- وصف البحث بالقوه و الشك بالعويصه من جانب علامه الدوانى و إلا فعلى طريقه نفسه- فالأمر هين، س قد

فى نظم البرهان خلطا(١) بين الامتناع و الإمكان بالذات و بين الامتناع و الإمكان بالقياس إلى الغير فمن الجائز أن يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس إلى الغير لا- بالغير لأن الإمكان لا يكون بالغير كما مر و من الجائز أيضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتى ممكنا لا- به بل بالقياس إليه فجهه أشرف مما عليه واجب الوجود و إن كانت ممتنعه بالذات لا محاله لكن لا يمتنع إمكانها بالقياس(٢) إلى الممكن الأشرف المستدعى إياها.

قال العلامة الدوانى فى شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته و مادته إنما يتم إبطال الشق الأخير لو كان إمكان المعلول مستلزما لإمكان العله- و هو منقوص بأن انتفاء المعلول الأول ممكن مع أن علتة و هى انتفاء الواجب مستحيل- و التحقيق أن إمكان المعلول يستلزم إمكان العله نظرا إلى ذات المعلول بمعنى أنه إذا نظر إلى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالة و انتفاء ذلك ممنوع فى صورته النزاع كما فى صورته السند.

قال و يمكن أن يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا أشرف منه و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما هو ممكن أشرف فهو موجود قبله- بيان الأول أنه لو كان ممكنا أشرف فعلى تقدير وجوده إما أن يوجد من الواجب بلا

١- أما بين الإمكانين فلأن إمكان المعلول لا- يستدعى أزيد من إمكان علتة بالقياس إليه لإمكانه فى ذاته لذاته و أما بين الامتناعين فلأن امتناع العله بالذات لا- يستلزم امتناعها بالقياس إلى معلولها بل يجمع إمكانه بالقياس فالجهه الأشرف ممتنعه بالذات و ليس لها الامتناع بالقياس إلى الممكن الأشرف و أيضا هى ممتنعه بالذات و ليس لها الإمكان بالذات لكن لها الإمكان بالقياس إلى الممكن الأشرف كل ذلك عند الباحث و الشاك و لما كان الامتناع بالقياس أعم من الامتناع بالغير أمكن أن يعمم لشم الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير و الامتناع بالذات- كما فى آخر كلام العلامة الدوانى من قوله و الحق أنه أريد إلخ، س قده

٢- كما فى الممتنعين بالذات حيث لا علاقه بينهما فامتناع كل منهما بالذات لا يصادم إمكانه بالقياس إلى الآخر، س قده

واسطه و قد فرض وجود الأخص منه بلا واسطه فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو بواسطه- و تنحصر في الأخص فيلزم كون العله أخص من المعلول و اللازمان محالان و ما يلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فإمكانه يستلزم كونه محالا.

و فيه أيضا مثل النظر السابق و الحق أنه إن أريد بامتناع الأشرف(١) ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك و إن أريد الامتناع بالذات فلا- يتم كما ذكرنا انتهى قوله بألفاظه- أقول في حله إن الإمكانيات كما علمت من طريقنا تابعه للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنه عن مراتبها فالمجوع بالذات و الصادر من الفاعل هو وجود أى ماهيه كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل إلى طبيعه الوجود و معنى خاص كلى هو المسمى بالماهيه كما مر و تلك الماهيه هى المتصفه بالإمكان إذا لوحظت فى ذاتها من حيث هى من غير اعتبار الوجود و لا العدم فالماهيات و إمكانياتها تابعه للموجودات و جميع سلسله الوجودات ينتهى إلى الواجب جل ذكره فلا- يتصور ممكن من الممكنات لا- يكون وجوده إذا فرض مستند إلى واجب الوجود أو إلى ما يستند إليه- و لا أن يكون بحيث يستدعى إمكان وجوده عله هى ممتنع بالذات فإن ذلك من مجازفات الوهم

١- إلى قوله و أيضا نقول ليس المراد أن الممكن الأشرف لا- وجود له عند المورد فلا ماهيه له فلا إمكان له ليرد عليه أولا أنه منقوض بالممكنات التى لا وجود لها فى الخارج كالعنقا مع أن لها إمكانا و أنه يكفى فيه وجودها الذهني و ثانيا أنه يلزم الدور لأن معرفه إمكان الممكن الأشرف و ماهيته موقوفه على معرفه وجوده حينئذ و معرفه وجوده موقوفه على معرفه إمكانه و ماهيته إذ ما لم يعرف العقل ماهيته و إمكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد أن الإمكانيات تابعه للماهيات و هى للوجودات و الوجودات تابعه للوجوب الذاتى بل ظهور له و الإمكانيات جواز قبول الوجود و العدم من الواجب بالذات أو من الممكن المستند إليه فكيف يكون الأشرف ممكنا و الحال أنه يلزم أن يكون قابلا للوجود من الجبهه الأشرف الممتنع بالذات- و هذا مجازفه و هميه عرفيه و مثل أن يقال زيد ممكن الوجود لأنه جائز أن يقبل الوجود عن شريك البارى، س قد

و أيضا نقول من طريق آخر (١) أن الواجب بالذات يتعالى و يتعاضم عن أن يكون مرتبه من الكمال و الشرف يتصور أن يمتنع عليه بل كل كمال و فضيله- و كل حيثه فعليه و جهه وجوديه (٢) يجب أن يتحقق فيه على وجه أعلى و أشرف.

فكلما فرضت مرتبه من مراتب الشرف و الفضل أنها فوق ما عليه واجب الوجود- فهى عند الفحص و البرهان يعلم أنها فيه لا محاله إذ لا جهه فيه غير جهه الوجوب بالذات- إذ لو وجدت فيه جهه امتناعيه أو إمكانيه لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد- فكل كمال يستدعى ممكن بالذات له يجب أن يكون موجودا فيه أو فيما يستند إليه- إذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات و الحثيات الوجوديه- التى تفرض أو توجد فى كل شىء من الأشياء فذاته الأحديه الحقه تامه و فوق التمام من كل جهه كماليه و جميع حيثه وجوديه تاميه غير متناهيه و فوقيه غير متناهيه لأنه وراء ما لا يتناهى قوه فى التأثير الإيجادى بما لا يتناهى قوه فى الشده الذاتيه الوجوديه- التى لا حظ لأحد منها و لا نصيب لعقل من العقول القدسيه من الاطلاع عليها و التشوق إليها و التعشق لها و إنما البرهان يودى إلى إثباتها و يحكم بثبوتها فلا يمكن أن يتصور مرتبه من مراتب المجد و الشرف و لا مرتبه من مراتب اللاتناهى بجهه من جهات الشده

- 
- ١- إن قلت كيف ينفى الامتناع و بناء البرهان كان على امتناع الجبهه الأشرف مما عليه الواجب تعالى. قلت مقصوده نفي امتناع جهه كماليه يستدعيها ممكن واقعى لا- مفروض كما يقوله المورد عنه تعالى لأنه الغنى المغنى و الصمد الذى يملك حوائج السائلين ينادى به قوله ره فكل كمال يستدعى ممكن بالذات إلخ فالمرود فرض ماهيه إمكانيه أنها استدعت خصوصيه و جهه أشرف فى الواجب و أنها ليست فيه و هذا محال فاحش و بطريق آخر يقول كل جهه كماليه يفرض إنما تمتنع عليه فإذا وقفت النظر فهى فيه بالوجوب مثل قولهم صرف الوجود- الذى لا أتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو لا غيره، س قدس سره
  - ٢- احتراز عن الجهات العدميه و الحدود و النقائص فإنها ممتنع عليه و ترجع إلى سلب السلب و هو الإثبات، س قدس سره

و العده و المده لا تكون متحققه فى ذاته البسيطه الحقه أو لا يكون ثبوتها و تحققها فى ذاته على وجه أعلى و أشرف بالوجوب الذاتى لما مر من أن جميع الحثيات الوجوديه- نسبتها إلى ذاته تعالى ليس إلا على وجه الضروره الذاتيه الأوليه.

و إذا اتضح هذا فقد انكشف أنه ليس فى صنع البرهان المذكور خلط بين الإمكان بالذات و الإمكان بالقياس إلى الغير و لا اشتباه بين الامتناع بالذات و الامتناع بالقياس إلى الغير هذا ثم الذى ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق و التدقيق ليس بصحيح فى نفسه و الإشكال الذى يرد فى المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالاً- بإمكان عدم المعلول الأول و استلزامه لعدم الواجب لا- يدفع بما ذكره فإن الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقه ذاتيه و نسبه إيجابيه عليه و معلوليه و أما اللذان بينهما هذه العلاقه فلعله و جوب بالقياس إلى معلولها لاحتياجه إليها و للمعلول و جوب بالقياس إلى علته لاقتضائها إياه فالإشكال المشهور غير مندفع بما قرره و لا البرهان المذكور منقذ بما صورته.

و أما حل الإشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من أن المعلول ليس إلا نحواً من الوجود على طريق الاستتباع و الوجوب و أما الإمكان فهو حال الماهيه المأخوذه فى ذاتها و لا علاقه و لا ارتباط بين الماهيه و بين العله و جودا و لا عدما فإمكانها لا يستلزم شيئاً من وجود العله و عدمها إذ لو استلزمت فى ذاتها بذاتها عله لكانت من حيث هى- مرتبطه مجعوله بها و ذلك باطل كما سبق و أما النظر إلى الوجود الذى هى متحدته به فليس له حيثه إلا- حيثه الوجوب بالواجب بالذات و القيام بالقيوم الحق و هو الوجوب التعلقى لا غير و لا يمكن فيه فرض اللاوجود لأنه فرض النقيضين مواطاه و اشتقاقاً جميعاً- لما مر أن الوجود موجود فى ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال و المستلزم للمحال أعنى عدم المعلول الأول لعدم الواجب هو غير ممكن فى نفسه بل هو فى نفسه محال بالغير- الذى هو المحال بالذات و لا جبهه فيه غير المحاليه(١) فتفتن.

١- إذ لو كانت فيه جبهه الإمكان و هو عدم لاستوت نسبتته إلى الوجود و العدم و هو محال- و لو كانت فيه جبهه الوجوب الذاتى لا-جتمع الوجوب الذاتى و الامتناع الغيرى و هو أيضاً محال- و لو كانت فيه جبهه الامتناع الذاتى لا-جتمع الذاتى و الغيرى من الامتناع و قد تقدم بيان استحالته فى مبحث الجهات هذا و نظير البيان جاء فى الوجود الواجب بالغير. و قد تبين بذلك أن كلا من الوجود و العدم إما أن يكون واجبا بالذات أو واجبا بالغير- و أن الذى تجتمع فيه جهتان نفسيه و غيريه هى الماهيه تجتمع فيها الإمكان الذاتى مع الوجوب أو الامتناع بالغير، ط مد

## إشكال فكري و انحلال نوري

أنه قد وقع لنا في سالف الزمان إشكال معضل على قاعده إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضه متفقه في حقيقه النوريه البسيطه متفاوته بحسب الشده و الضعف- في أصل تلك الماهيه النوريه على طريقه حكماء الفرس و الإشراقيين و هي عندنا وجودات صرفه غير مشوبه بعدم خارجي متفقه في طبيعه الوجود المطلق و هي حقيقه بسيطه خارجيه متفاوته بالشده و الضعف كما مر مرارا.

فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتى العليه و المعلوليه أفراد بلا نهايه و كذا بين نور الأنوار و المعلول الأول يجب أن يوجد آحاد بلا- نهايه لاشتراك النوريه الوجوديه بينه تعالى و بين سائر الأنوار الصرفيه و الوجودات المحضه و ذلك لأنه ما من مرتبه من الشده إلا و يتصور(١) بينها و بين ما هو أشد منها مرتبه أخرى بل مراتب غير معدوده يكون هي أشد من تلك المرتبه و أضعف مما فوقها فقاعده إمكان الأشرف جاريه فيها حاكمه بتحقق وجودها فتكون موجوده لا محاله و كذا تجرى و تحكم بوجود مرتبه بينها و بين كل من الطرفين و هكذا إلى ما لا نهايه له فيكون بين كل عقل و عقل و نور و نور وجود عقول و أنوار غير متناهيه مجتمعه مترتبه ترتبا ذاتيا و هو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهيه.

---

١- سيما و قد حقق أن الشرف و الخسه من الأمور النسبيه التي كل منها بالنسبه إلى ما فوقها أدون و بالنسبه التي ما تحتها أعلى،  
س قدس سره



و هذا الإشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر و ما قدر أحد على حله إلى أن نور الله قلبى و هدانى ربى إلى صراط مستقيم و فتح على بصيرتى باب ملكوت السماوات و الأرض - بمفتاح معرفه نفسى فإن معرفه النفس مفتاح خزائن الملكوت و ذلك أنى نظرت إلى نفسى فوجدتها إنيه صرفه لا يدخل فيها جسد و لا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو بخار يسمى عند الأطباء بالروح و لا أيضا يدخل فيها أمر ذهنى و لا ماهيه عقليه لأن جميعها يغيب عن ذاتى و ذاتى لا تغرب عن ذاتى أبدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين فى الواقعه ثم وجدت ذاتى و إنيتى غير محدوده فى حد معين و مرتبه مخصوصه لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها و بساطتها تعقل الأشياء المعقوله بذاتها و تتخيل الصور المتخيله بذاتها و كذا تدرك الصور المحسوسه بذاتها لا - كما توهمه كثير من النظار أن النفس تدرك المعقولات بذاتها و تدرك غيرها بالآلات عنوانه أن المدرك بالذات للمتخيلات و المحسوسات هى آله النفس لا النفس و هذا فى غايه السخافه و البطلان.

كيف و المستعمل للآله الجزئيه فى أمر جزئى محسوس لا بد أن يدركها لا محاله - و إلا لم يكن الآله آله طبيعیه و لا القوه قوه نفسانيه بل حيوانا مباين الذات إلا أنه صار بقوته و مادته و نفسه و جسده عضوا من أعضائنا كالبصر و الأذن و غيرهما و تجويزه خروج عن الغريزه العقليه نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الإدراكات و المدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زياده فى الإيضاح فى مباحث علم النفس.

فإذن النفس الإنسانيه مع وحده وجودها و هويتها لها درجات ذاتيه من حد العقل - إلى حد طبيعه و الحس فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الطبيعه و كل واحد من هذه المقامات الثلاثه أيضا متفاوت الدرجات قوه و ضعفا و كمالا و نقصا فحس يكون أقوى أشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر أقوى من السمع و كذا خيال أقوى و أنور من خيال آخر فى باب التمثيل و عقل أشرف و أوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافه وحدتها كثيره المقامات رفيعه الدرجات فإذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول أولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل فى وحدته الجميعه المنطويه فيها مراتب و حدود غير متناهيه فرضيه موجوده بوجود واحد إجمالى (١) أعلاها و أشدها هو ما يلى أدون مراتب ما هو فوقه و أدناها و أنقصها هو ما يليه أعلى مراتب- ما هو تحته و يتلوه فى سلسله الإبداع و إن سألت عن الحق فالعقول القادسه على تفاوت طبقاتها طولاً و عرضاً كلها من المراتب الإلهيه و الشئون الصمديه و السرادقات النوريه لأنه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش و أما تعددها لأجل تعدد آثارها من الأفلاك و غيرها من أنواع البسائط و المركبات- فذلك لا يقدر فى وحدتها فى الوجود بل إنما يوجب ذلك كثره الجهات و الحيشيات فيها- باعتبار الشده و الضعف و العلو و الدنو و الكمال و النقص فتفعل بالأشرف الأشرف من الطبائع و بالأخس الأخس منها و بالأعلى الأعلى من طبقات الأجرام كالفلك الأعلى و ما يتلوه و بالأدنى الأسفل منها كالأرض السفلى و ما يعلوها و كذا قدمها و دوامها ببقاء الله تعالى ينافى حدوث العالم و تغير ما سوى الله جميعاً كما اتفق عليه جميع أهل الملل- و أقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدال كما سنوضحه أيضاً فيما بعد أشد إيضاح.

و ذلك لما أشرنا إليه مرارا أنها من حيث ذاتها من لوازم الأحديه و الشئون الإلهيه

١- فلا تعدد و لا آحاد مقصوده متناهيه فضلاً عن كونها غير متناهيه فضلاً عن اجتماعها و ترتيبها بل مراتب عشر مثلاً لموجود واحد مفارق محض هو عقل الكل كما أنه علم الله و قدره الله- و مظهر الله الأعظم بل ظهوره الأتم و نظير هذا السؤال و الجواب ما فى مسأله أخرى يقول بها المصنف ره هى أن فى ترقيات المواد و فى الانقلابات لا بد أن يكون برزخ بين صورته و صورته- كالبخار بين الماء و الهواء و كالطحلب بين الجماد و النبات و كالإسفنج بين النبات و الحيوان- و كالمسوخات بين الحيوان و الإنسان و كالصوره المثاليه بين الروح الأمري و الروح البخارى- و الدم المعتدل بين الروح البخارى و البدن الطبيعى فيرد السؤال أنه يلزم برازخ و أمور غير متناهيه لاستدعاء ذلك برزخاً آخر بين ذلك البرزخ و الطرف و هلم جرا و الجواب أن هذه المراتب متصله واحده و البرازخ غير مفصوله عن الأطراف كالأطراف كل واحد منها عن الآخر- و الكل شىء واحد ذو مراتب، س قدس سره

و هي لوامع وجهه تعالى و تجليات نوره و أما من حيث نسبتها إلى ما يصدر عنها على التدرج و التجديد من خلق جديد فهي حادثه من هذه الجبهه متجدده لأن العله مع المعلول فى الوجود من جهه ما هي عله له فلا محاله يتجدد بتجددها لكن كيفيه هذا التجدد من جانب العله الثابته الذات و نحو ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب إدراكه على أكثر النظار و يسهل على من وفق له من ذوى الأبصار.

### تبصره مشرقية

اعلم أن للوجود المطلق حاشيتين إحداهما واجب الوجود و هو الغايه فى الشرف- لأنه غير متناهى الشده فى الكمال و غير متناهى القوه فى الفعل و الأخرى الهولى الأولى و هي الغايه فى الخسه لأنها غير متناهى القصور عن الكمال و غير متناهى الإمكان و القوه فى الانفعال و لا ينتزل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأواسط المترتبه- و كذا لم يرتفع الوجود فى الاستكمالات إلى التقرب إلى الله تعالى ما لم يقع له المرور- على جميع الحدود المتوسطه بينها و بين الله تعالى على الترتيب الصعودى.

فإذا تقرر هذه المقدمه بالبرهان كما أشرنا إليه سابقا و سيتضح لك أيضا- لاحقا زياده إيضاح إن شاء الله ظهر و تبين أنه كما يمكن إثبات الموجودات المتوسطه- بقاعده إمكان الأشرف يمكن إثبات كثير منها بقاعده أخرى لنا أن نسميها قاعده إمكان الأخص و قد استعملناها حسب ما أشار إليه معلم الفلاسفه فى كتاب أثولوجيا فى كثير من المواضع.

منها أن الأرض و غيرها من بسائط العناصر بعد أن ثبت أن لكل منها مدبرا عقليا و صورته مثاليه(1) فى عالم المفارقات ثبت أن لها نفسا نباتيه و لها أيضا حياه

١- أى فى السلسله النزولييه بقاعده إمكان الأشرف و غيرها فيثبت لها بقاعده إمكان الأخص نفسا لثلا يكون وصولها إلى تلك الغايه العقليه أى المدبر العقلى كالطفره فيجب وجود الممكن الأخص فى الصعود قبل الممكن الأشرف الذى هو العقل و المراد بالنفس للبيئات الصور المثاليه لها و بالقوه النباتيه ما هي الشبيهه بها إذ معلوم أن القوه النباتيه للمركبات و بالحياه النفسانيه و القوه الخياليه أن الدار الآخره لهى الحيوان و أنها عين العلم و الشعور و المعلم الأول أطلق عليها الكلمه النباتيه و الكلمه الحيوانيه و المصنف ره أراد إثبات أمور حقه على رأيه و فروع دقيقه و أما إثبات أمور اتفقيه و فروع جليه من قاعده إمكان الأخص فمثل أنا إذا علمنا أن لحيوان باصره علمنا أن له مشاعر أخرى لأنها أخص و أدون منها و كذا فى كل بالنسبه إلى ما دونه و كذا إذا اعتقدنا أن له مدركه أذعنا بالقاعده أن له محرکه قبل تلك المدركه أو اعتقدنا أن له شوقيه اعتقدنا أن له عامله قبل تلك و قس عليه نظائره، س قدس سره

نفسانيه و قوه خياليه موجوده فى عالم البرزخ(١).

و منها أن جسمانيه مباشره للحركه بعد النفس الحيواني و قبل الميل المستدير- الذى هو من قبيل الأعراض.

و منها أن للنبات طبيعه جوهريه شأنها حفظ التركيب و حفظ الكيفيه المزاجيه- و هى المزاوله للماده باستخدام النفس النباتيه إياها و ليست هذه القوى أعراضا كما هو المشهور(٢) بل جواهر إلا- أن وجودها غير مباين لوجود ما هى قوه له إلى غير ذلك من المواضع التى سيقع لك العثور عليها إن كنت من أهله إن شاء الله

**الفصل (٨) فى تبيجه ما قدمناه من الأصول و ثمره ما أصلناه فى هذه الفصول**

### إشاره

فنقول ذاته جلت كبرياؤه فى غايه الكمال و الفعليه و الوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم و نقيصه فأول ما يصدر و يترتب عليه يجب أن يكون أشرف الموجودات- التى لا- يصفو عن شوب عدم و نقص فيجب أن يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها و ذلك لأن

**النفوس بما هى نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم.**

### أحدهما العدم التحليلى الذهنى

الذى لا عين له فى الخارج لأنه مندمج فى الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا و لا ذهنيا إلا فى ظرف التحليل العقلى حيث يحلل العقل كل

١- هذا من الفروع الاتفاقيه، س قدس سره

٢- إذ لا تناسب نفسها التى هى قريب من عالم الأمر، س قدس سره

وجود دون الحقيقه الصمديه إلى طبيعه أصل الوجود و إلى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زياده اعتبار غير اعتبار طبيعه الوجود بما هو وجود فذاتها كأنها أمر مزدوج الحقيقه من وجود و عدم و كمال و نقص و خير و شر و نور و ظلمه و وجوب و إمكان و ماهيه و هويه إلا أن عدمه مضمحل بالوجود و شره بالخير و نقصه مندمج في الكمال و ظلمته مقهوره تحت شروق النور و إمكانه مطوى في الوجوب و ماهيته في عين الهويه الوجوديه فليس له في نفس الأمر عدم و لا شريه و لا نقص و لا ظلمه و لا إمكان و لا ماهيه بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنيه.

### و ثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب

الخارج في الشئ ء من العدم و الوجود أعني القوه و الفعل فإن النفس أبدا فيها شئ ء بالقوه و هو كمالها المنتظر و شئ ء بالفعل و هو وجودها إذ لو لم يكن لها كمال مترقب و لا حاله منتظره كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح أن يكون هي أقرب المفطورات من الحق الواحد و أشرف الدرجات بعد درجه الأول و لا يصح أيضا أن يكون من جنس الطبائع و الصور المقارنه للمواد لأن مقارنتها مقارنه افتقاريه في الحقيقه و الفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثه أوجه الوجهان المذكوران في النفس الوجه الثالث أن العدم سبب لوجودها و الوجود سبب لعدمها و العدم الأول هو قوه وجودها و العدم الثاني عنها هي ماده تكونها و تقدم الأول عليها(١) تقدم بالطبع و تأخر الثاني عنها تأخر بالذات(٢)

- ١- يريد كون ماده سببا لتشخص الصوره و كون الصوره شريكه الفاعل لوجود ماده- و العدمان الحافان بالطبيعه و هي متحركه الجوهر هما القوه السابقه و الفعلية اللاحقه، ط مد ظله
- ٢- إنما كان هذا التأخر بالذات مع أنه أيضا بالطبع حيث إن تقدم الصوره على ماده- تقدم العله الناقصه لا التامه حتى تكون بالذات أي بالعليه لأنه و إن كان بالطبع في الموضوعين- إذ كلاهما تقدم العله الناقصه إلا أنهما بالتفاوت لأن تقدم القوه على الحادث كتقدم المعد على المعد له و هو كالتقدم الزماني حيث لا يجتمعان إذ الاستعداد لا يجامع فعلية المستعد له- بخلاف تقدم الصوره على ماده فإنها شريكه الفاعل و هي فاعل ناقص لها و ماده تجامعها لأنها تكون قبل و مع و بعد و إنما كانت ماده عدما لأنها قوه الشئ ء و قوه الشئ ء بما هي قوه الشئ ء ليست بشئ ء، س قدس سره

فذاتها فى كل حين محفوفه بالعدمين (١) لأنها تدريجيه الحصول وجودا و بقاء- و الفرق (٢) بين النفس و الطبيعه أنها أعنى النفس الكليه الفلكيه مستمره الحقيقه الذاتيه متجدده الهويه التعلقيه فلها فى ذاتها الشخصيه حيثان إحداها تجرديه عقليه باقيه و الأخرى تعلقيه تدبيريه متبدله و أما الطبيعه فإنما هى عين (٣) الهويه التعلقيه- المتجدده فى ذاتها الشخصيه و إن كان لكل طبيعه نوعيه سبب عقلى ذو عنايه بها لكنها خارجه من جهه استغراقها فى الهولى عن ذلك المدبر النورى و ظاهر أن الصوره المقداريه لتضاعف الأعدام فيها لا يمكن أن يكون أول الصوادى و تلك الأعدام أولها عدم الكمال الأتم (٤) اللازم للقصور الإمكانى و الثانى هو فقد الكمال المنتظر و الثالث فقد ذاته عن ذاته فى كل وقت و زمان و الرابع غيبه ذاته عن ذاته فى كل حد و مكان و أما الهولى الأولى فهى القوه الصرفه و الإمكان الاستعدادى المحض.

و قيل الفرق بينها و بين العدم الذى هو أحد الأسباب الثلاثه (٥) للكائنات

- ١- الظاهر فى التفريع أن يقال فذاتها مصحوبه العدمين و هما القوه و ماده لكن قال هكذا لأن العدمين الماضى و الآتى منبعهما القوه و ماده، س قدس سره
- ٢- عذر لعدم شوب العدمين الماضى و الآتى بالنفس كما فى المقارنات بأن الشوب فى النفس باعتبار الفعل لا الذات بخلافه فى المقارنات، س قدس سره
- ٣- و هى و إن كانت ثابتة بالنظر إلى حركاتها التوسطيه لكنها مشتركه بينها و بين النفس، ط مد ظله
- ٤- هذا غير العدم التحليلى الذى مضى لأن ذلك سلب ضروره الوجود و العدم عن ماهيه الشىء بخلاف هذا و إنما لم يذكر هذا هناك و ذلك هنا و مثله العدم الذى هو لازم التمدادى السيلانى فلم يذكره هناك مع أن الطبع سيال اعتمادا على فهم الفطن فى الأجزاء و أما العدم اللازم للتمدد المكانى أعنى الرابع فهو مخصوص بالصوره المقداريه لأنها القابل للأبعاد بالذات، س قدس سره
- ٥- و عبر أرسطو عنها بالراءوس الثلاثه و عباره بعضهم أن العدم من المبادى و مرادهم الاستعداد السابق الذى لولاه فى الكائن لم يكن الكائن كائنا حادثا، س قدس سره

مع السببين الآخرين و هما الصوره و الهیولی أن العدم معدوم بالذات موجود بالعرض - و الهیولی موجوده بالذات معدومه بالعرض.

و معنى هذا الكلام أن العدم السابق للحادث المتجدد الهويه و الذات و إن كان متحدا مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث و أما الهیولی فإنها موجوده بوجود هذا الحادث بالذات لأنها مستكملة به متحده معه لكنها قوه استعداديه عدميه بالقياس إلى ما بعده من المتجددات بالتبع و ليست قوه بالقياس إلى ما تصورت به بالفعل فهی موجوده بالذات معدومه بالعرض فإن القوه على شىء لم يوجد بعد بالفعل لا بد و أن تكون قوه لشىء موجود بالفعل فهی من حيث إنها قوه على الشىء معدومه و من حيث إنها قوه من الشىء (٢) أو قوه للشىء أو قوه بالشىء موجوده منه أو له أو به.

و أما العرض فبالضروره متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهیولی عن الصوره و هو أشد تأخرا عن الموضوع من الهیولی عن الصوره لما علمت أن لها ضربا من التقدم على الصوره بخلاف العرض فإنه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون أول الصوادر و قد علمت أن ليس للبارى جل ذكره عرض قائم به أو صفه زائده قديمه أو حادثه كالإراداه القديمه أو الحادثه التى أثبتها الأشاعره و الكراميه حتى يتوهم متوهم أن أول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحديه من كل وجه موجود واحد مستقل الذات و الفعل جميعا فلا يكون إلا عقلا محضا لانتفاء الوجود (٣) من الهیولی و الوحده من الجسم و الاستقلال فى الذات من الصوره و العرض و فى الفعل من النفس.

١- و هو مادته الموجوده قبل الصوره و الحامله لاستعدادها، س قدس سره

٢- كهیولی النطفه مثلا فإن القوه منها و فيها و حقها أو قوه للشىء كجسم النطفه- أو قوه بالشىء كالصوره النوعيه المنويه فإن المستعد شىء و ما به الاستعداد شىء و ما به الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له و لولاه لم يتخصص الاستعداد و هو متفنن و بتفنه تفنن الاستعداد فيما به للإنسانيه كما مر و ما به للفرخيه الصوره البيضيه و للنبات الصوره البذريه و قس عليها ما عداها، س قدس سره

٣- أى بنحو الفعلية، س قدس سره

## تبصره تفصيليه

### المناهج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسي

#### اشاره

المتوسطه فى الشرف و العلو بينه تعالى و بين عالم الخلق الواسطه لإفاضه الخير و الجود على الدوام كثيره (١).

#### الأول من طريق النبوه و الإلهام

كما أشار إليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم و عليه و على آله أجمعين بقوله

: أول ما خلق الله العقل

و قوله

: أول ما خلق الله القلم

لأنه واسطه لتصوير الموجودات و ترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام و ترتيب الأرقام و قوله

: أول ما خلق الله نورى

و قوله

: خلقت أنا و على من نور واحد

(٢)

#### و الثانى من منهج امتناع الكثير عن الواحد

(٣) فبالضروره يجب أن يكون أقرب



٢- وجه الدلالة فى الحديثين أن المراد بالنور فىهما النور الحقيقى و هو العقل و روحانيته هى بالعقل الكلى لا- الجزئى و فى اصطلاح الإشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف و مطلق العلم نور لأنه ظاهر بالذات و مظهر للغير الذى هو المعلومات و العقل علم و عالم و معلوم. و النقليات كثيره منها ما فى الغرر و الدرر: سئل ع عن العالم العلوى فقال ع صور عاريه عن المواد خاليه عن القوه و الاستعداد تجلى لهما فأشرق و طالعتها فتلاآت ألقى فى هويتها مثاله و أظهر عنها أفعاله منها حديث كميل عن على ع فإنه بعد ما قسم النفس إلى أقسام أربعة و ذكر قواها و خاصيتها و مبدئها و منتهاها قال ع: و العقل وسط الكل و معلوم أن العقل الذى هو وسط و مركز للنفس القدسيه و للنفس الكليه الإلهيه هو العقل الكلى لا الجزئى و منها حديث الأعرابى عن على ع فإنه بعد تقسيم النفس و ذكر أحكامها و سؤال السائل النفس الإلهيه الملكوتيه الكليه قال ع: قوه لاهوتيه و جوهره بسيطه حيه بالذات أصلها العقل إلى أن قال العقل جوهر دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه فهو عله الموجودات و نهايه المطالب و هذا كما ترى نص فى المطلوب، س قدس سره

٣- و هو الذى ذكره من أول الفصل إلى التبصره و المنظور من إعادته إجمالاً تعديد الأدله و استيفاؤها و الإحاطه بجميعها، س قدس سره

الأشياء منه ذاتا واحده بسيطه متبرئه عن ملابسه العدم الخارجى و القوه الاستعداديه مستغنيه فى ذاته و فى فعله عن غير مبدعه و قيومه ليصح أن يكون واسطه فى إفاضه الخير و الجود من المعطى الحق على ما عداه من المخلوقات و رشح الفيض الدائم على سائر المجعولات- فهو لا محاله أمر عقلى و جوهر قدسى لانتفاء هذه النعوت من الجسم و جزئيه و هما الماده و الصوره و كماله و هو النفس فضلا عن العرض.

### الثالث من سبيل إمكان الأشرف

و لا شبهه فى أن العقل (١) أشرف من سائر الممكنات و هو فرد (٢) من أفراد الوجود و مرتبه من مراتبه و الوجود طبيعه واحده نوعيه على الوجه الذى قررناه و إن لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكليه لها فى الذهن - كما فى الماهيات فيكون الوجود الأشرف ممكنا لا محاله بالإمكان العام فيجب حصوله قبل الأخس فالموجود الأول عنه سبحانه و جب أن يكون أشرف الذوات العقلية- و الجواهر النوريه و أشدها قوه و أكملها هويه و أبعداها عن النقيصه و القصور و أقربها إلى مبدأ المبادى و غايه الغايات.

### الرابع من مسلك الملاءمه و المناسبه الذاتيه بين المقتضى و المقتضى

و العله التامه و معلولها و الفاعل التام و فعله فيجب أن يكون المناسبه الذاتيه الحاصله للعقل الأول- و المعلول الأقدم أتم و أكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس إلى أى ممكن فرض بعده- فإذن إن هو إلا أكرم العقول القادسه و أبسط الجواهر العقلية و أنور الذوات النوريه بعد نور الأنوار.

١- المراد به على ما هو ظاهر العبارة مطلق العقل و هو معنى جنسى تحته أنواع العقول التى كل واحد منها نوع منحصر فى فرد فالحجه إنما تتم بمقدمه أخرى مطويه- هى أن العقول كثيره مترتبه شرفا و نظير هذا الوجه فى الحاجه إلى هذه المقدمه الوجه التالى، ط مد ظله

٢- إلى قوله نوعيه إشاره إلى ما سبق من الشرط فى المشهور من استعمال قاعده إمكان الأشرف فى متحدى الماهيه النوعيه للشريف و الخسيس دون غيره و عند المصنف ره كان اتحاد سنخ الوجود كافيا، س قدس سره

### الخامس من جهة إخراج ما بالقوه إلى ما بالفعل

للنفوس فى باب كمالاتها العلميه و العمليه فإن شيئا من الأشياء إذا كان بالقوه فى كمال ثم صار بالفعل فى ذلك الكمال- فمخرج ذاته من حد القوه إلى حد الفعل لا يمكن أن يكون ذاته و إلا لكان الأمر الواحد مفيدا و مستفيدا عن نفسه لنفسه.

و أيضا لو كانت الذات بذاتها مقتضيه للخروج من القوه إلى الفعل لما كانت بالقوه أصلا و أيضا الخارج من القوه إلى الفعل أشرف و أكمل من حيث الفعل و أحسن و أنقص- من حيث القوه و القبول فلو كان خروجه منها إليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته أشرف من ذاته و ذاته أنقص من ذاته ليفعل و يقبل و يكمل و يستكمل و بالجملة يلزم أن يكون معطى الكمال قاصرا عنه.

فإذن النفس العاقله لا تستطيع أن تخرج ذاتها من القوه إلى الفعل و من العقل الهولانى إلى العقل الصورى بواسطه الاستعداد و التهيؤ الذى هو العقل بالملكه (١) فلا بد من معلم قدسى و مصور عقلى متوسط بين الفياض الحق تعالى و النفوس المستفيضه- المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور بإذن الله و يجب أن يكون بريئا من القوه و الانفعال و إلا لاحتاج إلى مكمل آخر يخرج من القوه إلى الكمال و يعود الكلام إليه أيضا فيتسلسل و هو محال أو ينتهى إلى مكمل لا يكون فيه شوب قوه استعداديه و ليس هو الواجب القيوم بلا واسطه إذ النفوس كثيره و الواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلى و قد علمت فى مباحث العقل و المعقول أن قياس العقل الفاضل منه على قابليه النفس و صيرورتها عقلا- بالفعل متحده به قياس النور الفاضل من الشمس بإذن ربها على البصر إذ به يصير البصر بصرا بالفعل بعد ما كان بالقوه فى باب الأبصار و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوه و قوه البصر تتحد بالنور

١- مراده بكون العقل بالملكه استعدادا مع كونه فعليه بالصور البديهييه و لذا يطلق عليه الملكه التى تقابل العدم و القوه أنه ما به الاستعداد و قد مر تلازم الاستعداد و ما به هو، س قدس سره

الذى هو البصر بالفعل و الباصر بالفعل (١) و المبصر بالفعل و به يكون سائر الأمور التى تعلق بها الإبصار مبصره بالفعل و وزانها وزان الماهيات التى تصير معقوله بهذا العقل الذى اتحدت به لا بأنفسها كما أن الأعيان الثابتة و الماهيات تصير موجوده لا بأنفسها بل بالوجود الذى يتحد بها

### السادس من طريق الهيولى و الصورة و كيفية التلازم بينهما

حيث يحتاج وجود الهيولى - إلى واحد بالإبهام من صورته مطلقه غير متخصصه بشىء من أفرادها و واحد بالهويه التحصيليه و هو الجوهر العقلى (٢) المعقب لكل صورته زائله عن الهيولى بصوره عاقبه إياها ليستحفظ وحدتها الشخصيه الدائمه بوحدته مرسله متبدله الأفراد و وحده ثابتة باقيه عقليه كما مر بيانه فى مبحث التلازم.

### السابع من أسلوب الطبيعه المتجدده الهويه عندنا

فإنها لما كانت متجدده الهويه دون الماهيه فلا يمكن أن يكون مفيض وجودها ذاتا أحديه من كل وجه كواجب الوجود و لا أيضا طبيعه أخرى و إلا- لعاد الكلام إلى تجدد هويتها و حاجتها إلى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل أو الدور و هما ممتنعان فكذا ما يؤدي إلى أحدهما- و لا النفس فإنها كما علمت حكمها من حيث تعلقها إلى البدن و استكمالاتها اللازمه

١- و الفرق بينهما بعلاوه أن فى أحدهما مبالغه لدلاله الصيغه أن أحدهما نور نفس القوه و الآخر نور الشمس هذا فى المقيس عليه و أما فى المقيس فأحدهما نور العقل بالفعل- و الآخر نور العقل الفعال و نور العقل بالفعل هو نور الحدس و نور الفكر، س قدس سره

٢- إن قلت لم لم يكتف بنفس الصور بلا حاجه للهيولى إلى ذلك الجوهر القدسى- قلت لوجهين أحدهما أن صورته ما واحده بالعموم و الهيولى واحده بالعدد و وحده العله الفاعليه لا بد أن تكون أشد و هنا ينعكس الأمر بخلاف ما إذا كانت شريكه العله فلا بأس أن يكون وحدتها أضعف و ثانيهما أن تأثير الجسم و الجسمانى بمدخله الوضع و الهيولى ليست ذات وضع فيجب أن تكون معلوله للعقل الذى هو أيضا ليس ذا وضع دون الماهيه و ليس المفهوم المخالف للكلام مرادا فليس معناه أنه لو كانتا متجددتين أمكن صدورهما عن الواجب تعالى بل بيان للواقع من أن الماهيه دون التجدد كما أنها دون الثبات و قد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع و عدم تجدها، س قدس سره

لوجودها حكم الطبيعه فى الانقضاء و التجدد و التصرم و التبدل و لا الهىولى لأنها قوه انفعاليه لا صوره فعليه إيجابيه فموجب وجودها(١) و مقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد و الحدوث جوهر عقلى و صوره مجردة و مثال ربوبى و ملك كريم و اسم إلهى.

### الثامن من مذهب الأشواق و الأغراض و الشهوات و ميول الأشياء إلى الكمالات

و توجهها إلى الغايات فلا محاله لا بد أن يكون لكل نوع طبيعى غايه كماله عقليه- ليصح توجه أفرادها بحسب الجبله و تشوقها بحسب الغريزه إلى ما فوقها و إلا لكان ارتكاز هذا المعنى أعنى الميل إلى التمام و التوجه إلى الكمال باطلا و عبثا و هدرًا- و محال أن يكون فى الطبيعه باطل أو عبث كما مر فى مسائل العله الغائيه من مباحث العلل الأربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق أو اتفق أن منعها عنه قاسر أو مزاحم- و العائق لا- يكون دائميا و لا- أكثريا و كذا الأمر الاتفاقى فالوصول للأشياء إلى كمالاتها الأ-خيره لا- بد أن يكون إما مطردا دائميا أو أكثريا و تلك الكمالات الأخيره التى لا حركه بعدها ليست نفوسا لأنها بالقوه أيضا ما دامت نفوسا مشتاقه إلى الكمال الأتم و ليست أيضا واجب الوجود لأنها متعدده متنوعه و الواجب واحد فهى عقول البته فقد علم أنه كما لا- بد فى سلسله المبادى و ترتيب صدور الأشياء من واسطه عقليه بينه تعالى و بين المجعولات كذلك لا بد فى سلسله الغايات و ترتيب رجوع الموجودات و عودها إلى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطه عقليه بينها و بين غايه الغايات و آخر النهايات و هو أول الأوائل و مبدأ المبادى.

### التاسع من طريق كفايه الإمكان الذاتى للأنواع المحصله

(٢) التى لا يفتقر

١- إن قلت الجوهر العقلى أيضا ثابت و الطبيعه متجدده لا تليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت العقل لما كان ذا مائه كان له تغير من الليس إلى الآيس و كأنه حركه- فجاز أن يصدر عنه الطبيعه من جهه ثبات تلك الطبيعه بخلاف الواجب تعالى، س قدس سره

٢- لا يقال هذا مصدره لأن ما قال الحكماء إن الممكن قسمان أحدهما ما يكفى مجرد إمكانه الذاتى فى قبول الوجود و الآخر ما لا- يكفيه بل يحتاج إلى الإمكان الاستعدادى- إنما هو بعد ثبوت العقول الكليه المفارقة و أما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الإمكانيه لأننا نقول أما أولا فالمراد بالأنواع المحصله هذه الماهيات التى تلينا لكن باعتبار استدعاء وجود جمعى سابق بمقتضى وجود الواهب تعالى و عنايته لا ماهيات العقول ليكون مصدره و هذا غير وجود نفس الأنواع الطبيعه و الكليات الطبيعه فإنها و إن كانت إبداعيه أيضا إلا أنها فى أسفل مراتب الدهر كما أشار إليه ره بقوله فهى أيضا فائضه إلى آخره. و أما ثانيا فنقرر الدليل هكذا القسمه العقليه توجب أن الممكن قسمان ممكن يكفى مجرد إمكانه الذاتى لقبول الوجود و ممكن لا يكفى له و المبدأ تعالى جواد فياض لا صاد لوجوده و لا راد لفيضه فقد أعطى كل ذى حق حقه و بلغه نصابه و هكذا قرر قدس سره الثانى عشر

كما سيأتي أن الأشياء بحسب الاحتمال العقلي أربعة أقسام، س قدس سره

فيضانها(١) نوعا و لا- شخصا عن المبدأ الواهب إلى إمكان استعدادى غير إمكانها الذاتى فهى لا- محاله صادره عن الواهب مبدعه قبل الزمان و الزمانيات و الأمكنه و المكانية قبله بالذات فى عالم الدهر إذ لا مانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود و لا ضاد للجواد المطلق- و لا مبطل و لا معطل للمفيض الحق عن وجوده و فعله و صنعه و إبداعه فهى لا محاله فائضه عنه أبدا و أما التى تفتقر فى خصوصيات أفرادها الشخصيه إلى سبق مكان استعدادى وراء إمكانها الذاتى فهى أيضا فائضه من حيث طبيعتها المرسله فى عالم الصنع و الإبداع- و إن كانت فى تعييناتها الشخصيه مرهونه الهويات بالماده و الاستعدادات و الأزمنه و الأوقات- و بالجمله فالإفاضه عليها من جانب المفيض ثابتة دائمه و إن كان المفاض عليه و هى الأنواع بحسب الهويات و الوجودات متجدده دائره بئده فإذن جميع الماهيات و صور الأنواع(٢) على الدوام فائضه من جانب الله أبد الدهر و إن كان العالم الجسمانى بجميع ما فيه و معه و له حادثا زمانيا مسبقا بعدم زمانى و لما كانت الأنواع

- 
- ١- للمنع عنه مجال إذ لا- طريق إلى إثبات هذه الكفايه قبل إثبات الوجودات المجرده- فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لا تنتج كونها ماهيات كذلك بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها- فتعود ماهيات لوجوداتها، ط مد ظله
  - ٢- للمنع عنه مجال لم لا- يجوز أن يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس له وجود دائم أو أكثرى كما يؤيده تحقق بعض الأنواع المنقرضه، ط مد ظله

و الطبايع (١) لا بد في صدورهما عن الواحد الحق من وسائط عقليه مع جهاتها النوريه ليصح فيضان هذه الأنواع و الطبايع عنه و الماده و إن تكثرت بتعددتها أو تعدد جهاتها الاستعداديه- أشخاص نوع واحد أو أفراد طبيعه واحده لكن يستحيل أن يتكثر بها أو باستعداداتها- أنواع متخالفه و طبايع متكثره.

فثبت من هذا المنهج أيضا وجود العالم العقلي و تكثر صورته و ذلك العالم مع كثره صورته ليس مباينا لذات الحق الأول بل تلك الصور على علوم إلهيه قائمه بذاته تعالى واقعه في صقع الربوبيه فليست هي من جمله ما سوى الله.

### العاشر من سبيل الحركات الفلكيه و ذلك من وجوه

#### اشاره

العاشر من سبيل الحركات الفلكيه و ذلك من وجوه (٢)

#### أحدها أن لكل متحرك محركا غيره

إذ الشئ لا يحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و إلا لكان شئ واحد قابلا و فاعلا و لكان المكمل للشئ مستكملا به و ذلك المحرك إن كان متحركا- أيضا يحتاج إلى محرك آخر و هكذا إلى لا نهايه و مع ذلك لكانت بالأسر أوساطا بلا طرف و ما دام حكمها حكم الواسطه لا- يكون الحركه متحققه بالفعل على نحو وجودها- فلا بد من الانتهاء إلى محرك لا يتحرك أصلا به يخرج المتحرك من القوه إلى الفعل- و لا محاله هو أمر بالفعل لا يتغير أصلا بالذات و لا بالعرض لا بالطبيعه و لا بالقسر

- ١- إشاره إلى معنى آخر و هو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم إلى الاختلاف النوعي في العالم الأعلى من العقول العرضيه فإنها جهات فاعليته تعالى و درجات قدرته و علمه- و لا يمكن استناده إلى الواجب لوحده و بساطته، س قدس سره
- ٢- الفرق بين العاشر بالوجه الأول و الخامس مع قرب مأخذهما أن الخامس كان في النفس الناطقه و هذا في الفلك و أيضا هذا من مسلك الحركه و هي الخروج التدريجي من القوه إلى الفعل و ذلك من مسلك مطلق الخروج و الفرق بينه بالوجه الثاني و بين الثامن أن ذلك كان من مسلك أغراض جميع الطبايع النوعيه و المتوجه إليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئه العرضيه و هي أرباب الأنواع و هذا من مسلك الأغراض الأفلاك و المتوجه إليه لها العقول التسعه الطويله و أيضا ذلك طريقه الأشراق و هذا طريقه المشاء بل طريقه الفريقين، س قدس سره



و لا بالتسخير و لا بالإرادة و لا بالمشايعة و تحريكه للفلك إما بإعطاء المبدأ القريب إياه- الذى به التحرك حركه وضعيه و إما بأن يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركه شوقيه تتبعها الحركه الدوريه لأنه الموجب له أشواقا متتاليه و تخيلات متتابعه

### و ثانيها أنا نقول الحركه المستديره يمتنع أن تكون طبيعيه

فهى لا محاله إراديه مستنده إلى نفس دراكه و الباعث لها فى الحركه إما أمر شهوى أو غضبى أو غايه الحركه فيها جلب ملائم بدننى أو رفع منافر بدننى و هما متفتيان عن الفلك لأنه تام الخلقه لا يفتقر إلى غذاء و ليس له مضاد ليفتقر إلى دفعه فوجود الشهوه و الغضب فيه عبث معطل و الأغراض الحيوانيه الحسيه منحصره فى هذين الغرضين و ما يرجع إليهما فالغرض للأفلاك فى حركاتها الشوقيه أمر عقلى جازم غير مظنون و لا- موهوم- و إلا- لما دامت الحركات لأمر غير مجزوم و ليس الغرض أمرا حقيرا كنفع السافل أو ما يجرى مجراه فحركاتها لأجل كمال عقلى جليل الخطر فهى إما لتحصيل ذات عقليه أو للتشبه إليها و الأول غير ممكن فتعين الثانى و لا يمكن أن يكون المتشبه به- المتشوق إليه ذاتا واحده هى الواجب جل ذكره و إلا لما اختلفت الحركات الفلكيه قدرا و جهه فهى للتشبه إلى معشوقات كثيره و إن صح أن يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الأول لاشتراكها فى دوريه الحركات و اختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات و أزمتهما فلكل منها معشوق يخصه هو إمام نفسه و مكمله بالتشويق و الايتمام به و التشبه به فى التقرب إلى الحق الأول و التوسل إليه فى الاستشراق فى أشعه نور الأنوار و الاستقبال لتجليات قدسه و كماله.

### و ثالثها من جهه أن حركاتها غير متناهيه و لا منقطعه

ها مبدأ غير متناهى القوه و كل قوه جسمانيه سواء كانت نفسا أو صوره منطبعه فهى متناهيه القوه و الأثر فلا محاله مبدأ حركتها قوه مفارقه غير متناهى التأثير و التحريك و ليس ذلك هو البارى بلا توسط- لأن الحركات الدائمه كثيره و الواجب واحد محض فثبت كون العقول موجوده بهذه الوجود الثلاثه من هذا المنهج.

## الحادى عشر من منهج مطابقه الأحكام

الصادقه الحاصله فى هذه الأذهان لما فى نفس الأمر (١) و قد تصدى المحقق الطوسى ره لسلوك هذا المنهج و عمل فى بيانه رساله حاصلها أنا لا- نشك فى كون الأحكام اليقينيّه التى تحكم بها أذهاننا مطابقه لما فى نفس الأمر و لا فى أن الأحكام التى بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقه لما فيه و نعلم يقينا أن المطابقه لا تتصور إلا بين شيئين متغيرين بالشخص و متحدين فيما يقع به المطابقه و لا- شك فى أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركين فى الثبوت الذهني فإذن يجب أن يكون للصنف الأول منهما دون الثانى ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقه بين ما فى أذهاننا و بينه و هو الذى يعبر عنه بنفس الأمر.

فنقول ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائما بنفسه أو متمثلا فى غيره- و القائم بنفسه إما ذو وضع أو غير ذى وضع و الأول محال لوجوه أحدها أن تلك الأحكام غير متعلقه (٢) بجهه من جهات العالم و لا بزمان و كل ذى وضع يتعلق بهما- و ثانيها أن العلم بالمطابقه لا يحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقين و نحن لا نشك فى المطابقه مع الجهل بذلك الشىء من حيث يكون ذا وضع.

و ثالثها أن الذى فى أذهاننا من تلك الأحكام إنما ندركه بعقولنا و أما ذوات الأوضاع فلا ندركها إلا بالحواس من جهه ما هى محسوسات و الثانى و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذى وضع هو أيضا محال لأنه قول بالمثل الأفلاطونيه (٣).  
و أما أن يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا فى غير منقسم.

---

١- سيما أن نفس الأمر عالم الأمر الذى يقابل الخلق كما قال تعالى أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ، س قدس سره  
٢- لأنها مجردة و يستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقه فكيف مطابقتها- التى فى نفس الأمر و حاق الواقع، س قدس سره

٣- لأنها كليات عقليه مجردات عن الماده و لواحقها و إذا كانت قائمات بالنفوس الناطقه- أو بالعقل الفعال لم تكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه بخلاف ما إذا كانت قائمات بذواتها فإنها حينئذ عقول عرضيه و مثل نوريه كما قال أفلاطون و سقراط و من تبعهما إن إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات، س قدس سره

فقول ذلك المتمثل فيه لا- يمكن أن يكون بالقوه و إن كان بعض ما فى الأذهان بالقوه و ذلك لامتناع المطابقه بين ما بالفعل أو يمكن أن يصير وقتا ما بالفعل و بين ما بالقوه و أيضا لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان ما بالقوه فى وقت من الأوقات لأن الأحكام المذكوره واجبه الثبوت أزلا و أبدا من غير تغير و استحاله و من غير تقييد بوقت و مكان و واجب أن يكون محلها كذلك و إلا- فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فإذن ثبت وجود قائم بنفسه فى الخارج غير ذى وضع مشتمل على جميع المعقولات (١) التى يمكن أن يخرج من القوه إلى الفعل بحيث يستحيل

١- فيه أنها إن كانت علوما حصوليه فى العقل المذكور كانت فى صدقها متوقفه على أمور أخرى هى مصاديقها فى الخارج فتكون تلك المصاديق هى التى تطابقها علومنا الصادقه فى الحقيقه و لغا كون علوم العقل مطابقات لعلومنا و هو ظاهر. و إن كانت علوما حضوريه لزم أولا- كونها وجودات عينيه فكانت هى التى تطابقها علومنا سواء عقلها عقل أم لا فلا ضروره لوجود العقل حينئذ و ثانيا أن من القضايا النفس الأمريه ما لا وجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومه بعلم حضورى كقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و يمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه فى مسأله احتياج عدم الممكن إلى السبب- من مباحث المواد الثلاث فى السفر الأول و محصله أن العقل بعد ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه أصاله يتوسع أولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهيه المنتزعه منه- و يشمل بذلات الثبوت الوجود و الماهيه جميعا ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامه المفاهيم الاعتباريه التى هى عناوين للماهيات منتزعه منها فى الذهن و يرتب بذلك عليها أحكامها الخاصه و القضايا المؤلفه منها هى القضايا النفس الأمريه الصادقه التى لا مطابق لها ذهنا و لا خارجا بل فى ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود و الماهيه و المفاهيم الاعتباريه- و هى و إن لم يتعلق بها علم حضورى لعدم الخارجيه لكنها ثابتة بثبوت الماهيه الثابته بثبوت الوجود فافهم ذلك. و من هنا يظهر أن القضايا النفس الأمريه الشامله الكليه كقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و الجزئيه كقولنا عدم هذه العله عله لعدم هذا المعلول مطابقه للثابت الأعم من الوجود و الماهيه و الاعتباريات فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر و القضايا الكليه منها خاصه مطابقه لما فى عالم العقل من صور العلوم الحضوريه على النحو الذى يشير إليه المصنف ره، ط مد ظله

عليه و عليها التغير و الاستحاله و التجدد و الزوال و يكون هو و هي بهذه الصفات أزلا و أبدا- و إذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل عز شأنه- و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثره التي لا نهايه لها بالفعل و أول الأوائل يمتنع عليه أن يكون فيه كثره و أن يكون مبدأ فاعلا- لها و محلا- قابلا- إياها فإذا ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى و لنسميه عقل الكل و هو الذى عبر عنه فى القرآن- تاره باللوح المحفوظ و تاره بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس و ذلك ما أردناه انتهى تلخيص ما أفاده.

و اعلم أن القول بالمثل الأفلاطونيه حق عندنا كما علمته و مع ذلك لا يضر لنا فى إثبات المرام من هذا المنهج و هو وجود صور الأحكام الثابته فى عالم آخر عقلى - سواء كانت حاله فى جوهر عقلى أو قائمه بذواتها.

### الثانى عشر من مسلك التمام و مقابله

#### اشاره

فإن الأشياء بحسب الاحتمال العقلى أربعة أقسام لأنها إما تام أو ناقص و الأول إما فوق التمام أو لا و الثانى إما مستكف بذاته أو بما لا يخرج عن قوام ذاته أو لا ثم إن العنصریات ناقصه محضه و الفلكيات مستكفيه- و الواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد أن يكون فى الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام و بين ما هو ناقص أو مستكف و هو العقل و ذلك لأنه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء و هو فوق التمام لانتفت المناسبه بين المفيض و المفاض عليه.

و أيضا يلزم الفرجه و الانفطار فى سلسله الوجود و هو غير جائز و قد بينا من جهه قاعده إمكان الأخس أنه لا يمكن وجود مرتبه من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه إلى آخر الحاشيه الأخرى.

#### تأييد سماعى

قال مفيد المشائين و معلمهم فى أثولوجيا فى عاشر ميامره- الواحد المحض هو عله الأشياء كلا و ليس بشىء من الأشياء بل هو بدأ الشىء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و ليس هو فى شىء من الأشياء و ذلك أن الأشياء كلها- انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها فإن قال قائل كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذى لا مثويه فيه و لا كثره بجهه من الجهات قلنا لأنه

واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الأشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها و ذلك أنه لما لم يكن هويته انبجست منه الهويه.

أقول و اختصر القول أنه لما لم يكن شيئا من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه- غير أنه و إن كانت الأشياء انبجست منه فإن الهويه الأولى أعنى به هويه العقل هى التى انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التى فى العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هويه العقل و العالم العقلى و أقول إن الواحد المحض (١) هو فوق التمام و الكمال و أما العالم الحسى فناقص لأنه مبتدع من الشىء التام و هو العقل و إنما صار العقل تاما كاملا لأنه مبتدع من الواحد المحض الحق الذى هو فوق التمام و لم يكن بممكن أن يبدع الشىء- الذى فوق التمام الشىء الناقص بلا توسط و لا يمكن للشىء التام أن يبدع تاما مثله لأن الإبداع نقصان أعنى به أن المبدع لا يكون فى درجه المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارةته.

و كأنك قد تهيأت بما قدمناه إليك من بيان كون البسيط الحق كل الأشياء- لفهم كلام هذا المعلم و تحقيق مراده و لعله أراد بالهويه (٢) هاهنا الوجود لا الماهيه المرسله كما ظن لأنها غير مجعوله بل أراد به التشخص المتميز عن سائر الشخصيات المباين لها و هذا إنما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الأول حيث إن لكل منها وجودا محدودا بحد من الكمال فيكون مباينا لموجود آخر مغايرا له و أما الوجود الواجبي- فهو لكونه غير متناهى القوه و الشده و لا محدود بحد و غايه فلا هويه له بهذا المعنى لأنه جامع كل حد وجودى و ما فوقه و راءه فلا مباين له فى الوجود و لا غير ليكون متميزا عنه

١- هذا مأخذ المنهج الثانى عشر الذى ذكره المصنف ره، س قدس سره

٢- أى فى قوله انبجست منه الهويه لثلا- يلزم مجعوليته الماهيه و إن أمكن أن يكون الهويه فى قوله لما لم يكن له هويه بمعنى الماهيه لكن حملها فى الموضوعين على الوجود المحدود لثلا يلزم التفكيك فى العبارة، س قدس سره

بكونه مسلوبا عنه و بالعكس فإنه لا يكون عادما لشيء من الأشياء فحيث هو هو (١) كانت الأشياء كلها فيه و حيث يكون شيء من الأشياء كان هو معه كما في قوله - وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ قَوْلُهُ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ الْآيَةُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَةِ وَ أَلْسِنَةُ النَّبِيِّهِ وَ فِيهَا صَحْتُ رَوَايَتِهِ

عن علي ع أنه قال:

مع كل شيء لا بمقارنه و غير كل شيء لا بمزايله

حجه قويه على هذا المطلب من طريقه النقل و السماع.

فهذه مناهج إثبات العقل المفارق و عالمه و سيأتي بيان كثره العقول و تفاصيل ما في عالمها و حسن ترتيبه و جوده نظامه و اشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعيه- التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه أعلى و أشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهيه.

و اعلم أن لنا منهجا آخر في إثبات علم العقل و هو من جهة إثبات الخزانة للمعقولات- كما قال عز اسمه وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ قَوْلُهُ وَ لِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ بيانه أنا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى و لا نذكره أصلا بل نحتاج في إدراكه إلى تجشم تحصيل جديد و كسب مستأنف و ربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه و الالتفات- من غير حاجه إلى كسب جديد فعند الذهول و النسيان كليهما لا شك أن الصورة غير حاصله في قوتنا المدركه و إلا لكانت مدركه بالفعل إذ لا معنى للإدراك إلا حصول صورته الشيء في القوه المدركه.

لكن يجب الفرق بين حالتى الذهول و النسيان و الفرق بينهما ليس إلا بكون الصورة حاله الذهول و إن لم تكن حاصله في القوه المدركه لكنها حاصله في القوه

١- أى فى مقام هو كانت الأشياء فيه مستهلكه- آنجا كه تويى چه من نباشد كس محرم اين سخن نباشد و فى مقام وجود شىء من الأشياء فهو موجود معه بالحقيقه لأنه بده اللازم- ز هر چه هست گزير است و ناگزير از دوست Z، س قدس سره

الحافظه لها و ما فى حاله النسيان فزال عنهما جميعا أما زوالها عن المدركه فبمحوها عنها و أما زوالها عن الحافظه فبزوال نسبه كونها حافظه لبطلان استعداد النفس و تهيئها للاتصال بها و قبول الفيض عنها ففى القوى الانطباعيه لقبولها التكثر و الانقسام جاز عند العقل أن يكون بعضها مدركا و بعضها حافظا كما هو المشهور من أن موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الإدراك و قبول الصور و موضعا آخر فيه محل الحفظ و الإدامه.

و أما القوه الغير المنطبعه كالعقله منا فلا يمكن انقسامها إلى محل الإدراك و محل الحفظ و الاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلى يختزن فيه صور الأشياء المعقوله- كلما توجهت النفس إليه انتقشت بصوره ما تناسبه و إذا أعرضت عنه إلى ما يلي العالم الحسى و الدار الجسدانيه أو إلى صوره أخرى انمحت عنها المتمثلات و غابت كمرآه تحاذى بها جانب صوره مطلوبه بعد أن صارت مجلوه و أزيلت عنها الغشاوه و الصدى بتجشم اكتساب و تعمل و تكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاه كانت الصوره منعكسه فيها أو فائضه عليها على اختلاف الرأيين أعنى الإشراق(١) و الرشح فى الممثل له كما فى المثال- و كلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما أشرنا إليه و مهما تحولت و انصرفت زالت عنها- فإذن النفس متى كانت مجلوه المرآه متطهره القلب بقيت على ملكه الاتصال و استعداد الاستشراق و قابليه الارتسام التى اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهبولا عنه لا نسيا منسيا و كانت قويه على الاسترجاع و الإعاده من دون تعمل اكتساب جديد

١- القول بالإشراق فى الممثل له أى ما نحن فيه من العقل الفعال و العاقله أنه قد مر أن نسبه إشراق العقل الفعال إلى العاقله نسبه إشراق الشمس إلى الباصره على ما مر فى المنهج الخامس فعند تلاقى النورين أى نور العقل الفعال و نور العاقله ترى العاقله الصور الكليه التى فى العقل الفعال أنفسها من غير أن ينتقش فيها صور أخرى و هذا فى المثال أى المرآه كقول الرياضيين بخروج الشعاع و انعكاسه من المرآه إلى المرئى نفسه و القول بالرشح أن ينتقش فيها أيضا و المختار عند المصنف ره كما أشار إليه سابقا هو أنه لا هذا و لا ذاك و هو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال أى فئاتها فيه، س قدس سره

و تجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفه و المناسبه بين المدرك و الحافظ و القابل و الفاعل و المستفيض و المفيض بخلاف ما إذا بطلت صفاتها و انكدرت تاره أخرى بغشاوه ماديه و ظلمه طبيعیه فيحتاج إلى استيناف اكتساب و تعمل لإزاله الحجاب و حصول المناسبه و بالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب.

### تكميل انحلالي لشك إعضالي

إن في هذا المنهج شكاً (١) من جهه السهو و النسيان قد استصعبه المناظرون حتى أنه نقل عن بعض تلامذه المحقق الطوسي أنه لم يقدر على حله و لم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلبي في شرح تجريد العقائد في مطابقه الأحكام الذهنيه الصادقه لما في نفس الأمر بهذه العبارة و قد كان في بعض أوقات استفادتي منه ره جرت هذه النكته و سألته عن معنى قولهم إن الصادق في الأحكام الذهنيه هو اعتبار مطابقتها- لما في نفس الأمر و المعقول في نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي و قد منع كل منهما- فقال ره المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صوره أو حكم ثابت في الذهن- يطابق الصور المنتقشه في العقل الفعال فهو صادق و إلا فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الكاذبه في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو و النسيان فإن السهو هو زوال الصوره المعقوله عن الجوهر العاقل و ارتسامها في الحافظه لها و النسيان هو زوالها عنهما و هذا يتأتى في الصور المحسوسه أما المعقوله فإن سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات و التصديقات و هاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبه فلم

١- من جهه السهو و النسيان و في العبارة إيماء لطيف، س قدس سره

٢- تلخيصه أن الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسه و أما المعقوله فلا- إذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانه للعقله و هذا مؤد إلى كون الكواذب فيه لوجود حالتى السهو و النسيان فيها بالنسبه إلى الكواذب الكلبيه، س قدس سره



يأت بمشبع (١) انتهى كلامه ره.

قال الفاضل الدوانى فى حله إن شأن العقل الفعال فى اختزان المعقولات- مع الصوادق الحفظ و التصديق جميعا و مع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق (٢) أى الحفظ على سبيل التصور دون الإذعان (٣) لبراءته عن الشرور و الأسواء التى هى من توابع المادة انتهى ما ذكره و فيه ما لا يخفى من الخلل و القصور- أما أولا فلأن ما فى العقل الفعال هو أشد تحصلا و أقوى ثبوتا مما فى أذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل فى أذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا و ذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله حيث

١- لعل الوقت لم يكن مقتضيا للإشباع و إفشاء بعض الأسرار كما ستسمعه من المصنف فى حله و إلا فالمحقق الطوسى أجل شأننا من أن يعجز عن ذلك، س قدس سره

٢- يريد بذلك أن للأجزاء التصوريه من القضية الكاذبه و هى الموضوع و المحمول- و النسبه الحكيمه مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذى هو التصديق فهو من فعل الوهم- و فيه أن مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بما هو تصديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق و الكاذب فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقه بلا مخصص و لا يبقى إلا أن يستدل على المطلوب من طريق التصور و ما ربما يعرضه من الذهول و الذكر و يرد عليه أولا- محذور كون نتيجته الدليل أخص من المدعى و ثانيا محذور كون الدليل أعم من النتيجة فافهم ذلك، ط مد ظله

٣- فيه أنه إذا لم يكن فيه إذعان فلم يكن فيه تصديق لأن العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلا فتصور و التصديقات فى القضايا الكليه كليه و خزانه التصديقات الكليه أيضا هو العقل الفعال و كما أن تصور البسيطه الكليه فيه كذلك الإذعان الكلى و التصديق الكلى فيه- لعروض حالتى السهو و النسيان فى ذلك بالنسبه إلى التصديق الكلى الكاذب و التفرقه بين السهو و النسيان فى ذلك الإذعان الكلى لا يستقيم إلا بالعقل الفعال و بقى الإشكال و التصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المدعن به تصديق بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، س قدس سره

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لى أو من تحدىس أو حس أو تجربه أو غير ذلك فىكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك أو وهم و ربما كان الواقع بخلافه فىكون حكما كاذبا و أما إذا اقترن الموضوع بالمحمول فى العقل (١) الفعال فىكون اقتران أحدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلًا من أسباب وجودهما على هذا الوجه- كاقتران أحدهما بالآخر فى ظرف الخارج و لىس مصداق الحكم إلا عبارته عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) أو اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع.

و أما ثانيا فلأن التصور و التصديق كما تقرر و تبين فى مقامه إنما هما نوعان- من العلم الانطباعى الحادث فى الفطره الثانىة فأما علوم المبادئ العالىة و علم الحق الأول جل ذكره فليس شىء منهما تصورا و لا تصديقا (٣) فإن علوم المبادئ كلها

١- ظاهره أنه نسب إلى الفاضل الدوانى أنه نفى العام و الحال أنه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضرورى فى الكواذب كما صرح أن شأن العقل مع الصوادرى الحفظ و التصديق- لكن مراد المصنف ره أن نفى الخاص مطلق أيضا لأن هذا الإذعان و الحكم الضرورى فى المذعن الكاذب و الجاهل جهلا- مركبا من هناك من حيث إن هذا وجود جمعى و وجوب غيرى- و وجود كلى تجردى و الضروره و البت و النوریه من هناك و بالجمله فى هذا الاعتراض تلميح إلى التحقيق الذى سيشير إليه فى الحل بعيد ذلك، س قدس سره

٢- فىه منع ظاهر فلا نسلم أن كل اقتران يلازم الاتحاد فى الوجود فإن الاقتران يمكن أن يتحقق بين وجود فى نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق إلا مع وجود لغيره، ط مد ظله

٣- هو حق و قد أوضحناه فى حواشى العاقل و المعقول من الكتاب لكنه اعتراض على أصل دعوى مطابقه القضايا الصادقه للعلوم المنتقشه فى جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدوانى فقط و الجواب أن العلم الحصى الذى تتضمنه القضايا المعقوله من تصور و تصديق- لا- يابى الانطباق على ما عند العقل من العلم الحصى فى ذلك كما لا يابى الانطباق على متن الخارج و كان المصنف ره أراد بذلك الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصىه لقصيرهم العلم الحصىرى بعلم الشىء بنفسه و إلا فهو أجل من أن يخفى عليه صحه انطباق العلم الحصىرى على الحصىرى، ط مد ظله

عبارة عن حضور ذواتها العاقله و المعقوله بأنفسها و حضور لوازمها الوجوديه بنفس حضور ذواتها الثابته لذواتها من غير جعل و تأثير مستأنف و تحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا و لوازم ذاتنا غير المنسلخه عنا بحسب وجودنا العيني و هويتنا الإدراكيه التي هي عين الحياه و الشعور.

و أما حل الإشكال و حق المقال فيه على وجه تظمن به القلب و تسكن إليه النفس - فهو يستدعى تمهيد مقدمه هي أن كل ملكه راسخه في النفس الإنسانيه سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلميه أو من باب الملكات أو الكمالات العمليه كملكه الصناعات التي تحصل بتمرن الأعمال و تكرر الأفعال كالكتابه و التجاره و الحرايه و غيرها فهي إنما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لأجل جهه فعليه من الجهات الموجوده فيه لأن الأنواع المختلفه لا يكفى في تكثرها و وجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابليه - بل يحتاج إما إلى مباد متعدده عقليه كما رآه الأفلاطونيون من أن علل الأنواع المتكثره - في هذا العالم عقول متكثره هي أربابها و إما إلى جهات متعدده فاعليه في العقل الأخير - كما هو رأى المشائين.

و بالجملة فجميع الكمالات الوجوديه في هذا العالم مبدأها و منشأها من حيث كونها أمرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات أو شرورا إذ الشرور الوجوديه شريتها راجعه إلى استلزامها لعدم شىء آخر أو زوال حاله وجوديه له و هي في حد نفسها و من جهه وجودها تكون معدوده من الخيرات كالزنا و السرقة و نظائرها و منها الجهل المركب و الكذب فكل منهما في نفسه أمر وجودى و صفه نفسانيه يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانيه و إنما يعد شرا بالإضافه إلى النفس الناطقه لمضادتها لليقين العلمى الدائم و لملكه الصدق فإن الأول خير حقيقى و الثانى نافع في تحصيل الحق.

فإذا تمهدت هذه المقدمه (١) فنقول لا يلزم أن يكون ما بإزاء كل ملكه نفسانيه

١- و بعبارة أخرى نجيب بأن كل قضيه مطلقا هناك و كل رأى من هناك و كون القضيه الكاذبه جهلا مركبا أو كاذبه إنما هو لأجل التقييد و التضييق مثلا من يقول في ماهيه النفس - إنها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد أو سريان النار في الفحم ففي قوله جهه حقيه - من حيث إن هذا حكم الروح البخارى و هو ليس بمنفصل عن الروح الأمري و من يقول إنها طبع ففي قوله أيضا جهه حقيه من حيث إن الطبع المجبول على طاعه الروح الأمري مرتبه منه - بل الطبع المجبول مرتبه من النفس لأنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و قس عليهما و الجهات الحقه كلها في العقل الفعال و الإدراك و السهو و النسيان فيها بالاتصال و الانفصال به و عنه و مع ذلك كونها كواذب و جهالات مركبه سائغ لما مر من التقييد و الحصر و من هنا ٢٨٠ قال صاحب سلسله الذهب - تخته جمله عقائد باش در همه صورتش مشاهد باش شو هيولاى جمله معتقدات تا بيابى ز شرك و جهل نجات و قد حررنا سابقا في أن إدراك الكليات بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد أن إدراك أصحاب الجهل للكليات التي في أذهانهم الجاهله أيضا بمشاهده هذه كما أن إدراك العدم الكلى مشاهده حقيقه الوجود مشاهده ضعيفه كما أن إدراك الوجود العام مشاهدتها شهودا، س قدس سره

أو أمر وجودى فى العقل الفعال أو فى عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر بل الذى لا بد منه هو أن يكون فيه أمر مناسب لتلك الملكة أو لذلك الأمر فإذن كما أن النفس إذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقه حقه حصلت لها ملكة الاتصال و الارتباط- بشأن من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجبهه فكذلك إذا ارتسمت فيها صوره قضيه كاذبه و تكرر ارتسامها أو التفت النفس إليها التفاتاً قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجبهه بشأن آخر من شئونه متى شاءت و لا يلزم أن يكون ذلك الشأن بعينه قضيه ذهنيه صادقه و لا هذا قضيه كاذبه بل أمرا يناسب ذاك أو أمرا يناسب هذا فهذا معنى اختزان(١) صور الأشياء فى عالم العقل و استرجاع النفس إليه.

و قد أشرنا لك مرارا أن ليس معنى حصول صور الموجودات فى العقل البسيط

١- الحق أن هذا إنما يصلح جوابا عن إشكال نزول العلوم الكاذبه عن العقل إلى نفوسنا بما أنها من الشرور التى يتنزّه عنها العالم الأعلى العقلى و أما الإشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينيه إذ لو لا العينيه بوجه لم يكن العلم حصوليا. و بتقرير آخر العلم الحصولى بما أنه علم من ذاتيه الحكايه و لا- معنى للحكايه من غير محكى يكون وراءه و لا للطريق من غير غايه بعده فلا معنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبه. و الحق فى الجواب أن العلم بما هو علم لا- يقبل الخطاء لما ذكر من كونه بالذات حاكيا لما وراءه و إنما هو فى العلوم الكليه العقليه من دعابه المتخيله و شيطنه الواهمه حيث تضع ما ليس بالموضوع مكان الموضوع أو ما ليس بالمحمول مكان المحمول فافهم ذلك و لبيانه التفصيلى مقام آخر، ط مد ظله

ارتسامها فيه على وجه الكثره المتميزه بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسه ترتسم فى الماده الجسمانيه و كذا صورها النفسانيه التفصيليه التى ترتسم فى النفس الخياليه على هذا الوجه- و ذلك لضيق هذا العالم و ما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعى و التمام العقلى- و البراءه عن العدم و الغيريه و الكثره و الانقسام

## الموقف العاشر فى دوام جود المبدأ الأول و أزليه قدرته

### إشاره

و بيان أنه لم ينقطع و لا ينقطع فيضه عما سواه أبدا و لا يتعطل عن الفعل دائما مع أن العالم متجدد كائن فاسد و إنما الذى لا يبيد و لا ينقص و لا ينفد أبدا هى كلمات الله التامات و علومه الباقيات و هى ليست من جملة العالم و ما سوى الحق كما أشرنا إليه مرارا و فيه فصول

### الفصل (١) فى الإشاره إلى شرف هذه المسأله و أن دوام الفيض و الجود لا ينافى حدوث العالم و تجده فى الوجود

### إشاره

الفصل (١) فى الإشاره إلى شرف هذه المسأله (١) و أن دوام الفيض و الجود لا ينافى حدوث العالم و تجده فى الوجود اعلم أن هذه المسأله من عظام المهام الحكيمه و الدينيه التى يجب تقررها فى الأذهان و العقول و لا يمكن الوصول إلى معرفه الله و توحيده و تنزيهه عن الكثره و النقصان إلا بإتقان هذه المسأله الشريفه على وجه يطابق البراهين الحكيمه و يوافق

١- و كما أنها شريفه لك مسأله الحدوث فإن إثبات الصانع تعالى الذى هو من أمهات المطالب و أصلها يبتنى عليه عند الملمين فإن مناط الحاجه عندهم هو الحدوث و أهل الظاهر ليس يدلهم عليه إلا مثل أن العالم بناء حادث لا بد له من صانع قديم و كذا دثور العالم و بواره و قيام القيامه يبتنى على الحدوث إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه و لذا كان الإلهيون المحققون و المليون يعنون بإثبات الحدوث كثيرا. لكن القول الفحل فى الحدوث قول المحقق الجامع بين الأوضاع الشرعيه و البرهانيه مع عدم انقطاع فيضه تعالى و عدم إمساكه عن الجود فإن من أسمائه الحسنى قديم الإحسان و باسط اليدين بالعطيه و كلماته لا تنفذ و لا تبيد و نوره لا يأفل. و بالجملة لا يجوز التعطيل فى سنته و هذا إنما هو يتأتى بالقول بالحدوث الزمانى و التجدد الذاتى و الحركه الجوهرية على ما يقول المصنف ره أو القول بالحدوث الدهرى- الذى يقول به السيد المحقق الداماد ره كما حققناه فى موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزمانى الذى يقول به الأشعري و أمثاله القائلون بالزمان الموهوم أو المتوهم فإنه مستلزم لتخلف المعلول عن العله التامه و المحاذير الأخرى اللازمه لعدم دوام الفيض كسنوح الأحوال و الحاجه إلى حضور وقت أو مصلحه أو نحو ذلك كما أشار المصنف ره بقوله و لا يمكن الوصول إلى آخره. و من الأقوال بالحدوث الزمانى الجامع بين الأوضاع ما خطر ببالي أن العالم الذى عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه و كما هو حادث بحدوثه فإن بفناءه. آدمى چون نهاد سر در خواب خيمه او شود گسسته طناب و قد حقق أن ما هو موجود للماده غير مدرك بالذات و أن المدرك بالذات بأى إدراك كان لا بد أن يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمدركه فالسما و الأرض و ما بينهما التى تخبر عنه و تشير إليه إشاره حسيه أو خاليه أو عقليه عقلا مقيدا حادثه و كلها بما هى دنيويه طبيعيه ستدثر حتى السماء انشقت و الكواكب انتشرت و الشمس كورت كما عند الموت- فتفتن فإنه دقيق، س قدس سره

القوانين النبويه و قد يتوهم أكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين أن أقوال الملتزمين للقواعد الحكيمه و العلوم العقليه و حججهم و أدلتهم مخالفه للشرائع الإلهيه و لما جاءت به الأنبياء و إن أساطين الحكماء الأقدمين يقولون إن العالم قديم بالكلية و إن الأفلاك و الكواكب و صورها و هيولياتها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمه بالهويات الشخصيه مستمره الذوات بوجوداتها و شخصياتها لا دائره و لا زائله و لا حادثه و لا فاسده و هذا قد ذكرنا فى مباحث مقوله الجوهر و أقسامها أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين قدس الله أنوارهم و أسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل و أولياؤهم ع.

نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم(١) و فيضه غير منقطع و لكن العالم يتجدد مع الأنفاس

١- و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه أنهم كان نصب أعينهم هو الله و صفاته- و حقيقه الوجود التى هى طرد العدم بشرائرها هى نور الله الذى تنور به ماهيات السماوات و الأرض و ما بينهما و العالم ليس إلا شئيات الماهيات و هى فانيات فى حقيقه الوجود فناء الظل فى الشمس و الوجود مضاف أولاً و حقيقه إلى الله كما قال على ع: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله . دلى كز معرفت نور و صفا ديد بهر چيزى كه ديد أول خدا ديد و لو أضيف عند العقل الجزئى إلى الماهيات لا بد من إسقاط الإضافات فالعالم فى نظر شهودهم مملو من بهاء الله بل مضمحل فإن فى الله فلم يقع نظرهم إلا على الله و صفاته و ما من صقعه و حكمها القدم و هذا لا ينافى أن يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث فى وجودها الطبيعى السيال، س قدس سره

و من هذا الوجه قوله عز ذكره كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و ليست شئونه إلا أفعاله و تجليات أسمائه كما سبق بيانه و لا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام و لا ارتباط المتغير بالثابت القديم إلا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فى الحدوث و البقاء و اتصال التبدل و التصرم فى الوجود و الفناء كما هو المشهور عند الجمهور فى نفس الحركة- حيث قيل إنها هويه تدريجيه توجد فى الخارج شيئاً فشيئاً و تعدم شيئاً فشيئاً.

و أما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجيه بل أمر عقلى (١) معناها نفس الخروج من القوه إلى الفعل على التدرج و هو كسائر المفهومات الاعتباريه التى تصلح لأن تكون عنواناً لحقيقه خارجيه و الذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجيه التى يخرج وجودها من القوه إلى الفعل تدريجاً فوجوده لا محاله- تدريجى و حدوثه بعينه يلزم الزوال و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال و ليس

---

١- إلى قوله لأنه ليست فى الحركة حركة حاصله إن الحركة تجدد الشئ ء بما هو و تجدد الشئ ء ليس شئ ء متأصل إنما الشئ ء المتأصل هو الشئ ء المتجدد كالطبيعه المتجدده أو كالأعراض التى تقع فيها الحركة لكنها تابعه للطبيعه فى التجدد فالحركة نفسها كالمعنى الحرفى و هذا القول منه كقولهم بحدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست بأشياء متأصله و إلا كان الحدوث حادثاً و التأثر متأثراً و تسلسل و ليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد و هذا ما قال المصنف ره و ليست فى الحركة حركة أى ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحرك، س قدس سره



هذا الذى ذكرناه صفه الحركه لأنه ليست فى الحركه حركه (١) و ليس لها وجود تدريجى - بل هى عباره عن تدريج وجود شىء آخر و خروجه إلى الفعل يسيرا يسيرا فالحركه عباره عن متحركه شىء آخر فى الحصول لا متحركه نفسها و إلا لتسلسلت الحركات إلى غير نهايه و الذى يتدرج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات ففى المشهور هى أنواع أربع من المقولات الكم و الكيف و الأين و الوضع و فى التحقيق هى أنواع خمس منها و هى الأربع المذكوره مع مقوله الجوهر فإن الطبائع الماديه و النفوس المتعلقة بالأبدان الطبيعيه كلها متحركه فى ذاتها و جوهرها عندنا كما أقمنا البراهين عليه و بينا أن جميع الهويات الجسمانيه التى فى هذا العالم سواء كانت بسائط أو مركبات و سواء كانت صورا أو موادا و سواء كانت فلكيه أو عنصريه و سواء كانت نفوسا أو طبائع فهى مسبوقة بالعدم الزمانى فلها بحسب كل وجود معين مسبوقيه بعدم زمانى غير منقطع فى الأزل ففى الأزل أعدام جميع الأشخاص الجسمانيه و الهويات الطبيعيه إذ كلها على الاستغراق الشمولى الأفرادى و الجمعى مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم أزلى فكلها حادثه ليس فيها واحد شخصى مستمر الوجود و لا حقيقه ثابتة الهويه فإن المسمى بالكلى الطبيعى و الماهيه لا بشرط ليس لها فى ذاتها من حيث ذاتها وجود و لا وحده و لا كثره و لا استمرار و ثبات و لا أيضا انقطاع و حدوث بل هى فى جميع هذه الصفات تابعه لأفرادها موجوده بعين وجودها واحده بوحدتها كثيره بكثرتها قديمه بقدمها حادثه بحدوثها.

فإذا تحقق و تبين بالبرهان أن جميع أفرادها حادثه فهى لا محاله حادثه فى نفس الأمر و إن لم تكن حادثه بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثه من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمه من تلك الحثيه و من هاهنا ينكشف و يظهر أن ما اشتهر عن الحكماء و أذعن به أكثر الأذكياء من أن طبائع الأنواع المتعاقبه الأشخاص قديمه و إن كانت أشخاصها كلها حادثه إذ الماهيه منحفظه بتعاقب الأشخاص

١- تقدمت المناقشه فيه فى مباحث الحركه من السفر الأول و تقدم أيضا أن الحركه الجوهرية حركه و متحركه فتذكر، ط مد ظله

ليس بصحيح أصلاً (١) بل فيه مغالطه بين أخذ الحد مكان المحدود (٢) وفيه خلط بين الواحد بالعدد و الواحد بالمفهوم و إن أكثر الناس زعموا أن معنى كون الماهيه واحده و الأفراد متكثره- هو أن يكون هناك أمر واحد متقيد بقيود مختلفه و يعرضه صفات متقابله يكون محفوظ الذات مع كل قيد و إذا زال بعض القيود و التعينات لا يزول ذلك الأمر بزواله- بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها و ذاته هي هي بعينها كمحل واحد- يطرأ عليه صفة بعد أخرى و هو هو بعينه كجسم يبيض تاره و يسود أخرى و يتسخن تاره و يتبرد أخرى و هو بعينه ذلك الجسم الموجود أولاً مع تبدل الصفات و تغاير الأحوال.

هذا سهو عظيم عند المحققين فإن الشيخ الرئيس شنع على من زعم أن الكلى الطبيعى فى الخارج شىء واحد بالذات متكثر بالواحق موجود فى أمكنه متعدده و فى أزمنه متكثره حتى قال إن نسبه المعنى الكلى إلى جزئياته ليست كنسبه أب واحد إلى أبناء كثيرين بل كنسبه آباء إلى أبناء و ليس كل واحد من الناس إلى إنسانيته فمجرد نسبه إلى إنسانيه تفرض منحازة عن الكل بل لكل واحد إنسانيه أخرى هي بالعدد غير ما للآخر من الإنسانيه و أما المعنى المشترك فيه فهو فى الذهن- و قد سلف تحقيق هذا المبحث فى مسائل الماهيه.

### تنبيه تقريعى

و من العجب من أتباع الفلاسفه حيث إن المتكلمين لما حاولوا إثبات البدايه و الانقطاع للحركه و الزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبه بإجراء التطبيق و التضاييف و غيرهما فيها قالوا إن هذه المتعاقبات و الحوادث لا اجتماع لها فى الخارج و لا فى الخيال حتى يجرى فيها المطابقه و المضاييفه و يحكم عليها بالانقطاع و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلك الأمور لما لم يكن لمجموعها وجود فى

١- نفى الصحه مطلقا فيه مبالغه و يمكن إثبات الصحه بأن مرادهم أن الطبائع دائمه الحدوث و التجدد و أن هذه الحركات الجوهرية مثل الحركه الوضعيه الفلكيه و ليست مثل الحركات الأينيه المستقيمه المبتدئه من السكون و المنقطعه إليه، س قدس سره

٢- يريد به أخذ المفهوم مكان المصدق، ط مد ظله

الخارج لا يمكن الحكم بأزليتها و قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها- فكيف يصح القول منهم بأزليه الحركات و قدم الزمان و لا تنهى الحوادث على وجه العدول.

بل الحق أن يسلب عنها القدم و اللاتناهي بمعنى السلب العدولي و كذا يسلب عن مجموعها الحدوث(١) و التناهي سلبا بسيطا و لكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة و الزمان و الحوادث الحدوث و يحكم عليها بالتناهي و الانقطاع حكما إيجابيا تحصيليا و لا يلزم من ذلك(٢) أن يكون الكل حادثا لأن الحكم على كل واحد قد لا يتعدى(٣) إلى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك أيضا أن يكون الكل أى المجموع قديما كما زعم و لا أيضا أن يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه.

و ليس لمتوهم أن يتوهم أن الكل إذا لم يكن له نهايه ثبت أنه لا- نهايه له و أن الكلي إذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لأننا نقول- أما فى الأول فبأن ما لا وجود له لا يثبت له شىء أصلا فالحكم الإيجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شىء من الأشياء سواء كان ذلك الأمر أمرا وجوديا أو عدميا كالعمرى و اللابصر و اللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

١- كما يسلب عنها القدم و إنما يسلبان عنها لأن المجموع لا وجود له عند المصنف غير وجود كل واحد و الموجه لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لأنه و إن يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث إذ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود أشخاصه فيمكن عقد الإيجاب له فإذا قيل الكل المجموعى حادثه معناه أنها ليست قديمه هذا على رأيه ره- و أما على رأى من يقول بوجود المجموع و أن وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن إيجاب الحدوث له، س قدس سره

٢- المراد به الكل المجموعى فلا- ينافى ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فإن المراد به الكل الاستغراقى دون المجموعى، ط مد ظله

٣- كما فى الحكم بالوحده على كل واحد و بالشبع برغيف واحد فلا يمكن الحكم بالتعدى كليا و لكن يتعدى جزئيا كالحكم بالإمكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهيه أيضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حده و من هذا القبيل الحدوث، س قدس سره

كذلك يسلب عنه اللابصر و قد علمت أن ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على أن يكون قاطعا للنسبه الثبوتيه واردا عليها- لا أن يكون النسبه وارده عليه رابطه إياه بالموضوع فالكتابة و اللاكتابة بمعنى العدول كالتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتا له لا أن ليسيه شيء منهما ثابتا له.

و أما في دفع الثاني أن معنى قولنا إن الكلى الطبيعي غير حادث أن الماهيه ليست من حيث هي هي متصفه بالحدوث بمعنى أن حيثيه الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات لا أنها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفه بالحدوث في الحقيقه- لأن اتصاف الفرد بكل صفه هو عين اتصاف الطبيعه لا بشرط شيء بتلك الصفه بعينها.

ثم لو سلمنا أن الماهيه من حيث نفسها غير متصفه بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم أو اللاحدوث لما سبق في مباحث الماهيه أنه إذا سئل عن الماهيه من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على حيثيه- و بالجمله هذه الماهيات التي أفرادها متجدده كائنه فاسده إذا سئل عن كيفيه حصولها في الأعيان هل هي حادثه أو قديمه فالجواب أنها في نفس الأمر و بحسب الخارج حادثه و ليست بقديمه و لا دائمه أصلا إذ لو اتصفت بالأزليه و الدوام في الخارج أو في نفس الأمر لكان لها لا أقل فرد واحد موصوف بالقدم إذ لا وجود لها إلا في الأفراد بل وجودها وجود الأفراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض إلا بسبب اتصاف فرد منها به و إذ ليس في أفرادها شيء يوصف بالقدم و الدوام فلا يوصف الماهيه أيضا بذلك.

و إذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمه أو حادثه فالجواب سلب كل من الطرفين- القدم و الحدوث و اللابداهيه و البدايه و اللانقطاع و الانتقطاع جميعا لأنها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها و إنما توصف بها في الواقع من جهه وجودها الذي هو نفس وجود أفرادها

## فصل (٢) فى بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقى غير ما سلف فى مباحث أحكام الجوهر من العلم الكلى

### إشاره

فصل (٢) فى بيان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقى (١) غير ما سلف فى مباحث أحكام الجوهر من العلم الكلى و هو أن كل شىء يوصف بصفه من الصفات لا بد أن لا يكون بحسب وجود نفسه و مرتبه قابليته و معروضيته موصوفا بما ينافى تلك الصفه و إلا لزم اتصاف أمر واحد بالمتنافيين - سواء كان الاتصاف بحسب العقل فى ظرف التحليل أو فى الخارج.

و القسم الأول كالماهيه فى اتصافها بالوجود و عروضه لها فإن الماهيه لو كانت بحسب نفسها معدومه لما أمكن عروض الوجود لها بل ينبغى أن لا تكون الماهيه من حيث نفسها متعينه بأحد الطرفين أعنى الوجود و العدم حتى يتصور عروض شىء منهنما لها.

و القسم الثانى كالمقدار الجسمانى أو الاتصال الامتدادى العارض للهولى فإنه يجب أن يكون الهولى غير متعينه الذات باللامقدار و لا متجرده فى ذاتها عن الامتداد - حتى يمكن قبولها للممتد فى ذاته و اتصافها بالمقدار لذاته و كذا الوضع و الحيز إذا عرض لشىء و صار ذلك الشىء بعروضه إياه ذا وضع و حيز يجب أن لا يكون بحسب وجوده فى نفسه مجردا عن الأوضاع و الأحياز فإن المفارق عن المقدار فى نفسه - و المجرّد عن الوضع و الحيز فى وجوده و تعينه لا محاله يكون وجوده وجود أمر عقلى - بل يكون بالضروره عقلا - صرفا مفارق الذات عن المقدار و الجسميه و لوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا وضع و يعرض له التلبس بهذه الأمور.

فظهر أن الأمر القابل لمثل هذه الأمور يجب أن يكون حالته بالقياس إليها - حاله إمكانيه مبهمه ناقصه نسبه تلك الحاله إلى كل منها نسبه النقص إلى الكمال و نسبه الضعف إلى القوه و لهذا يقال إن الهولى فى ذاتها لا متصله و لا منفصله - و لا واحده و لا كثيره و لا ذات وضع و حيز و لا غير ذات وضع و حيز

١- كما أن مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ عرشى، س قدس سره

ثم اعلم أنه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء و لوازم هويته بحيث لا- يمكن خلو الموضوع عنها و عما يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع و الأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الأول كالمقدار و الوضع و المكان و الزمان (١) للجسم و القسم الثاني كالسواد و الحرارة و الكتابه و أشباهها له ففي القسم الأول لا بد أن يكون محلها و قابلها غير متقوم الذات في وجوده لست أقول في ماهيته و مفهومه إلا بصوره محصله إياه مفيده لوجوده و لهذا لا بد أن يكون محل الجسميه و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما ماده غير متقومه الوجود إلا بالصوره المستلزمه لها بخلاف القسم الثاني فإن محل السواد و إن وجب أن لا يكون متعينا بالسواد و لا باللاسواد و بما يضاده بل بحاله إمكنيه لا تأبى عن عروض كل من السواد و ما يضاده إلا أن ذلك المحل يمكن أن يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه إلى صوره لونه أو سواديه لأن اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده و لا- من لوازم هويته في ذاته فيجوز أن يوجد جسم لا لون له و يمكن أن يتصور عنصر لا حار و لا بارد أعنى الحرارة و البروده المحسوستين العارضتين.

فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهه في أن كون الشيء واقعا في الزمان و في مقوله متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده كما أن كون الشيء واقعا في المكان و في مقوله أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الأشياء الزمانيه أو المكانيه يمتنع

١- أما المقدار فلأن التفاوت بين الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي بالإطلاق و التعيين لا غير و أما الوضع فلأن الجسم في مرتبه وجوده لما لم يكن مجردا و لا- نقطه و كان قابلا- لخطوط متقاطعه على زوايا قوائم كان ذا أجزاء متراصفه مترتبه فجاء الوضع المقولي أعنى نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج و أما الإمكان فإن كان هو البعد فظاهر و إن كان هو السطح فالمراد به هاهنا هو الحيز إذ على قول القائلين بالسطح و هم المشاءون لكل جسم حيز طبيعي و هو الوضع و الترتيب لا مكان طبيعي لانتقاضه بالأطلس و أما الزمان فلعله يوهم المصادره في المقام و ليس كذلك إذ المطلوب هو المتى لا الزمان، س قدس سره

بحسب وجوده العيني و هويته الشخصيه أن ينسلخ عن الاقتران بهما و يصير ثابت الوجود(١) بحيث لا يختلف عليه الأوقات و لا يتفاوت بالنسبه إليه الأمكنه و الأحياز و من جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله و عاند ظاهره باطنه و لسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير و يتبدل عليه الأوقات و يتجدد له المضى و الحال و الاستقبال مما يجب أن يكون لأمر صوري داخل فى قوام وجوده فى ذاته حتى يكون فى مرتبه قابليته لهذه التجددات غير متحصله الوجود فى نفس الأمر إلا- بصوره التغير(٢) و التجدد و لا- متقدمه فى الوجود على وصف التغير و الانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمكان ذلك الوصف و مقابله بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر لا- فى حاق الواقع و عين الأعيان كما أن الهيولى لها فى ذاتها بحسب ذاتها أن لا تكون متجسده و لا لا متجسده و لا متقدره و لا غير متقدره و لا متحيزه و لا لا متحيزه و لا ذات وضع و لا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الأمور و مع ذلك فإن الواقع منها(٣) فى نفس الأمر ليس إلا- التجسم و التقدر و لوازمهما من الأين و الوضع و غير ذلك.

و قد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفه فى نفس الواقع و بين عدم الاتصاف بها فى مرتبه من مراتب الواقع و الأول غير مستلزم للثاني(٤) و كذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفه فى الواقع و بين الاتصاف بتلك الصفه فى كل مرتبه من مراتب الواقع و الأول لا يوجب الثاني فإن الماهيه قد تتصف بوجودها فى نفس الواقع و لا تتصف به فى مرتبه ذاتها من حيث هى و كذا الهيولى(٥) متصفه بالتجسم و التقدر فى نفس الأمر و ليست

١- أراد بثابت الوجود ما هو أعم من بسيط الوجود من باب عموم المجاز ليشمل المكانى و يترتب عليه قوله و لا يتفاوت بالنسبه إليه الأمكنه و الأحياز، س قدس سره

٢- و هى تغير الصوره فيكون الإضافة بيانیه أو يراد بالتغير الحركات العرضيه و صورتها الحركه الجوهرية فيكون الإضافة لاميه، س قدس سره

٣- إذ الهيولى المجرده محاله للتلازم بينهما و بين الصوره و لعدم انقطاع الفيض بدوا و ختما، س قدس سره

٤- الصواب الثانى بدل الأول و الأول بدل الثانى كما لا يخفى، س قدس سره

٥- إلا أن الفرق بين الماهيه و الهيولى أن المرتبه فى الهيولى مرتبه وجوديه فإنها فى مرتبه وجودها الذى هو قوه صرفه هكذا لا فى مرتبه ماهيتها فقط بخلاف الماهيه فإن مرتبتها الخاليه عن الأطراف المتقابله ليست إلا شئيه الماهيه فللهيولى فى السلسله الصعوديه للموجودات مرتبه وجود هو قابل القوابل و ماده المواد إلا أنها خاليه عن الفعليات حتى عن أدناها و أخفها مؤونه و هو الامتداد الجوهرى و لذا قيل إن المبدأ إلى القابلى للعالم الطبيعى هو الظلمه أو الخلاء أو الهاويه و أريد به الهيولى، س قدس سره

متجسّمه و لا متقدّره فى حدّ نفسها و مرتبه قابليتها نعم كل ما يثبت لشيء فى مرتبه نفسها بما هى هى فهو لا محاله ثابت لها فى الواقع دون العكس الكلى و ليس الأمر كذلك فى جانب السلب كما تكرر بيانه.

فإذن تبين و انكشف أن نعت التغيير (١) و التجدد للأجسام و وقوعها فى مقوله متى أمر صورى جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها و شخصيتها أو فى مرتبه وجودها و شخصيتها و ليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم عنها و خلوه فى الواقع عن عروضها كالسواد و الحراره و نظائرها فوجب أن يكون صوره الأجسام صورته متجدده فى نفسها و طبيعتها التى بها يكمل ذاتها و يتحصل نوعيتها و يتقوم مادتها أمرا متجدده الهويه متدرجه الكون حادثه الذات كائنه فاسده لا تزال تتجدد و تنقضى و تستقبل و تمضى و تحضر و تغيب و ذلك بحسب الوجود الخارجى و التشخص العينى و إن لم يكن كذلك بحسب الماهيه العقلية و لا بحسب مرتبه ماده الهيولانيه لها.

١- إلى قوله و ليس من العوارض المراد بالنعت الصفه الذاتيه مثل الوصف العنوانى الذى هو عين ذات الموضوع كالإنسانيه للإنسان فإن التغيير عين الذات الوجوديه للأجسام و المراد بالمقوم لها المقوم الداخلى لأن وجود التغيير عين وجود الصوره النوعيه للأجسام و هى أحد الأجزاء لها فإن لها هيولى و صورتين الجسميه و النوعيه و المراد بالمقوم لما يلزم وجودها أن التغيير عين وجود الصوره النوعيه و هى مبدأ الآثار الخاصه اللازمه للنوع و المبدأ للشيء مقوم له و يمكن حمل المقوم فى الأول عليه أيضا و يمكن أن يراد أن التغيير مقوم أى ليس بخارج لما يلزم أى لصوره نوعيه لا- ينفك وجودها عنه و قوله أو فى مرتبه وجودها إشارة إلى أن التغيير أو الحركه مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها و هويتها و إن لم يكن فى مرتبه ماهيتها و الفرق بينه و بين الأولين أن فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه، س قدس سره



و بالجمله كل ما يوصف به الحركة و الزمان بحسب الماهيه عند القوم من الانقضاء و الحدوث و الاستمرار التجددى و البقاء الحدوثى فذلك مما يوصف به الأجسام الطبيعیه بحسب وجودها الطبيعى الشخصى فى حد هويتها الخارجيه المتقدمه على سائر اللواحق العرضيه فجميع الموجودات التى فى هذا العالم واقعه لذاتها فى الزمان و التغير مندرجه تحت مقوله متى كما أنها واقعه فى المكان مندرجه تحت مقوله أين لكن بعضها متأخره الوجود عن التغير و الزمان (١) كأكثر عوارض الوجود كالسواد و الحراره و الحركة و غيرها من الأكوان المسبوقه بالعدم و اللاكون الانفصالى و الاستحالات الانفعاليه المنقطعه بغيرها و بعضها مع التغير و الزمان كطبائع البسائط الفلكيه و الكوكبيه و ما يجرى مجراها معيه ذاته راجعه إلى الفيثيه [العينيّه].

و ليست معيه وجود الجسم فى ذاته للزمان كمعيه الثابت مع المتغير كما ظنه أكثر الناس إلا أنهم يفرقون بين معيه العقل للزمان و معيه الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركة و السكون و كل منهما متغير أما الحركة فبالذات و أما السكون فبحسب التقدير بمعنى أن الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم و إن لم يكن متغيرا بل ثابتا فى نفسه فلا يكون فى الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه فى الحركة و السكون يكون متغيرا فيكون فى الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيثيه (٢) [العينيّه] بواسطه الحركة و لم يعلموا أن الشئ الثابت الوجود

١- أى حركه الطبيعه الخامسه التى للفلك الأقصى و قدر هذه الحركه الجوهرية و هما متقدمان على الحركه العرضيه الوضعيه فضلا عن العوارض الأخرى و ظهر أن بعضها مع التغير و الزمان أى الحركه الجوهرية التى للطبائع الفلكيه فكما أن أوضاع الأفلاك دائما سياله كذلك طبائعها بحسب هوياتها، س قدس سره

٢- أى الطبائع واقعه فى التغير و محاطه فى الزمان كمحاطيه المتقدر فى مقداره مثل كون الجسم الطبيعى محاطا للتعليمى و إن كان الزمان أيضا فى الحركه و الحركه فى الموضوع و التعليمى أيضا فى الطبيعى ككون كل عرض فى موضوعه، س قدس سره

فى ذاته و هويته كالعقل (١) المفارق يستحيل أن يكون محلا للتغير قابلا للحركه نعم يمكن أن يكون فى حد ماهيه الذهنيه أو بحسب مرتبه هيولىه غير المتقومه بذاتها غير متحرك و لا- ساكن و غير متغير و لا- لا- متغير حتى يمكن أن يتصف بالتغير و الحركه فى الواقع فالجسم إذا كان ثابت الذات و الهويه فى حد طبيعه النوعيه الخارجيه فمحال أن يوصف بالتغير و الحركه و لا أيضا بالسكون لأنه عدم الحركه عما من شأنه أن يقبل الحركه و اعلم أن القوم إنما وقعوا فى هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهويه الخارجيه و ذهابهم إلى أن الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه التى لا- يحاذى لها أمر فى الخارج و ذهلوا عن أن الوجود هو نفس الأمر العينى الخارجى فضلا (٢) عن أن يحاذى له أمر آخر فى العين.

ثم إنهم لما اعتبروا ماهيه الجسم و ماهيه الحركه (٣) و الزمان وجدوا أن ماهيه الحركه و مقدارها خارجه عن ماهيه الجسم و معناه فحكموا أنها من العوارض اللاحقه له كما حكموا فى أصل الوجود بالزياده على الماهيه و أدى بهم ذلك إلى أن أنكروا- كون الوجود متحققا فى الخارج و أن يكون له ثبوت للماهيه الموجوده و ذلك لأن العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فإذا متى كان الوجود زائدا على الماهيه الموصوفه به و كل صفه وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام إلى ذلك الوجود السابق فيتسلسل أو يدور

- 
- ١- أى من جهه و أن ليس مثله من جهه أن الجسم بما هو واقع فى الحركه معيته للزمان راجعه إلى الفيثيه، س قدس سره
  - ٢- أى للوجود العوانى محاذ لم يبق للماهيات العينيه محاذيا فى العين فضلا عن أن يكون له محاذ آخر وراء ما يحاذى الماهيه مع أنه لو كان كذلك كان أصلا أيضا لكنه محال، س قدس سره
  - ٣- بيان وقوعهم فى هذا الغلط من قولهم باعتباريه الوجود و هو أنهم لما قالوا بأصاله الماهيه و الماهيه خاليه فى ذاتها عن التغير و مقداره قالوا بأن التغير ليس فى ذوات الأجسام- الجنسيه و النوعيه و الوجود الحقيقى الذى هو ذاتها النوريه و السيلان يساوقه كان محجوبا عن نظرهم و وجدوا التغير فى مقام أعراض الأجسام، س قدس سره

و هما باطلان فاتصاف الماهيه به إنما يتحقق في ظرف الذهن.

و قد عرفت أن ذلك غير مجد و لا فرق بين الذهن و الخارج في لزوم التسلسل (١) و الدور على تقدير كون الوجود أمرا مغايرا للماهيه زائدا عليها زياده الأوصاف اللاحقه لموصوفاتها بعد تماميه تحصلها و فعليه ذاتها بل الأمر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده.

و بالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود و القسم الأول قد يكون متحدا بها في الواقع و العروض للماهيه بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشئ ء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهيه محمولا- عليها في الواقع و هذا لا ينافي العينيه و الاتحاد في الخارج و الوجود نفسه من هذا القبيل فإنه من عوارض الماهيه الموجوده به لا من عوارض وجودها و كذا الفصل للجنس و التشخص للنوع فإذن كون التدرج في الوجود- زائدا في التصور على ماهيه الأجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجوديه الشخصيه الخارجيه.

### تلخيص و توضيح

معروض التغير و التجدد و محل الحركة إما أمر ثابت الذات متساوى النسبه إلى أجزاء الزمان أو متغير أو ليس بمتغير و لا ثابت و القسم الأول محال لاستحاله سنوح التغير الموجب لاختصاص الشئ ء إلى وقت معين على أمر مفارق في ذاته عن كفه الأزمنه و الأوقات و القسم الثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود أم لا و الأول يوجب إعادته الكلام في المحل و لزوم التسلسل أو الدور

١- و ذلك لأن العروض إذا كان عروضاً حقيقياً فكما أن العروض الخارجى يستدعى تقدم الماهيه على الوجود بالوجود كذلك العروض الحقيقى الذهني ففي الاتصاف الحقيقى للماهيه- بوجود اتصافات غير متناهيه بالوجود كما في الخارج بلا تفاوت و لا يقاس الاتصاف الحقيقى الذهني للماهيه بالوجود باتصاف الوجود في الذهن بالوجود هكذا وجود الوجود بالغا ما بلغ و الوحده بالوحده و نحوهما لأن الموصوف و الصفه هنا واحد و الاتصاف بتعمل العقل بخلاف ما نحن فيه فإن الماهيه سنخ آخر وراء الوجود و الفرض أن العروض حقيقى، س قدس سره

و الثاني لا يخلو إما أن يكون عين ماهيته أو عين وجوده و الأول باطل لأن الذي يكون التغير عين (١) ماهيته هي الحركة نفسها و محال أن يكون محل الحركة حركة إذ الشيء لا يعرض لنفسه (٢) و قد برهن أيضا أن الحركة ليست بمتحركة و لا يجوز الحركة في الحركة و الثاني هو المطلوب.

و أما القسم الثالث فهو إما صورته الشيء المتغير أو مادته و الأول محال فإن الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن أن يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيره و لا ثابتة (٣) و الثاني هو المطلوب فإن المادة في نفسها لما كانت بالقوه من كل وجه - فهي و إن كانت متغيره في نفس الأمر بالصوره لكنها في ذاتها غير متغيره و لا - ثابتة و لا متحركة و لا ساكنه لا يقال بقي (٤) هاهنا قسم آخر و هو أن يكون محل التغير المجموع - المركب من المادة و الصوره لأننا نقول قد علمت مرارا أن تمام الشيء المركب بصورته

١- فيه من المسامحة ما لا يخفى فالحركة نحو الوجود و لا ماهيه له فالأولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك في الماهيه، ط مد ظله

٢- لو تم هذا لثم في الحركات العرضيه و أما الحركة في الجوهر فليس قيامه بنفسه - المصحح لإطلاق الحركة و المتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشيء لنفسه و قد عرفت المناقشه في قوله و قد برهن أيضا أن الحركة ليست بمتحركة و في قوله و لا يجوز الحركة في الحركة، ط مد ظله

٣- لأن صورته طبيعه التي هي مبدأ الأول لحركته التي هي بالفعل فإنها و إن لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوه الصرفه فإنها أمر بين محوضه الفعل و صرافه القوه و مبدأ التغير الفعلي لا - يمكن أن يكون لا - متغيره و لا ثابتة و أيضا لو كان كذلك كان ماده فبأى شيء استحق اسم الصوره و سلب اسم المادة و إن أريد أن ماهيه الصوره ليست متغيره و لا ثابتة فهو المطلوب لكن لا ينافي أن يكون في الوجود متغيره، س قدس سره

٤- و الحق أن المادة موضوعه للحركة بمعنى حامل قوتها و الصوره موضوعه بمعنى الجوهر القائم به الحركة و هي نفسها و المجموع من المادة و الصوره موضوع لها لأنها ليست إلا المادة المتلبسه بالصوره، ط مد ظله

لا بمادته فحكم الصورة بعينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بأن التركيب بينهما اتحادى.

فقد ثبت و تحقق أن الأجسام كلها متجدده الوجود فى ذاتها و أن صورتها صورته التغير و الاستحاله و كل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجوديه و لا لطبائعها المرسله و لا لمفهوماتها الكليه إذ الكلى لا وجود له فى الخارج و الطبيعه المرسله وجودها عين وجود شخصياتها و هى متكثره و كل منها حادث و لا جمعيه لها فى الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قديم فكما أن الكلى لا وجود له إلا بالأفراد فالكل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء و الأجزاء كثيره فكذا حدوثها حدوثات كثيره و المجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث (٢) إلا أن الحق أن ليس له وجود إلا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كأنها شىء واحد- لكن الوهم أيضا يعجز (٣) عن إدراك الأمور غير المتناهيه و إحضارها معا.

و الفرق بين الكلى الطبيعى و الكل أن الكلى له وجود فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود و أما الكل فلا- وجود له فى نفسه إذ الوجود يساوق الوحده بل عينها كما علمت و لا وجود له فى الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث و لا بالقدم كما لا يوصف بالوجود.

و أما الكلى العقلى فهو و إن كان عندنا موجودا بوجود الصورة المفارقة الإلهيه- كما ذهب إليه أفلاطن الإلهى و من تقدمه من الحكماء الراسخين و الكبراء الشامخين- قدس الله أسرارهم و شرف أنوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم فى شىء و لا

١- فيه قلب و يمكن أن يكون حكم الصورة خبرا مقديما، س قدس سره

٢- لأن المجموع معلول الأجزاء و إذا كانت العله حادثه فالمعلول أولى بالحدوث، س قدس سره

٣- فالمجموع الذى يتوهم بالوهم آحاد قليله لا نسبه لها إلى الكل إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و المجموع الذى فى العقل موجود بالوجود التجردى واحد وحده جمعيه حكمه حكم الكلى العقلى إلا- أن يجعل آله لحاظ الأفراد غير المتناهيه المتعاقبه فى الكون، س قدس سره

هى ما سوى الله تعالى و إنما هى صور علم الله (١) تعالى و كلماته التامات التى لا تبيد و لا تنفذ كما قال سبحانه ما عندكم ينفد و ما عند الله باقٍ و قوله لو كان البحر ممداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى فإذا العالم بجميع أجزائه أفلاكه و كواكبه و بسائطه و مركباته حادثه كائنه فاسده- كل ما فيه فى كل حين موجود آخر و خلق جديد كما قدمنا ذكره فى العلم الكلى و ما فوق الطبيعه و الله أعلم

### الفصل (٣) فى ذكر ملفقات المتكلمين و نبذ من آرائهم و أبحاثهم فى هذه المسأله

#### إشاره

قد سبق فى العلم الكلى أن عله الحاجه إلى المؤثر هى الإمكان فى الماهيه و النقص- عن التماميه فى الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفه (٢) إن الواجب لذاته إن كان بذاته مقتضياً و مرجحاً لوجود الممكنات سواء كان المقتضى ذاته فقط أو

١- إضافة الصور إلى العلم إما ببيانه بأن يراد العلم الفعلى و إما لاميّه أى عكوس علمه التفصيلى الذاتى كما هو صورته علمه الإجمالى الذى هو عين الكشف التفصيلى فإن بسيط الحقيقه كل الوجودات و انطوت تحت أسمائه كل الماهيات و الأعيان الثابتات كامنه فى الأسماء و الصفات- كمون الشجره فى النواه، س قدس سره

٢- النزاع بين هؤلاء و بين المتكلمين فى الحدوث الزمانى و أما الحدوث الذاتى فلا نزاع فيه و قد أخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه فى جملة الحوادث فرارا من لزوم الخلف بإثبات الزمان قبل الزمان بل قالوا بعدم تناهيه فى جانبى الأزل و الأبد و لما ألزموا باستلزامه القول بقدم العالم لكون الزمان أحد الممكنات- ذكر بعضهم أنه أمر موهوم لا حقيقه له و لازمه نقض جميع ما أبرموه من حدوث العالم زمانا و لذا اضطر آخرون إلى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى و تقدس و لما أورد عليهم لزوم التغير فى الذات أجاوبوا عنه بجواز المغايره فى الحكم بين المنتزع و المنتزع منه- و هو من مغايره المفهوم للمصداق الذى لا محصل له إلا السفسطه، ط مد ظله

مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين أن له صفات واجبه الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنه علتها و مرجحها و المرجح دائم فيدوم الترجيح لأن كل ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إرادته أو طبع أو قدره و بالجمله وجود أى حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالأشاعره و الكراميه و غيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو إما أن يكون أزليا كان لا محاله العالم كذلك أزليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامه و إن لم يكن أزليا كان حادثا و كل حادث لا بد له من مرجح حادث و إلا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث فى احتياجه إلى مرجح آخر حادث- و لم يتجدد الآن و لم يتجدد قبله و هكذا إلى غير النهايه فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أول لها(١).

و بالجمله فقد عرفت أن الواجب الوجود واحد(٢) من جميع الوجوه غير متغير و لا متبدل و أنه متشابه الأحوال(٣) و الأفعال فإن لم يوجد عنه شىء أصلا بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه و جب استمرار العدم كما كان و إن تجدد حال من

١- لا- يخفى أنه غير المطلوب فإن المطلوب وجود الحوادث لا أولها زمانا- و اللازم اجتماع علل موجه لا أول لها عددا و هى مجتمعه فى زمان واحد و هذا غير المطلوب- فالأولى إبطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهيه محصوره بين حاصرين أعنى الواجب تعالى و المرجح الحادث، ط مد ظله

٢- فهو متعال عن الصفات الزائده الحادثه بأن يكون تعلقها أو نفسها حادثا فيكون العالم حادثا أو يلزم تركبه من القوه و الفعل لأن الإراده الحادثه مثلا أو تعلقها الحادث- مسبوقة بالاستعداد و أيضا هو تعالى غنى فلا يحتاج فى فعله إلى حصول شرط أو حضور وقت أو داع زائد أو غيرها مما ينافى غناه عما سواه فإذا كان فاعلا بذاته و بصفته التى هى عين ذاته دام فاعليته، س قدس سره

٣- أى أنه متوحد الحال إذ حاله قبل وجود الأشياء و معه و بعده واحده و متشابه الأفعال كما قال تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا\*، س قدس سره

الأحوال المذكوره موجه لوجود العالم فهو محال لأنه ليس فى العدم الصريح حال- يكون الأولى فى أن يكون العالم موجودا أو بالبارى أن يكون موجدا أو يكون فى حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصه كلامهم فى إثبات قدم العالم.

أقول هذه المقدمات كلها صادقه حقه اضطراريه لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فإنك قد علمت أن الماهيه المتجدده الوجود ثباتها عين التجدد و فعليتها عين القوه الاستعداديه و وجودها مشوب بالعدم و تمامها و كمالها عين النقص و القصور- فهو مستند إلى فاعله التام الفاعليه و موجه الدائم الفيض الثابت العليه من جهه ثباته- و فعليته و وجوده و تمامه و كماله لا من جهه تجدد و قوته و نقصه و قصوره لأنها من لوازم ذاته بلا جعل و تأثير لما علمت أن لوازم الماهيه غير مجعوله.

و ظاهر أن المعلول لا- يلزم أن يكون مثل العله فى نحو الوجود و قوامه و ثباته- بل مدار المعلوليه على القصور فى الوجود عن درجه وجود العله الفاعليه و القصور إنما يكون بدخول العدم فى هويه المعلول.

نعم الحدوث إذا كان وصفا زائدا على وجود الشىء المجعول كان السؤال باللميه واردا على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات و أما إذا كان الحدوث و التجدد بمنزله الماهيه و لوازمها غير المجعوله فحكمه حكم سائر الماهيات الصادره عن الفاعل الدائم المتعلقه الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للإنسان أن يكون الواجب إنسانا و الإنسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحدوث فى ذاته أن يكون الحادث قديما أو القديم حادثا لأن الحدوث للموجود المتجدد الهويه بمنزله الذاتى المقوم للماهيات و الجعل غير متخلل بين الذات و الذاتى فهذا حق الجواب عن شبهه الفلاسفه المنكرين لحدوث العالم بما فيه و معه.

**و أما متكلمو أهل الملل فهم طائفتان**

**إحداهما القائلون بنفى العليه و المعلوليه**

فى الموجودات و بالقدره الجزافيه- و ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلميه على العليه و المعلوليه و إيجاب



المقدمات الحقه لتتائجها و لو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا و لا النتيجة لازمه للمقدمتين على الهيئه المخصوصه فلا يحصل يقين فى العالم و إذ لا- يقين فلا- علم- و إذ لا علم فلا اعتماد و لا وثوق على تحقق شىء و لا اطمينان و لا غرض و لا غايه و لا- رجوع و لا- عود بل يكون الأديان و المذاهب و المساعى كلها هباء و هدرًا إذ يمكن ترتب الفائده المنظوره على خلاف هذا الذهاب و السعى أو نقيض الفائده المنظوره على هذا الذهاب و السعى و لا يسأل عما يفعل و هذا الرأى قريب من آراء السوفسطائيه.

### و الثانيه القائلون بهما الملتمون لنفى الترجيح

بلا مرجح.

فبعضهم أثبت للواجب صفه زائده على ذاته كالعلم و الإراده و الحياه و القدره و غير ذلك إلا أنهم يقولون (١) السبب فى إيجاد العالم إنما هو الإراده فلا بد من مخصص- فبعضهم جعل المخصص مصلحه تعود إلى العالم و قد علمت فى أوائل مباحث العله و المعلول أن ذلك باطل و ما أدرى أى مصلحه (٢) لأحد فى أن لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات أخرى كثيره وجودها قبل وجود العالم و بعضهم جعل المخصص ذات الوقت و هذا أيضا باطل إذ وجود المخصص مقدم (٣) على وجود المخصص به

- 
- ١- لعلك تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله فاعلم أن المراد أن بعضهم و إن لم يقولوا بأن العليه و الفاعليه عين ذاته حتى يتأكد إشكال القدم كما قال الحكيم إنه لا معنى فى ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل أثبتوا له تعالى صفات زائده إلا أنهم لما قالوا بالعليه و المعلوليه و جعلوا الإراده القديمه سببا لإيجاد العالم طلبوا المخصص ليتمكن القول بالحدوث، س قدس سره
  - ٢- و بعبارة أخرى أى مصلحه فى العدم الذى هو شر محض و لم تكن فى الوجود الذى هو خير محض أو أى مصلحه فى الإمساك عن الفيض دون الجوده مع حصول المستحق الذى هو الماهيه الإمكانيه التى يكفيتها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول الوجود و الإمكان أزل و المبدأ جواد محض غنى صرف و أيضا علمه بالمصلحه فعلى فلا يمكن التخلف و أيضا يلزم أن يكون فعلى الله تعالى معللا بالعرض و أيضا كل فاعل بالمصلحه لا يخلو عن انقهار و تسخر لأن الداعى الزائد على ذاته يدعوه على الفعل و يجبره و لولاه لم يفعل، س قدس سره
  - ٣- و لا أقل مغاير و فى إيجاد نفس الوقت لا مغايره، س قدس سره

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه و مخصصا إياه به.

### و بعضهم و هم الكراميه جعل الإراده حادثه قائمه بذاته

فيلزم أن يكون إله العالم محلا- للحوادث المتغيره و ذلك محال لوجهين الأول أنه يلزم أن يكون في ذاته (١) جهه فاعليه و جهه قابليه و هما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت- و الواجب بسيط الحقيقه فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا- في ذاته الباطل بعد ذلك إن كانت علتة نفس ذاته و جب أن لا يعدم عنها أبدا و إن كان المبطل له أمرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من عله و لبطلانه من عله أخرى حادثه و عله الحدوث لا تتخلى عن الحدوث و عله البطلان لا تتخلى عنه و ما هذا شأنه هو الحركه غير المتصرمه عند الفلاسفه و محلها الجرم المستدير الفلكي و عندنا هو الطبيعه في وجودها الخارجى و على أى وجه لا بد أن يكون محلها هيولى جسمانيه- فمحل هذه الإرادات المتصله (٢) المتجدده إن كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم أن يكون إله العالم جسما دائم الحركه متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا أن يكون ذاته متجدده الحدوث و الاستحاله فيحتاج إلى إله آخر يديم وجوده التجددى بتوارد الأمثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الأوهام المضله المعطله لأولى وساوس الوهم و الخيال و ترك مسلك التصفيه و التجريد و الأخذ بالجلال و بناء البحوث على القيل و القال و إن كان محلها غير ذاته (٣) تعالى لزم أن يكون ذلك الغير من معلولاته

- ١- إن قلت لا- تخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين أثبتوا له صفات زائده أيضا- قلت أولا- لا- إشعار في كلامه بالتخصيص و ثانيا أن عدم ذكره هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددى بخلافه هاهنا، س قدس سره
- ٢- بأن يتحد محل الإرادات و محل الحركات التى هى عللها و هذا نظير الإنسان في حركاته الإراديه فإن كل خطوه معلول إرادته جزئيه و كل إرادته معلول خطوه، س قدس سره
- ٣- و هذا نظير قول من يقول فى علمه تعالى إن علمه بما سواه صور قائمه بلوح كعقل أو نفس لا بذاته حذرا من مفسد مضت فيلزم احتياجه فى كماله كإرادته إلى غيره، س قدس سره

و يكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما و ذلك محال و بإبطال الإرادة الحادته فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم إن للواجب- لذاته إرادات حادته غير متناهيه لا إلى بدايه و لم يزل البارى مؤثرا بتلك الإرادات الحادته حتى حدثت إرادته خاصه موجبه لحدوث هذا العالم و لا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهايه و يكون العقول و النفوس و الأجسام كلها حادته.

### و من القائلين بحدوث الإراده كأبى على الجبائى و أبى هاشم و القاضى عبد الجبار الهمدانى و أتباعهم

فإنهم يقولون بأنها قائمه لا فى محل و هو ممتنع فإن الإراده إذا كانت عرضا فيحتاج إلى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته إلا أن يريدوا بالإرادته معنى آخر جوهرى فيكون من جمله العالم فالكلام فى حدوثة عائد.

### و منهم من جعلها قديمه

و قالوا بأن الإراده القديمه هى السبب فى إيجاد العالم و أنها و إن كانت قديمه إلا أن الله تعالى إنما أراد إحداث العالم فى الوقت الذى حدث- و لم يكن إرادته متعلقه بإحداثه فى وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه و لا يجوز أن يسأل(1) عن لميه إحداثه و سبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فإن تلك الإراده لذاتها و ماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت و الإحداث فيه و لوازم الماهيات لا ينبغى أن تعلق بأمر من الأمور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها.

و أنت فقد عرفت أن الإراده لا بد فيها من مرجح داع و الأوقات كلها متشابهه و فى العدم الصريح لا يتفاوت شىء عن شىء و لا يتمايز معدوم عن معدوم و لا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم و كل ما يفرض قبل العالم مما هو عله لوجوده من حدوث إرادته أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحه أو غير ذلك من الأحوال- فإن الكلام عائد فى حدوثة و استدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى عله حدوث العالم نفسه و ذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهايه.

١- قد مر فى مبحث العله الغائيه من الأمور العامه نقل القول بأن كون الإراده مخصصه ذاتى لها و هذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك، س قدس سره

## و أما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء

يقولون إن صدور هذا العالم - عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس أولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله أو بعده - فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا النقل عنهم فإن الحكماء متفقون على أن الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقديماً ذاتياً و الوقت المذكور من جملة الممكنات فإنه مقدار الحركة الدوريه الفلكيه عندهم و عندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات و كذا الحركة و موضوعها و إلا لزم أن يتقدم الشئ على نفسه و هو محال هذا ما قيل و ستمتع منا كلاماً في تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات تقديماً زمانياً.

## تذكره و تسجيل

و لا يمكن لأحد أن يقول إن الإراده القديمه (٢) أوجبت وجود العالم فى الوقت الذى أوجده فيه و قبل ذلك الوقت لم يكن الإراده القديمه موجباً لوجوده كما أننا إذا أردنا أن نفعل فعلاً مخصوصاً بعد سنه فإن الإراده الموجوده الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنه و لا يقتضى وجوده فى الحال فإن هذا أيضاً محال فإنه ليس قبل جميع الممكنات شئ يوجب (٣) حصول المراد كالحال فى المراد الذى

١- إنما قال ذلك لأن مطالب الحكمه لا بد أن تكون برهانيه و الظاهر أن الحكماء - الذين قالوا هكذا كانوا فى مقام المجادله و بنوا على قول المتكلم، س قدس سره

٢- و هذا قولهم إن الله تعالى أراد فيما لم يزل وجود العالم فيما لا يزال و قد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجاً عن سلسله الممكنات و توهمه بعداً متصراً لا نهايه له من جهتي أوله و آخره أعنى الأزل و الأبد و وجوده تعالى منطبق عليه أزلاً و أبداً و قد أراد تعالى و هو فى الأزل وجود العالم فيما لا يزال و هو جانب الأبد و اعتراض المصنف ره عليه من قبيل المنع مع السند و سنده أن الزمان مقدار الحركة و هى حركة الطبيعه الكليه عنده و حركة الفلك المحدد عند غيره و أياً ما كان فهو ممكن و قد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك إلا - العدم البحت فلا - معنى لفرض زمان متميز الأجزاء هناك حتى تفرض إرادته وجود العالم - منطبقاً على بعض أجزائه دون بعض، ط مد ظله

٣- الظاهر يؤخر أو يعقب و أيضاً إرادتنا مشوبه بالقوه بخلاف إرادته تعالى، س قدس سره

يتحصل بعد سنه فإن هناك أحوالا متجدده مانعه من حصول المراد إلا بعد السنه فلو فرض أن هذا المرید كان قادرا على تحصيل مراده الذى أرادہ فيما بعد السنه فى الحال- الذى كان يريدہ بإحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا إياه مع ذلك الوقت بلا- انتظار و لا إمهال و ليس قبل وجود العالم إلا العدم البحت الصريح و هو متشابه الأحوال فى جواز تعلق الإراده به فيستحيل أن يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الإراده القديمه عن وقت آخر يماثله و كما أمكن تعلق الإراده بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت أيضا(١) ممكن فما الذى أوجب تعلق الإراده بهذا الوقت الممكن دون غيره و ما الذى ميزه عن غيره من الأوقات فى تعلق الإراده و الشىء لا يتميز عن غيره إلا بمخصص و لا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مره.

فظهر بما ذكرنا(٢) دوام جود الجواد المطلق و أزيله صنع الصانع الحق و إفاضته

١- لكن المراد بالوقت الذى قبله أو غيره أفراد ماهيه الوقت المعدومه فى الخارج- الموجوده فى الذهن، س قدس سره  
 ٢- و محصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعى مع حدوث أجزاء بالحركه الجوهرية- المستتبعه لتبدل وجودها و تجددہ حيناً بعد حين و إن دام وجود كلياته كالأفلاك و الكواكب و كليات العناصر الأربعة و كليات الأنواع المركبه المحفوظه بتعاقب الأفراد كالإنسان و سائر الأنواع الحيوانيه و النباتيه. و البيان و إن كان مبنيًا على المصادر المأخوذه من علمى الطبيعه و الهيئه على ما افترضه القدماء من علمائهما فى ترتيب الخلقه من القول بأفلاك دائمه الوجود و الحركات و دوام ما فيها من الحركات و العناصر الأربعة الكليه فى جوف فلك القمر و دوام وجودها و وجود الأنواع المركبه الأرضيه بتعاقب الأفراد و قد اتضح أخيراً فساد هذه الافتراضات و أيد ذلك التجارب الدقيقه المعقده و تحقق أن الأرض و أخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى و كذا الأجرام العلويه مركبات و إن لهذه الأجرام الجويه كالأرض و سائر الكواكب و النجوم أعماراً محدوده و إن كانت طويله و إن الزمان الذى كانوا ينصبون رسماً إلى الحركه اليوميه أعنى حركه الفلك المحدد هو مقدار حركه الأرض الوضعيه و بشريه زمان الحركه الأرضيه- الانتقاليه حول الشمس، لكن كلامه ره تام. و إن أعرضنا عن المصادر السابقه و بدلناها من الافتراضات الحديثه فإن الطبيعه الكليه العالميه بحركتها فى جوهرها و رسمها زماناً متغيراً مستمراً تستدعى حدوث العالم حيناً بعد حين و لا محذور فى القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقه بانقراض نوع أو أنواع أو كينونه عالم جديد عن فناء صوره عالم آخر بالدوام و الاستمرار من دون أن ينقطع الفيض الإلهى و هناك عدہ روايات مرويه عن أئمه أهل البيت ع تؤيد ذلك و تدل على أن الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق و عالماً بعد عالم و لن يزال على ذلك فليس فى الطبائع الوجوديه زمانى أزلى لا أول لزمان وجوده. و أما ماده الأولى و طبيعه الكل التى هى ماده ثانيه للطبائع النوعيه فهما أمران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعيه التى هى حوادث زمانيه. و أما المجرى فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه و قد أخطأ من توهم أن اللواجب تعالى أو لأى مجرد وجوداً منطبقاً على امتداد الزمان غير المتناهى فى البدايه و النهايه و قد تقدمت الإشارة إليه و ستجىء، ط مد ظلّه

على الأشياء أزلا- و أبدا على نسق واحد و لكن دوام جود المبدع و إبداعه لا يوجب أزاله الممكنات لا كلها و لا جزؤها و لا كليها و لا جزئها كما سبق و الفلاسفه لو اکتفوا على هذا القدر من إثباتهم أحديه ذات الصانع و كونه تام الفاعليه كامل القوه و القدره دائم الجود و الرحمه غير ممسك الفيض و العنايه و لا مغلول يد الكرم(١) و البسط لحظه- لكان كلامهم حقا صحيحا إلا أن متأخريهم زادوا على ذلك و زعموا أن هذه المعانى تستلزم قدم العالم و دوام الفلك و الكواكب و بسائط الأجرام(٢) و صورها و نفوسها نوعا و شخصا

- 
- ١- إشاره إلى الآيه الشريفه قالتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ و فيه إشاره إلى أن من يقول بأمساک الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود و حاصل كلامه ره أن الحكيم المحقق لا بد أن يقول بقدم الله تعالى و قدم صفاته و بالجملة ما من صقعه و بحدوث المخلوق و ما من ناحيته، س قدس سره
- ٢- أى كره النار و كره الهواء إلى آخرها لأن كل كره متصله واحده و المتصل الواحد شخص واحد فكل كره نوعها فى شخصها دائم و أما نفس النار و الهواء و الباقيان- فمعلوم أنها أنواع متكثره الأفراد للفصل الموقع للكثيره الأفراديه المنفصله عن كراتها، س قدس سره

و دوام المركبات و صورها و نفوسها نوعا لا شخصا و قد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات و قدم شىء من الممكنات عناه من الله و ملكوته الأعلى

### الفصل (٤) فى بعض احتجاجات المتكلمين و أرباب الملل انقطاع الفيض

#### إشاره

استدلوا على مذهبههم بحجج عديده (١)

#### الحجه الأولى أن الحوادث لو كانت غير متناهيه

و ليكن تلك الحوادث مثلا حركات الأفلاك و دوراتها فيلزم أن يكون كل واحده من الدورات مسبوقة بخدمات لا أول لها- فيكون الخدمات كلها مجتمعه فى الأزل من غير ترتيب لأن الترتيب إنما يكون فى الأمور الوجوديه لا فى الأمور العدميه و إذا كان جميع الخدمات المتقدمه على كل واحده من هذه الدورات لها اجتماع فى الأزل فلا يخلو مجموع تلك الخدمات إما أن يحصل معها فى الأزل شىء من الذوات الوجوديه أو لا يحصل معها شىء من ذلك و الأول يقتضى أن يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر و ذلك محال و الثانى و هو أن لا يحصل مع تلك الخدمات المجتمعه فى الأزل شىء من الموجودات فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بدايه و ذلك هو المطلوب.

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون إما أن يجوز حصول شىء منها فيه- أو لا فإن جاز (٢) حصول شىء منها فى الأزل و لم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بدايه

- ١- جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفه على أخذ الزمان خارجا عن الممكنات- فيدور أمره بين أن يكون أمرا اعتباريا وهميا أو يكون أمرا منتزعا من ذات الواجب متحداه به تعالى عن ذلك، ط مد ظله
- ٢- فى النسخ التى رأينا هنا سقوط و هو أنه فإن لم يجز فقد انتهت إلى العدم و إن جاز إلخ إلى آخره و الحاصل أنه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهيه لأن التردد بين الارتفاع عن الأزل و بين التحقق فيه و ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد و تحققها بتحقيق شىء منها فإن لم يتحقق فرد من الكائن فى الأزل فالمجموع متناه بالعدم و إن تحقق فرد فهو بدايه للمجموع الذى فيما لا يزال فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض أنه من تلك الحوادث، س قدس سره

و هذان الطريقتان لا يبتنيان على قاعده أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد- وقد يقررون هذا الوجه بناء على أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد- فيقولون كل واحد من الحركات و الحوادث مسبقا بالعدم فيكون الكل مسبقا بالعدم- أو كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرًا فيه فلا يكون غير متناه.

و يجاب عن الطريق الأول (١) أنكم إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له كونه غير مسبق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع (٢) فإن عدم كل حركه يكون مسبقا بحادث آخر إلى لا نهايه له و إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له أن يكون كل من الحوادث مسبقا بعدم ما و لا يكون مسبقا بحادث آخر بعينه (٣)

١- الأولى أن يجاب عنه بأن عدم الشيء رفعه و العدم السابق الأزلى ليس رفعا له- إذ لم يمكن له وجود في الأزل و لم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون رفعه عدما له و إنما عدمه الرفع الذى بدليل وجوده الذى فى وقته و قد طرده وجوده و لم يقبل العدم و إنما القابل ماهيته الخاليه فى ذاتها عن الوجود و هو العدم المجمع و أما العدم المقابل الماضوى فمآله إلى الوجود السابق الزمانى و إذ لا وجود سابق زمانى فلا عدم سابق زمانى و الوجود الواجب ليس زمانيا و لا مقابلا لوجود و أيضا العدم نفى محض فلا يكون موضوعا للإيجاب بأنه أزلى و أن الأعدام مجتمعه فى الأزل، س قدس سره

٢- لأن من يقول بعدم تناهى الحوادث الماضيه كيف يسلم أن عدم كل حادث غير مسبق بحادث ما و بعبارته أخرى أوضح إن عنيتم به كونه غير مجامع لحادث ما فهو ممنوع و إنما استعمل السابق و المسبق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنه، س قدس سره

٣- و على العبارة الأوضح و لا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذى هذا العدم عدمه أو الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال، س قدس سره



فلا يلزم من صحه هذا اجتماع الأعدام فى الأزل فإن معنى كون الشىء أزلًا (١) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا و إذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث أصلا لما عرفت أنه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

١- و أيضا الأزل معنى سلبى أى ما يجرى مجرى الوعاء الذى لا أول له و الأزلى هو الموجود فيما لا أول له أو الواقع فيه فلا منافاه بين كون وجود ما أزلًا و عدمه أيضا أزلًا- إذ يصدق أن كليهما فيما لا أول له و هاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الأعدام فى الأزل و هو أن الأزل ليس وقتا موقوتا أو آنا معنا لا يسع الأزليات و إذا صار وعاء للأعدام لا يتطرق مقابلها بل لا يكون أقل من الزمان الماضى فإنه إذا قيل كان نوح فى الماضى لم يناف أن يكون عدمه أيضا فى الماضى فإذا كان الأزل وسيعا أمكن أن يكون فيه الشىء و رفعه بأن يكون هذا فى مرتبه منه و ذاك فى مرتبه أخرى منه. و إذا شئت التفصيل فنقول ما ذكرنا من معنى الأزل و الأزلى بناؤه على ما هو المشهور من المتكلمين و التحقيق أن الأزلى ما هو الواقع فى مبدأ السلسله الطويله النزوليه بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب إلى عالم الشهاده و الظهور و الأبدى ما هو الواقع فى منتهى السلسله الطويله العروجيه بحسب ترقى الظواهر إلى البواطن و باطن الباطن. و أيضا معنى آخر أشمخ الأزلى هو حقيقه الوجود ساقطه الإضافه عن التعينات فى كل العوالم الجبروتيه و الملكوتيه و الناسوتيه أولا قبل التجلى عليها و الأبدى هو هى ساقطه الإضافه عنها آخرا عند الطمس الصرف و المحق المحض للتعينات بتجلى الواحد القهار عليها. إذا عرفت هذا علمت أن لا منافاه بين كون الأعدام فى الأزل و الأكوان فى الماضيات غير منقطعه كما سيعدم الكل فى الأبد و الأكوان فى المستقبل غير متناهيه و ذلك لأن عدمها برجوعها إلى الله تعالى فى السلسله الطويله فالمبدأ يطلب من مبادئ السلسله النزوليه و المعاد يترب من بواطن السلسله الصعوديه فإنه غايه الغايات و الغايات يتحول إليها بالترقيات الطويله أى التوجه إلى العوالم الغيبيه فالمرتقيات غير المتناهيه فى السلسله العرضيه فى أزمنه غير متناهيه بتحويلات غير متناهيه لها و صولات غير متناهيه إلى غايات بإضافات غير متناهيه و لكن تتناهى جميعا طولا إلى الله غايه الغايات و منتهى الطلبات إن إلى ربك الرجعى و إليه المنتهى، س قدس سره

و أما الجواب عن الطريق الثانى فبأن يقال إن مسمى الحركة و الحوادث و هو القدر المشترك بين جميع الأفراد إما أن يؤخذ داخلا فى جملة الحركات و الحوادث المذكوره أم لا يؤخذ كذلك فإن أخذ داخلا فيها فإذا قيل إما أن يجوز حصول شىء من الحركات و الحوادث فى الأزل أو لا يجوز فنختار حيثنذ حصول شىء منها فى الأزل و ذلك الشىء هو مسمى الحركة و لا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره أن يكون هو أول الحركات أو الحوادث و إنما يكون ذلك لازما أن لو كان هو الأول و أما إذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا- فيها فنحن نختار عدم حصول شىء من تلك الحركات و الحوادث فى الأزل- قولهم لو كان كذلك لزم أن يكون لمجموعها بدايه قلنا لا نسلم(١) فإن الحق على ما قررنا- أن كل واحد من الحركات و الحوادث يسبقها مثلها إلى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكوره محفوظه بواسطه تعاقب الحركات أزلا و أبدا(٢)(٣) و فيه نظر فلا تذهل.

و إيجاب عن الوجه الثانى الذى يبتنى فيه حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده إلا أن يقرر كما قررناه(٤) و هو منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز أن يقع كل واحد فى الوجود دفعه واحده و لا كذلك جميع الممكنات التى هى غير الحركة فإنها لا- يمكن وقوعها دفعه لأين منها ما لا يقع إلا على الترتيب الزمانى و كذلك يصدق أن كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محله واحد فى وقت واحد و لا كذلك المجموع.

١- فإن الأزل ليس حدا محدودا و وقتا موقوتا بل هو كما علمناك، س قدس سره

٢- إشاره إلى ما ذكره قبل ذلك أن ما اشتهر من الحكماء و أذعن به كثير من الأركياء- من أن طبائع الأنواع قديمه و الماهيه محفوظه بتعاقب الأشخاص ليس بصحيح، س قدس سره

٣- لعل وجهه أن القدر المشترك كلى لا وجود له إلا وجود الأفراد، ط مد ظله

٤- من أن الكل ليس بقديم لأنه حادث إذ لا وجود له على حده و لا فى الجزء بخلاف الكلى الطبيعى فإنه و إن ليس له وجود على حده إلا أنه له وجود بعين وجود شخصيته إذ تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد و يشير إلى هذا التقرير بقوله و هو الأصل، س قدس سره

و يجب بـجواب آخر و هو الأصل فى هذا الباب و ذلك أن الحوادث الماضيه- لا يمكن أن يكون لها كل مجموعى أبدا ليلزم من ذلك أن يكون ذلك الكل مسبقا بالعدم أو غير مسبق لأن تلك الحوادث معدومه و المعدوم لا كل له أصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث فى كل وقت إلا واحدا أو متناهيا

### الحجه الثانيه

لهم فى إثبات حدوث العالم أن الحوادث فى الأزل لو كانت غير متناهيه لزم أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث و كلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج أن الحوادث لو كانت غير متناهيه لكان وجود كل منها محالا و بطلان ذلك ظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بهذا التوقف إن عنيتم به المفهوم المتعارف و هو الذى يفرض عند كونه معدوما أنه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهى- ما يكون الشىء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون وجوده- إلا- بعد وجود ما لا- يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضى فلم يكن وقت أو حاله كان فيها غير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما فحصل بعد ذلك و حصل بعده الحادث إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبقا بما لا- يتناهى و لا- يأتى مما يتوقف على حركات إلا- و يتوقف على ما لا- يتناهى و إن عنيتم بهذا التوقف أنه لا يقع شىء من الحوادث- إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فإن الخصم مذهبه أنه لا يقع حادث إلا و تسبقه حوادث لا إلى بدايه و لا يصح وقوعه إلا- هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه- فإن جعل محل النزاع مقدمه مستعمله فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادر على المطلوب الأول و هو من جمله المغالطات المذكوره فى المنطق.

و بالجمله فالتوقف المذكور إن جعل بالمعنى الأول العرفى فالملازمه ممنوعه- و إن عنى به المعنى الثانى فالملازمه مسلمه و الاستثناء ممنوع كما ذكرناه.

### الحجه الثالثه

أن الحوادث الواقعه فى الزمان الماضى لها آخر و كل ما له آخر فهو متناه ينتج أن الحوادث الواقعه فى الماضى متناهيه أما بيان الصغرى فلأن الآن الحاضر آخر ما مضى و أما بيان الكبرى فظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بقولكم إن الآن آخر ما مضى إن عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شىء من الزمان أصلا منعنا الصغرى فإن مذهب الخصم أن بعده آتات و أزمنة لا تنهاى و إن عنيتم به أنه آخر ما مضى بحسب فرضنا و اعتبارنا فقط فلا يلزم منه أن يكون آخر ليس بعده شىء آخر و أما النهايه المذكوره فى الكبرى أن كل ما له آخر فهو متناه إن أريد بتلك النهايه أن يكون فى جانب بدايه الحوادث منعنا الكبرى- و إن أريد ما يكون فى الجانب الآخر منها فيصير صورته النتيجة هكذا الحوادث الواقعه فى جانب بدايه الحوادث متناهيه من جهه آخرها لكن لا يلزم من صحه ذلك تناهيها من جهه بدايتها و ليس كلامنا فى تناهى الحوادث من جهه آخرها بل الكلام إنما هو من جهه أولها و بدايتها فلا يضر ما ذكروه.

### الحجه الرابعه

مأخوذه من برهان تناهى الأبعاد أنا إذا أخذنا الحركات الماضيه من هذه السنه التى نحن فيها إلى الأزل جمله أخرى ثم أخذنا بنقص سنه و هو من العام الماضى على الأزل جمله ثم طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من إحدى الجملتين على ما يشبهه- و يقابله من الجمله الثانيه فلا- يخلو إما أن ينقص الجمله الناقصه فى الطرف الآخر أو لا- تنقص فإن لم تنقص بل ذهبنا إلى غير النهايه كان الناقص مساويا للزائد و يكون الشىء مع غيره كهو لا مع غيره و كلاهما محالان و إن نقصت إحدى الجملتين عن الأخرى- لزم تناهى الجمله الناقصه من الجمله الأخرى التى فى جهه الأول و الجمله الثانيه الزائده على الناقصه بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهيه فالجملتان من الحركات الماضيه و كذا الحوادث المقارنه لها متناهيه فى جانب الأزل و ذلك هو المطلوب.

و الجواب أن الحركات الماضيه التى تألفت منها الجملتان معدومه و الأمور المعدومه لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما فى الأزل محالا و حينئذ لا يلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات فى الماضى لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبه التى لا يمكن وقوعها فى الوجود إلا شيئا فشيئا.

### الحجه الخامسه

أن الواجب لذاته لو كان عله تامه لوجود العالم (١) و معلوم

١- اعلم أن بعض المتكلمين قالوا ليس الواجب لذاته عله تامه لوجود العالم حذرا من القدم و لم يدروا أن الحدوث ذاتى للعالم الطبيعى من أن الواجب تام و فوق التمام و أنه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات و لا- معنى فى ذاته سوى صريح ذاته- و لم يعلموا أن ما قالوا بمنزله أن يقولوا إنه ليس غنيا كافيا فى إيجاد العالم بل يحتاج إلى وجود شىء به يصير فاعلا بالفعل و لو إلى مضى أوقات مقدره غير متناهيه فانظروا الوقاحه و قد قاسوا الكل على الجزء و هذا تمثيل مع أنه بلا جامع فإن زيدا مثلا يحتاج إلى أشياء من علل و شرائط و معدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب عله تامه له من نقص ذلك المعلول و مع ذلك لا- يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد زيد إلى غيره فإنه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده- فهو تعالى عن

المثل و له المثل الأعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه. و أما العالم فلا يشذ منه شىء ممكن و جميع ما يفرض أنه مما يتوقف عليه العالم غيره تعالى داخل فيه فلا يتوقف إلا على الواجب و صفاته و جميع صفاته عين ذاته فإذا قيل هل يكفى ذاته فى إيجاد العالم بأجمعه أم لا و هل هو غنى عما سواه فى إيجاد أم لا و هذا منفصله حقيقه ذات جزئين و لا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثانى إلا على الوقاحه و أى وقاحه و صاحبها على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم و كيف يساوق العله و المعلول و العالم حدوثة ذاتى كما صرح به المصنف ره مرارا، س قدس سره

أنه يلزم من وجود العله التامه وجود معلولها و من دوامها دوامه فإذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم و بالعكس و يلزم من صحه ذلك التلازم أن يكون العالم مساويا للواجب لذاته و ذلك محال.

و الجواب أن ذلك اللزوم الذى ذكره بين العله و المعلول ليس على وتيره واحده من الطرفين فإن ارتفاع العله التامه لذاتها يوجب ارتفاع المعلول و أما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العله بل ارتفاع المعلول يستدل به على أن العله قد ارتفعت قبل ذلك لا أن ارتفاع المعلول أوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين.

### الحجه السادسه

ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن المتكلمين فقال النفوس الناطقه حادثه و باقيه بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقه فذلك المجموع إما أن يكون حادثا أو غير حادث و يمتنع أن يكون غير حادث لأنه معلول الآحاد الحادثه على ما ذهبتم إليه و متى كانت العله حادثه كان المعلول حادثا لا محاله فمجموع النفوس

الناطقه الحاصله بعد مفارقه الأبدان حادث و إذا ثبت أن مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بدايه فإن الحوادث لو لم تكن متناهيه فى جهه الماضى كانت النفوس الحادته بحسب حدوث الأبدان غير متناهيه إلى نفس لا يكون قبلها نفس أخرى و حيثئذ يلزم أن لا- يكون مجموعها حادثا بالضروره لكن مجموعها فى الماضى حادث على ما عرفت- فالحوادث لا محاله لها بدايه و ذلك هو المطلوب.

و أجاب عنه من وجوه- الأول أن ذلك المجموع الذى أخذتموه من النفوس الناطقه فى الزمان الماضى و إن كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضيه بدايه لأن كل آحاد لها مجموع فإن ذلك المجموع بإضافه واحده إليه يحصل له مجموع آخر مغاير (١) للمجموع الأول و النفوس الناطقه الحادته فى الماضى و إن كان لها الآن مجموع- إلا أنه دائما فى كل وقت يتبدل و يحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس فى كل وقت- و انضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا و هكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع إلى ما لا يتناهى و ليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقه بل حال جميع الموجودات هكذا (٢) فإنه إذا أخذ قديمها مع حادثها مجموعا فإن ذلك المجموع لا محاله يتبدل فى كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إليه و يحصل مجموع آخر غير المجموع الأول الذى كان قبل الزيادة و هذا لا يدل فى النفوس الناطقه على نهايتها و بدايتها بل فى كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق- و لا يلزم من ذلك أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه شىء من النفوس الناطقه و لا يدل

- 
- ١- و الحاصل أن المجموع مجموعات غير متناهيه و كل مجموع كواحد من آحاد الكائنات فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الآحاد تنهى الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تنهى المجموعات، س قدس سره
  - ٢- إلا- أن كل مجموع من النفوس مجتمعات الأجزاء و كل مجموع من الكائنات متعاقبات الأجزاء و هذا أيضا مسلك فى حدوث العالم ٣١٤ كما أشار إليه الشيخ محمود الشبستري فى گلشن راز بقوله- جهان كل است در هر طرفه العين عدم گردد و لا يبقى زمانين ، س قدس سره

على أن لها بدايه لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال (١).

و الجواب الثانى أن النفوس الباقية بعد المفارقه لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقى إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها و حصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهايه الحوادث.

و الجواب الثالث أنا و لئن سلمنا تناهى النفوس الناطقه و حدوثها فى الماضى- و لكن لا يلزم من ذلك تناهى الحوادث لجواز أن يكون الحوادث غير متناهيه فى الماضى مع تناهى النفوس و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك و لا يوجد بعده و يكون الإنسان من هذا القبيل و حينئذ يكون نوعه حادثا بعد أن لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهى الحوادث و هذا الجواب سيخيف جدا و صدوره عجيب عن باعث حكيم فإن العناية الإلهيه (٣) كيف تقصر عن إيجاد أشرف الأنواع الطبيعه فى أزمنه غير متناهيه و لا يحفظ

- ١- لعل هذه الحججه مذكوره فى المطارحات مصدره يان قلت و نحوه فعبر عنها بالسؤال، س قدس سره
- ٢- أى بوضع غريب لا يخفى أنه لا يلزم مع ذلك تناهى النفوس لأن غرابه ذلك الوضع لو سلمت فهى بالنسبه إلى ما فى الدوره الواحده من الأدوار و الأكوار و السماء ذات الرجوع- و ذات أدوار و أكوار غير متناهيه فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهيه مثل أنه اتفق فى منتصف دوره من فلك الثوابت يتفق فى المنتصف فى دوراته الأخرى، س قدس سره
- ٣- أجاب ره عنه بأربعة أجوبه- أحدها أن العناية الإلهيه تأبى انقطاع هذا النوع الذى هو أشرف الأنواع الطبيعه و الحال أنها قديم وجود ما هو أخس منه و فيه أن العناية كما تراعى حال هذا النوع كذلك تراعى حال غيره من المقتضيات و الشرائط و العلل المعده و من الجائز أن يكون استعداد الأوضاع و الأحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا مؤجلا فيوجد النوع و يعيش فى الأرض بتعاقبه الأفراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستعداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس و هكذا و يكون زمان وجود النوع أكثر من زمان فقده و قد أعطت العناية كل ذى حق حقه. و أما قوله مع أنه يديم و يحفظ وجود أنواع هى أدون و أخس منها فكأنه يريد به كليات العناصر الأربعة عندهم و الأجرام العلويه التى ذهبوا إلى دوام وجودها و قد عرفت الكلام فيها- و الثانى جريان قاعده إمكان الأشرف فى كليات الأنواع و فيه أن جريان القاعده تتوقف على ثبوت الأخس و قد عرفت الكلام فيه. و الثالث أن ثبوت المثل النوريه التى لها عناية بأفراد أنواعها الماديه ينافى خلو الوجود عن كليات أنواعها و لو لحظه من الزمان و فيه أنها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامه و إنما هى فواعل تتوقف فعليه تأثيرها على اجتماع شرائطه و تماميه الاستعداد و من الجائز كما عرفت أن يكون فى أكثر الأوقات لا فى جميعها و على نحو المره بعد المره لا على نحو الاتصال المداوم- على أنك قد عرفت الكلام على المثل فى أبحاث الماهيه من السفر الأول. و الرابع أن تلك الصوره اسم إلهى عند العرفاء و تجل من تجليات الحق الأول و فيه أنها ليست من الأسماء الكليه بل اسم كوني و الأسماء الكونيه لا يجب فيها الدوام و الاستمرار و نظيره الكلام فى التجليات، ط مد ظله



نوعه بتعاقب الأشخاص و الأمثال مع أنه يديم و يحفظ طبائع أنواع هي أدون و أحسن منها- على أن قاعده الإمكان جاريه فى كليات الأنواع و إن لم تجر فى جزئياتها المتغيره- و أيضا لكل طبيعه نوعيه صورته عقليه فى عالم الربوبيه يجب أن يكون ذات عنايه (١) برقائقها و أظلالها بحفظها و إدامتها فى كل وقت و تلك الصوره هي اسم إلهى عند العرفاء- و تجل من تجليات الحق الأول الذى كل يوم هو فى شأن.

### الحججه السابعه

#### اشاره

أن كل عدد سواء كانت آحادها متناهيه أو غير متناهيه فهي إما زوج بالفعل و كل زوج منقسم بمتساويين و يكون نصفها أقل من كلها و كلما كان الشئ أقل من غيره كان متناهيًا و إذا تنهى النصف تنهى الكل و إن كانت فردا فإذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا و الزوج كما عرفت متناه فإذا أضفنا ذلك الواحد إلى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيًا فعلى كالا التقديرين يكون النفوس الماضيه متناهيه و يلزم من نهايتها نهايه الحوادث.

---

١- أى لما كان موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى و كل عقل فعال و جب أن يكون لكل صورته عقليه هناك ظل هاهنا و ما هناك دائم فظله أيضا دائم، س قدس سره

و الجواب قال الشيخ المتأله فى المطارحات إنا نسلم أن النفوس الناطقه المفارقه للأبدان لها عدد موجود فى الأعيان لما عرفت أن العدد أمر اعتبارى لا وجود له فى الأعيان فلا يوصف بزوجه أو فرديه و لا قله و لا كثره و لا مساواه و لا تفاوت- فلا كل لها عددى فى الأعيان إذ لا ارتباط لبعضها ببعض فى نفس الأمر و لا فى الأذهان أيضا- فإن الذهن لا يمكنه عدّها و تصورّها على سبيل التفصيل و الاكتناه و على تقدير أن يسلم أن لها عددا فلا يلزم من ذلك أن يكون إما زوجا أو فردا فإن الزوجيه و الفرديه و التساوى و التشارك و التباين و الجذريه و المجذوريه و غيرها من خواص العدد المتناهي و أقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجيه و الفرديه فلم قلتّم إن كل عدد يكون أقل من غيره يجب أن يكون متناهيًا لانتقاض هذه القاعده بالمئات غير المتناهيه التى هى أقل من الألوف غير المتناهيه و كذلك مقدرات الله تعالى عند المتكلمين أقل من معلوماته لدخول الممتنعات فى قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيتها.

أقول فى هذا الجواب وجوه من النظر- منها أن الحكم بأن العدد غير موجود على إطلاقه غير صحيح و هذا الشيخ إنما حكم باعتباريه العدد (١) لأن الوحده و الوجود و التشخص كالإمكان و الشئيه و المعلوماتيه أمور ذهنيه اعتباريه عنده و لما كان العدد عباره عن المؤلف عن الوحدات- و ما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محاله اعتبارى فالعدد اعتبارى و أما نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود فى كل موجود عين حقيقته و الماهيه به تكون موجوده و عند التحليل يحكم بأن الوجود عينى و الماهيه المجرده عنه اعتباريه محضه و الوحده هى عين الوجود فتكون موجوده فبطلت هذه الحجه أعنى الحكم بأن العدد اعتبارى لأنه مؤلف من الاعتباريات.

---

١- بل حكم بها لاعتباريه الكثره التى هى جنسه و هذا هو مذاق العرفان و لأن العدد ليس إلا تكرار الواحد لا بشرط فى لحاظ الذهن و تكرار الشئ ء لا يكثر الشئ ء، س قدس سره

و منها أنه هب أن العدد أمر اعتبارى لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبه غير المطابقه لما فى نفس الأمر حتى يتفرع عليه أنه غير قابل للقسمه إلى الزوجيه و الفرديه و المساواه و اللامساواه كيف و هذه الصفات تعرض أولا و بالذات للعدد و بواسطته للمعدود و هو ظاهر.

و منها أن غير المتناهى على معنيين أحدهما بالقوه و هو غير المتناهى اللايقفى - و ثانيهما بالفعل و هو غير المتناهى العددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهيه بالمعنى الأول لا بالمعنى الثانى لأنهم منكرون لوجود الغير المتناهى بالفعل - مرتبا كان أو غير مرتب متعاقبا كان أو مجتمعا و التفاوت إنما يجوز فى غير المتناهى بالمعنى الأول كقبول الجسم عند الحكماء للأصاف المتداخله غير المتناهيه و الأرباع المتداخله غير المتناهيه و الثانيه نصف الأولى.

### تذكره مشرقبه

و اعلم أنا قد أشرنا سابقا إلى أن الوحده معتبره فى كل شىء كالوجود- و أن الكثره إذا لم يكن بين آحادها علاقه ذاتيه لا يمكن الحكم عليها عند أخذها مجتمعه حكما و جوديا غير أحكام الآحاد فإن آحادها و وحداتها و إن كانت موجوده عندنا إلا أنها ليست موجوده بوجود واحد بل هى موجودات كثيره لكل منها حكم خاص فإذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحججه المذكوره بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحده خارجيه حتى يحكم عليها بأنها كذا أو كذا نعم للذهن أن يعتبر جملة منها و كل جملة فى اعتبار الذهن فهى متناهيه إذ الذهن لا يقدر على الإحاطه التفصيليه بالأمر غير المتناهي و كل مبلغ متناه من النفوس فهو إما زوج أو فرد و لا يلزم منه لا يتناهى ذلك المبلغ و الحوادث التى وجدت معها.

### و هاهنا نكته

و هى أنك ستعلم أن كثيرا من النفوس و هى الكامله فى العلم ستتحد بالعقل الفعال و ضرب منها و هى الناقصه الشقيه تهوى إلى الجحيم و لا تصعد إلى عالم النفوس المفارقة و ذهب بعض الحكماء كإسكندر و غيره حتى الشيخ الرئيس أيضا فى بعض رسائله إلى أن النفوس الناقصه هالكه لا تبقى بعد البدن و هذا المعنى يستفاد من بعض روايات أصحابنا الإماميه عن أئمتنا ع و ضروب أخرى منها متفرقه فى

طبقات النشأ الآخره و على هذا فلا جمعيه لها(١) فى مكان يحويها أو زمان يحيط بها أو فى رباط عقلى يجمعها

### نكته أخرى

أن الجملتين إذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما فى المقادير أو عقليا كما فى العلل و المعلولات فلكل منهما اتساق و انتظام بين آحادها- فإذا لوحظ الأول من آحاد إحداهما بإزاء الأول من آحاد الأخرى تتطابق بقيه الآحاد- من غير أن يحتاج العقل إلى ملاحظه كل من الآحاد مع نظيره ملاحظه تفصيليه بل يكفى الملاحظه الإجماليه و أما فى غير المرتبه أو فى الأمور الاعتباريه المحضه فلا يكفى إلا تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل و العقل لا يفى به و قد شبه بعضهم الجملتين الأوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتيين ممتدتين إذا طوبق مبدؤهما و الثانيه بالحصيات المتفرقه المجتمعه من غير ترتيب فلا يجرى البرهان إلا فى الأمور الموجوده المترتبه فاندفع ما ذكره من جريان برهان التطبيق و التضاييف و غيرهما تاره من جهه الهدم و النقض و تاره من جهه الإثبات و الإبرام لوجوده أولها فى الحوادث على مدرك الفلسفه(٢) و ثانيها فى مراتب الأعداد و ثالثها فى النفوس المفارقه بزعم الفلاسفه و رابعها بأن وجود الفلك من الأزل إلى زمان الطوفان- أقل منه إلى زماننا و نقضا فقط بأن وجوده تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل منه إلى زماننا و خامسها نقضا بأن معلومات الله أزيد من مقدراته لإحاطه الأول- بالمحالات أيضا مع عدم تناهيهما و الدليل يعطى امتناعه و سادسها نقضا باشمال كل موجود على صفات غير متناهيه كلزوم أمر و لزوم لزومه و هكذا و غيره من النسب المتضاعفه- و سابعها بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع إحاطه العقل بما لا يتناهى.

### بحث و تحصيل

قال بعض الأزكياء الحق أن العدد غير المتناهى بالفعل مطلقا محال

- ١- تَحَسَّبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى وَ لا جمعيه لهؤلاء مع الأولين المقربين لعدم السنخيه بينهم و هذا ما مر من صاحب المطارحات أن النفوس المفارقه لا كل لها أو إذ لا ارتباط بينها، س قدس سره
- ٢- هذا على تقدير النقض و أما على تقدير الإثبات فلا حاجه إلى هذا القيد كما لا يخفى، س قدس سره

سواء كان بين الآحاد ترتيب أو لا و ذلك لأنه لو تحقق أمور غير متناهيه توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (١) بعد إسقاط واحد و هذا الباقي على ما يبقى منه بعد إسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهيه يجرى فيها التطبيق فإن قلت الموجود فى الواقع إنما هو الأمور الكثيره المتفرقه و لا وجود للمجموع من حيث الواحده إلا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعى الكافى للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت إذا وجد كثير كالعشره مثلا فلا شك أنه يوجد فيه التسعه و الثمانيه و السبعه و التسعه من حيث إنها تسعه واحده لها جهه وحده و إن لم يعتبر العقل و يكفى للتطبيق تدبر انتهى كلامه.

أقول فيه أما أولا- فلما علمت أن معنى وجود الكثيره وجودات آحادها لا- أن لها وحده أخرى غير وحده الآحاد و لهذا قال المحصلون من الحكماء إن وحده العدد هى نفس كثرته لأنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها بعينها كما أن فعليه الهيولى نفس قوتها و استعدادها فليست للكثيره و العدد وحده إلا بمجرد الاعتبار العقلى- من غير أن يكون لها مطابق خارجى فليس لها توقف على شىء فى الواقع إذ ما لا تحقق له فى الخارج (٢) لا توقف له على غيره.

و أما ثانيا فهب أن للعشره وجودا و لها توقفا و حاجه إلى ما هو جزء لها فلا تسلم أن لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها إذ لا- رجحان لتسعه و واحده على ثمانيه و اثنين أو سبعة و ثلاثه أو ستة و أربعة أو خمسه و خمسه فلا اختصاص للتسعه فى أن تكون محتاجا إليها أولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء أن لا توقف

١- هذا نظير شبهه ما قبل المعلول الأخير، س قدس سره

٢- لعلك تقول هذا و كذا قوله فهب أن للعشره وجودا منافيات لما مر فى الرد على الشيخ المتأله من أن العدد موجود فنقول مراده هناك أن وجود العدد وجودات و حمل كلام الشيخ كما صرح به على أن لا وجود له أصلا لأن الواحده التى هى ماده العدد اعتباريه عنده و الدليل على هذا التوفيق قوله ره إنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها، س قدس سره

للعدد إلا على الوحدات لا غير.

و أما ثالثا فذهب أن للعشره توقفا على ماهيه التسعه لكن لا توقف لها على تسعه مخصوصه إذ يتصور فى كل عشره عشره أفراد من التسعه إذ بإسقاط كل واحد معين من آحاد العشره يبقى تسعه مخصوصه فهناك عشره تسعات لا رجحان بشىء منها بعينه على البواقى فى أن يكون مبدءا لوجود العشره فيلزم فى اعتبار أى واحد منها لمبديئه العشره الترجيح بلا مرجح و لا بد فى الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص فى كل واحده- من المراتب كما لا يخفى على المتدبر.

### الحججه الثامنه

أن العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود و كل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث و ذلك لأن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر- و تأثير المؤثر لا- يخلو من أقسام ثلاثه لأنه إما أن يكون فى حال وجوده أو فى حال عدمه- أو لا فى حال وجوده و لا- فى حال عدمه و الأول محال لأنه من قبيل إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل و الثانى أيضا محال لكونه جمعا بين الوجود و العدم و هو محال فتعين أن يكون تأثير المؤثر فيه لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و ذلك هو حال الحدوث(١)

فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.

و الأولى(٢) أن تقرر هكذا تأثير المؤثر إما حال عدمه أو حال حدوثه أو حال بقاءه و الأولان يفيدان الدعوى و الثالث باطل لأنه يلزم تحصيل الحاصل و هو محال.

و الجواب أنا نختار أن التأثير فى حال الوجود و البقاء قوله ذلك إيجاد للموجود أو إبقاء للباقي قلنا ليس الأمر كذلك و إنما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا

- 
- ١- أى التأثير فى آن هو مفصل بين زمانى الوجود و العدم و هو طرف الحدوث لأنه هو الوجود بعد العدم كما أن البقاء هو الوجود بعد الوجود فالتأثير فى الوجود الموصوف ببعديه العدم و هو الوجود فى أول الحال لا- ثانى الحال إذ يلزم تحصيل الحاصل فلو لا الحدوث فى الأثر- لم يتحقق تأثير فيه و قد مر فى أوائل السفر الأول ما يتعلق بالمقام، س قدس سره
  - ٢- وجه الأولويه أن فيما قرروه إثباتا للواسطه بين الوجود و العدم، ط مد ظله

و بقاء مستأنفا و ليس كذلك(١) بل الفاعل يوجد بنفس هذا الإيجاد لأن تأثير الفاعل(٢) فى شىء عبارته عن كونه تابعا له فى الوجود واجب الوجود بعقله ثم الذى يدل على أن التأثير- يجب أن يكون فى حال الوجود وجوه- أحدها أنه لو بطل أن يكون التأثير فى حال الوجود وجب أن يكون إما فى حال العدم و يلزم من ذلك الجمع بين الوجود و العدم و ذلك ممتنع أو لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطه بينهما و ذلك أيضا باطل كما عرفت.

و ثانيها أن الإمكان فى كل ممكن عله تامه للاحتياج لما يحكم العقل بأنه أمكن- فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم إما الانقلاب فى الماهيه أو تخلف المعلول عن العله التامه.

و ثالثها أن من احتج بهذه الحججه جمع من الأشاعره و عندهم أن صفاته تعالى زائده على ذاته قديمه موجوده بإيجاد الذات إياها فهى ماده النقض عليهم.

و رابعها أنه لو استغنى الممكن فى حال بقائه عن المؤثر فلزم أنه لو فرض انعدام البارى لم يعدم العالم و لزمهم أيضا أن لا يعدم شىء من الحوادث و ذلك باطل قبيح شنيع لكن بعضهم التزموه و قالوا فى انعدام العالم إنه تعالى يخلق الفناء و الأولى لهم أن يقولوا(٣) حيث رأوا أن الزمان مركب من الآتات و أن للجسم أكوانا دفعيه- إنه تعالى يحدث فى كل آن(٤) عالما آخر.

و خامسها أن الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث فى الأعدام الأزليه إلى العله إذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا يعدم بذاته فليلزم عليهم إعدام المعدوم.

١- إذ جعل التركيبى باطل فى الذاتيات، س قدس سره

٢- أى التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا و بشأن الفاعل بشئونه الذاتيه، س قدس سره

٣- و يستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركه الجوهرية المتصله يلزمهم فى القول بتعاقب الأمثال أن يكون للجسم فى كل آن ذات مباين شخصا لما فى الآن السابق عليه و الضروره تدفعه، ط مد ظله

٤- فلا بقاء حتى يستغنى فى البقاء لكن الأكوان الدفعيه و تنالى الآتات و الآتات باطله- و الحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركه الجوهرية كما مر، س قدس سره

## الحجة التاسعة

### إشاره

قررها بعض المتأخرين و هي أن ما سوى الله تعالى إما مجرد و إما جسم أو جسماني و الأول وجوده محال لأنه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب أن يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا محال و أما الثاني فهو حادث لا محاله- لأن كل جسم إما متحرك أو ساكن البتة و كل منهما حادث أما الحركة فلأن ماهيتها تقتضى المسبوقيه بغيرها لأنها عبارة عن تغير حال بعد حال و انتقال من حال إلى حال- فلو كانت أزليه لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الأزليه و المسبوقيه بالغير هذا خلف و لأنه لو كانت قديمه لكانت كل دوره من دورات الفلك مثلا مسبوقة بأخرى- يكون كل منها مسبوقا بعدم أزلي فاجتمعت الأعدام في الأزل فلم يوجد في الأزل شىء منها و هو المطلوب و لأنه إما أن يكون في الأزل شىء من هذه الحركات أو لا فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع و هو المطلوب و على الأول يكون الحركة الموجود في الأزل متقدمه على جميع الحركات فلها بدايه و أما السكون فلأنه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأول و ملزوم له و الحصول وجودى و قدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم إلى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز(١) عدمه لجواز الحركة على كل جسم لأنه إن كان بسيطا تشابهت أجزائه فجاز أن يتلبس كل منها بحيز الآخر- و لا يحصل ذلك إلا بالحركة و إن كان مركبا أمكن الحركة على بسائطه و هي يستلزم الحركة عليه أيضا

### و الجواب بوجوه

**أحدها أن ما ذكره في نفي المجرد سوى الباري تعالى - يفيد نفي موجود غيره**

و اللازم باطل عندهم و عند غيرهم فكذا ما ذكره.

### و ثانيها أنه معارض بالدلائل القائمة

على وجود المجردات و الصور العقلية.

### و ثالثها أن الوجودات البسيطة قد مر أنها متمايزه

بالكمال و النقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجه إلى مميز فصلى و أما ما اشتهر من الدفع بأن التجرد أمر سلبى



١- جواز العدم عليه لا ينافى القدم أ لا ترى أن عدم العقل الكلى جائز مع كونه قديما بالزمان و الأخصر أن يقول المستدل فيه كما قال فى الحركة إن السكون إذا كان هو الكون الثانى فى الحيز الأول كان مسبقا بالغير لأن الكون الثانى مسبق بالكون الأول، س قدس سره

و الاشتراك فى السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات فى السلب بنفس ذواتها المتباينه فليس بشىء لأن المجردات لا شبهه فى أنها مشتركة فى نحو من الوجود مابين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبى كما يعبر عن حقيقه العلم و الإدراك بعدم الغيبه عن الذات و لا شك أن العلم صفه وجوديه عبر عنه بعنوان سلبى فالحق ما لوحناك إليه.

### و رابعها أن بناء ما ذكروه فى هذه الحجه

و رابعها أن بناء ما ذكروه (١) فى هذه الحجه على أن التجرد ذاتى له تعالى إما نوع أو جنس و على التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهيه و هو محال كما برهن عليه- و أما حقيقه الوجود المشترك عندنا فقد بينا فى أوائل هذا الكتاب أنه ليست كلياً طبيعياً نوعاً أو جنساً و لا غيره من الكليات الخمسه و أما المفهوم الانتزاعى الذى لا وجود له إلا فى العقل فلا شك أنه من الخارجيات دون المقومات.

### و خامسها أن غايه ما لزم تركيب الواجب من أجزاء عقليه

و هم لم يقيموا برهاناً على استحالته و هذا إلزامى.

### و سادسها أن ماهيه الحركه و معناها و إن كانت هى المسبوقه بالغير

أو الانتقال من حال إلى أخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الماهيه مسبوقه بالغير لما علمت مراراً أن ماهيه كل شىء لا يلزم أن يكون من أفراد نفسها و حمل الشىء على نفسه ضرورى بالحمل الأولى الذاتى لا بالحمل المتعارف الصناعى فتلك الماهيه تقتضى أن يكون كل جزئى من جزئياتها مسبوقة بغيره و أيضاً قد علمت أن مسبوقه الماهيه بغيرها لا يوجب أن يكون لها أو لأفرادها بدايه لا يحصل قبلها.

### و سابعها ما قيل إن ما ذكروه

يستدعى حدوث كل انتقال جزئى لا حدوث الحركه التوسطيه التى تبقى مع انتقالات الجزئيه غير المتناهيه.

### و ثامنها ما قيل إنه لو سلم ما ذكر

فإنما يدل على حدوث كل شخص من الحركه- لا على حدوث نوعها.

أقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندى لأن الحركه بمعنى

---

١- بدليل جعل ما به الامتياز فصلا و هو يستدعى ما به الاشتراك الذاتى، س قدس سره

التوسط و إن حكم عليها فيما له مبدأ شخصى و منتهى شخصى و فاعل و قابل شخصيان إلا أنها مع ذلك أمر مبهم الوجود فى ذاته لا بقاء له بحسب نفسه (١) و إنما بقاءها كبقاء الهيولى الأولى (٢) المفترقه إلى المتممات النوعيه و الشخصيه من الصور و كذا الماهيه المتعاقبه الأشخاص لا بقاء لها فى نفسها و هذا و إن كان بحثا على السند (٣) لكن الغرض التنبيه على حقيقه الأمر نعم لو ثبت أن التعاقب فى الخصوصيات و الأشخاص للحركه على الاستمرار الاتصالى يوجب بقاء موضوع شخصى مستدير الجرم قار الذات لكان البحث قويا و ذلك كما علمت منا و الحق أن المتكلمين لو أمكنهم أن يقولوا (٤) إن كل جسم و جسمانى لا يخلو فى حد نفسه (٥) عن الحوادث و كل ما لا يخلو فى حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم و جسمانى حادث لثم البيان و إلا فلا و لعل مقصود قدمائهم الذين كانوا فى الصدر الأول لقرب زمانهم بزمان النبوه و الوحي ما ذهبنا إليه مطابقا لكلام أساطين الحكمه الذين اقتبسوا أنوارهم من مشكاه النبوه.

- ١- إذ الحدوث لما كان هو التجدد الذاتى كان البقاء هو الثبات و معلوم أن التوسط لا ثبات له لأنه فى كل آن فى حدين غير حدى الآن السابق و غير حدى الآن اللاحق فهو و إن كان كالنقطه إلا أنه كالنقطه السيلاله و وعاءه الآن السيلال، س قدس سره
- ٢- على طريقه المصنف ره من التركيب الاتحادى، س قدس سره
- ٣- و قد تقرر فى فن المناظره أن بطلان سند المنع و هو الدليل الذى يوجه به المنع- لا يوجب بطلان أصل المنع الذى هو طلب الدليل على مدعى غير مدلل لأن للخصم أن يطلب ذلك و إن لم يذكر سندا، ط مد ظله
- ٤- و أنى لهم ذلك فإن الوسط فى هذا البرهان مقيد بقوله فى حد نفسه و ينطبق على الحركه الجوهريه و ينتج الحدوث الزمانى الذى قرره هو ره و أما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا إن الجسم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- ففسدت الصغرى و الكبرى جميعا و نظيره قولهم العالم متغير و كل متغير حادث و لو قيدوا التغير بما فى حد نفسه صح القياس و أنتج، ط مد ظله
- ٥- أى جوهره و طبعه سيلال بمقتضى الحركه الجوهريه، س قدس سره

## و ناسعها أن كون كل دوره مسبوقة بالعدم

الأزلى إنما يستدعى اجتماع أعدامها فى الأزلى بمعنى أنها تجتمع فى هذا الحكم لا أنها تتفق (١) فى الحصول فى وقت معين و أيضا إنا نختار أنه لم يكن فى الأزلى شىء من هذه الحركات بمعنى أنه ليس شىء منها أزليا- لا بمعنى أن الأزلى زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شىء منها (٢) و ظاهر أنه لا- يفيد المطلوب و أيضا إنا نختار أن فى الأزلى تحقق شىء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجوده فى الأزلى مقدمه على جميع الحركات فلها بدايه قلنا نعم بمعنى أن هذه الحركة الأزليه (٣) ليست مسبوقة بحركة أخرى لا بمعنى أنه يتحقق عدم سابق على الجميع إذ كونها أزليه ينافى ذلك.

و لأصحاب الحدوث حجج أخرى لو لا- مخافه التطويل لأوردتها مع ما يرد عليها- و الغرض من إيراد ما ذكرنا أن يحيط الناظر فى هذه المسأله بأطراف ما قالوا و وجوه الاحتجاجات التى ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما تظننا به و سلطنا سبيله و لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفه و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسه الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف فى السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفه نقصان عظيم فى السير و الله المعين

## الفصل (٥) فى طريق التوفيق بين الشريعة و الحكمه فى دوام فيض البارى و حدوث العالم

### إشاره

قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمه غير مخالفه للشرائع الحقه الإلهيه بل المقصود منهما شىء واحد هى معرفه الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تاره بطريق الوحي

١- إذ الأزلى ليس وقتا محدودا كما مر، س قدس سره

٢- لأن السالبه منتفيه بانتفاء الموضوع و الأزلى ليس زمانا معيناً، س قدس سره

٣- أى مسمى الحركة كما مر أو الحركة التوسطيه على ما قالوا و إلا فكل فرد من الحركة مسبوق بفرد آخر، س قدس سره

و الرساله فتسمى بالنبوه و تاره بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمه و الولايه- و إنما يقول بمخالفتهما فى المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعيه على البراهين الحكميه و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل فى العلوم الحكميه مطلع على الأسرار النبويه فإنه قد يكون الإنسان بارعا فى الحكمه البحثيه و لا حظ له من علم الكتاب و الشريعه أو بالعكس فالعقل السليم إذا تأمل تأملا شافيا و تشبث بذيل الإنصاف متبريا عن الميل و الانحراف و العناد و الاعتساف و تدبر أن طائفه من العقول الزكيه و النفوس المطهره الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهليه و أدناس النفسانيه و لم ينحرفوا عن سبيل التقديس و لم يأتوا بباطل و لا تدليس و كانوا مؤيدين من عند الله بأمر غريبه فى العلم و العمل معجزات و خوارق للعادات من غير سحر و حيل و لا غش و لا دغل ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم و خرابه و بواره و انشقاق أسقفاه و انهدام طاقاته و تساقط كواكبه و انكدارها و طى سماواته و بيد أرضه و انفجار بحارها و سيران جبالها و نسفها و بالغوا فى ذلك و تشددوا فى الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا- يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس(١) بعد الأبدان الشخصيه و إثبات الخيرات و الشرور النفسانيه فى المعاد- و لا- يخل بالشريعه فى ظاهر الأمر فيجزم لا محاله بأنهم ما نطقوا عن الهوى و ما أخبروا عن يقين حق و اعتقاد صدق ثم إذا راجعنا إلى البراهين العقلية التى لا شك و لا ريب فى مقدماتها اليقينية الاضطراريه وجدناها ناهضه على أن صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص و لا تغير- و لا انزعاج من حاله إلى حاله و لا فتور فى فاعليته و لا إمساك فى فيضه و لا بخل فى

١- أى يكون المجازاه و المكافات طوليه فلا يتوهم الناس نفى المعاد من القول بالقدم- و الحق أنه يضر إذ مع عدم بوار العالم و خرابه لا يفهمون المعاد و لا يفهمون السلسلتين الطويله و العرضيه و أن الوصول إلى الغايات طولى و بتوجه الأشياء إلى العوالم الباطنيه كما ذكرنا مرارا سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يضر بإثبات الصانع و الحدوث مناط الحاجه عند الناس، س قدس سره

إحسانه و لا توقف على إرادته سانحه أو حضور وقت (١) مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحه له أو لغيره فإن من قصد في إيجاد شىء تحصيل مصلحه و إن كانت لغيره أو إيصال منفعه- و إن كان إلى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره لأن ذلك التحصيل أو الإيصال إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده و إن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره إذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم أنه تام الفاعليه تام الإراده ليس في ذاته قصد زائد أو إرادته حادثه فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل و لا يزال باسطة يده بالرحمه و العطاء في الآباد و الأزل بلا قصور إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا و الأجسام- و سكان قريه الهيولى الظالم أهلها و هى دار الزوال و الانتقال.

فإذن الجمع بين الحكمة و الشريعة في هذه المسأله العظيمه لا يمكن إلا بما هداانا الله إليه و كشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظه الأمر على ما هى عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعیه الجسمانيه و عدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم و العالم متبدل زائل في كل حين و إنما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مده حياه كل واحد من الناس و الخلق في ليس و ذهول عن تشابه الأمثال و تعاقبها على وجه الاتصال.

### ذكر تنبيهي

قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبده الحقائق و قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذى تعنى بالعالم- فإما أن يقول أعنى به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات أو يقول أعنى به كل موجود سوى الله (٢) فإن قال أعنى به كل موجود ممكن من الأجسام و غيرها كالعقول و النفوس- فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضروره سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم

- 
- ١- أو مضى أوقات موهومه أو متوهمه غير متناهيه ليكون من باب رفع المانع إذ لا مانع لحكمه و لا راد لقضائه، س قدس سره
  - ٢- المراد بالموجود الموجود المشهورى و هو الماهيه لا الحقيقى و هو الوجود- إذ رحي السوائيه تدور على الماهيه فالعالم بهذا المعنى نشأ الماهيات، س قدس سره

بالزمان و أكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان (١) و إن قال أعنى بالعالم الأجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه أيضا لأن معنى ذلك أن الأجسام موجود منذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا (٢) بأن الزمان سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر الوجود عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات انتهى كلامه.

أقول لا- يخفى ما فيه من النظر فإن المعيه الزمانيه (٣) بين الشئيين لا ينافى التقدم الذاتى لأحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق و البحث الشديد يظهر حقيقه ما ذكره (٤) هذا العارف إذ النسبه (٥) بين الزمان و الجسم كالنسبه بين الهيولى و الصوره

١- أقول التغليب باب واسع و الغلبه منوطه باعتبار المتكلم كالمقرين و أيضا الزمان فى المفارقات هو الدهر إن قلت ما تقول فى قولهم العقول قديمه بالزمان قلت الزمان فيها هو الدهر كما مر و الدهر روح الزمان كما أن السرمد هو روح الروح و أقول أيضا الزمان فيها تقديرى الوجود و هو يكفى فى مقام العبارة، س قدس سره

٢- أقول هذا القول الذى جعله معنى قولهم مشعر بهذا لا قولهم إن الأجسام قديمه بالزمان و لا دلاله لقولهم بإحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان بل كلمه الباء للتحيث و باصطلاح الأدباء للملابسه مثل أن يقال الإنسان مادي ببدنه مجرد بروحه بالفعل بوجوده بالقوه بماهيته و نحو ذلك فكأنه قيل الأجسام قديم زمانا وجودها، س قدس سره

٣- لا يخفى أنه لم يكن فى كلام العارف المعيه الزمانيه بل سبق الزمان فالمناسب له- أن يقال سبق الزمان لا ينافى تأخره الذاتى و الجواب أن فى كلام المصنف ره إيماء إلى عدم دلاله كلامهم على السبق الزمان غايتها المعيه الزمانيه و هى لا ينافى التأخر الذاتى الذى اعترف به نفسه، س قدس سره

٤- أى لا- معيه زمانيه كمعيه شئيين متباينين لأن الزمان و الزمانى بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى و الصوره فكما لا يمكن أن يقال على طريقه المصنف ره إن الصوره مثلا قديمه- بمعنى أنها موجوده ما دامت الهيولى كانت موجوده و أنهما قديمان موجودان أحدهما مع الآخر معينه اقترانيه كذلك فى الزمان و الزمانى و قد فصل كيفيه ارتباطهما بما فصل، س قدس سره

٥- توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه أن مقتضى هذا التوجيه إما نفي التقدم و التأخر- بين الأجسام و الزمان نظرا إلى التلازم المذكور و إما إثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه- فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان و تقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم لكن هذا العارف ينفى التقدم عن الزمان و يثبتته للجسم فقط، ط مد ظله



بالتلازم و الزمان من جمله المشخصات (١) للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جمله المشخصات للصوره فكما أن النظر فى كيفية التلازم بين ماده و الصوره يعطى الحكم بتجدد كل منهما فإن الصوره بحقيقتها يستلزم ماده و تفيدها على وجه الفاعليه فيلزمها ماده لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها ماده بها و تستكمل بوجودها.

ثم إن ماده باستعدادها تتهياً لقبول صورته عاقبه لخصوصيتها لتلك السابقه على وجه الإعداد فيلزمها أيضاً ماده أخرى فلا يزال الصوره عله لهيولى بالإيجاب و الفعل - و ماده عله للصوره بالإعداد و القبول فهما متجددتان فى الوجود فكذا الحكم فى تجدد كل من هويتى الزمان و الجسم فالزمان عله تشخص الجسم و حدوثه و الجسم عله بقاء الزمان و استمراره و لأجل ذلك قد نص زيتون الأكبر حسب ما نقلنا من كلامه - فى العلم الكلى على تجدد كل من الهيولى و الصوره أنه قال إن الموجودات باقيه دائره أما بقاؤها فيتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى - و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى معا.

ثم قال صاحب الزبده فإن زعمت أن الأجسام كانت موجوده منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم و هو اعتقاد أكثر العلماء الذين يزعمون أنهم فاقوا فى صدق النظر على الأولين و الآخرين و مما لا بد فى هذا المقام أن يعلم أن الأجسام لا يوجد أصلا حيث

---

١- قد أشرنا فى مباحث الزمان من السفر الأول أن لكل حركه زمانا يخصه و هو الامتداد يعارض لها القائم بها و أن هناك أزمنه بعدد الحركات و الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركه اليوميه مقياس اعتبارى لقياس سائر الحركات فكون الزمان المعروف مشخصا - معناه كشفه عن التشخص و أما زمان حركه الجسم فى شىء من أعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم و تشخصه فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركه الجسم فى جوهره الذى هو نفس وجوده السيل، ط مد ظله

يوجد الحق الأول لا-الآن و لا-قبله و لا-بعده و من ذهب إلى أن العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ ع خطأ عظيما فحيث الحق لا زمان و لا مكان و محيط بالزمان و المكان و بسائر الموجودات فإن سبق وجوده على شئ ع كسبقة على غيره فإنه سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صور هذه الكلمات المسطوره فى هذا الكتاب من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات و هذا الإيمان بعيد عن الإيمان الحقيقى الحاصل للعارف فى أول سلوكه- و الله عز و جل سابق على الزمن الماضى حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق- و هذا يقينى عند العارف و العلماء عاجزون عن إدراكه بالضروره و لو لم يعجزوا لما قالوا- إن العالم مساو فى الوجود لوجود الحق الأول كما لم يقولوا إن صور هذه الحروف مثلا- يساوى وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه.

### نقد و تحصيل

اعلم أن القول بأن العالم غير موجود مع الحق فى مرتبه وجوده- قول محصل لا-شبهه فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان و المعتضد بالكشف و العيان- أن الحق موجود مع العالم و مع كل جزء من أجزاء العالم و كذا الحال فى نسبه كل عله مقتضيه بالقياس إلى معلولها فالمعلول لأجل نقصه و إمكانه غير موجود مع العله فى مرتبه ذاتها الكماله و لكن العله موجوده مع المعلول فى مرتبه وجود المعلول من غير مزايله عن وجودها الكمالى و من أمعن فى تحقيق هذه المسأله أوتى خيرا كثيرا و الدليل على ما ذكرنا(١) قوله سبحانه هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ و قوله وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ

١- و يستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات فإن فرض كون الشئ ع واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شئ ع- و على تقدير عدم كل شئ ع فإذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا و قطعنا النظر عن كل ما عداه إلا نفسه ارتفع عنه كل شئ ع و لم يثبت له إلا ذاته لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لأنه موجود على كل تقدير و منها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو تعالى مع كل شئ ع لا بمقارنه، ط مد ظله

إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَقَوْلُهُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ.

فإذا تقرر هذا نرجع ونقول إن الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق و الحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهه و لا على وجه المباينة و الفراق كما يقوله المنزهه من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجه العرفاء ليعرفون أن تنزيههم ضرب من التشبيه و التقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة و المغايره و قد ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحثيات و ليست في ذاته المحيطه بالكل جهه إمكنانيه فهو مع كل موجود بكل جهه من غير تقييد و لا تكثر فهو في كل شىء و ليس في شىء و في كل زمان و ليس في زمان و في كل مكان و ليس في مكان- بل هو كل الأشياء و ليس هو الأشياء



## السفر الرابع في علم النفس

## إشارة

من مبدأ تكونها (١)(٢) من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى وفيه أبواب

١- مراده من هذا المبدأ هو المبدأ القابلي لأنه مبدأ التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية و التجدد الفطري الكوني و هي عبارته على ما ذكره قدس سره عن العناصر الأربعة من حيث تجددتها و تعلقها بالقابل المحض و القوه الصرفة المسماه بالهيولى الأولى الشائقة بذاتها للفعليات التي هي متحركة إليها باتباع الصور العنصريه و الطبيعیه المتحركة بجوهرها و هي لتكونها في صرافه القوه و محوضه القبول لا- تكون فاعله بذاتها لوجود النفس و لا- لشيء من الأشياء و إلا- لزم خرق الفرض و كذا العناصر لتكونها أجساما مقارنة لها لا يمكن أن تكون عله إيجابيه لشيء ما مخرجه إياه من العدم إلى الوجود لما هو المقرر في مقره و لأن معطى الشيء إعطاء إيجابيا يجب أن يكون واجدا له بنحو أعلى إذ المعلول المقتضى بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصيه- متعينا في مرتبه اقتضاء العله المقتضيه بذاتها له و إلا لزم استواء النسبه الملازم للترجح بلا مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العله المقتضيه بذاتها عين ذاتها و العله أعلى وجودا من المعلول فيكون المعلول متعينا فيها بنحو أعلى و أشرف من وجوده في مرتبه ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فكيف تكون عله إيجابيه لها بل العله الإيجابيه لها و لسائر الكمالات الوارده على الهيولى الأولى و على الصور الأوليه إنما هي العنايه الصرفة الإلهيه بوجه النزول في منازل فعله تعالى السارى في جميع المراتب البدويه و الختميه، م ره

٢- إشارة إلى أن وحده النفس التي هي عين وجودها طور آخر من الوحده- و هي الوحده الجمعيه الجامعه لنشئات من الوجود بنحو الكثره في الوحده بوجه و الكثره بوجه آخر إذ لها وجود جمعي و حداني بحسب أصل ذاتها و صورها- و وجود فرقى بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان و النزول- و هي في وجودها النفساني المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع و الفرق جامع لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبه من مراتبه المتقدمه عليها أولا بالزمان المتأخره عنها أخيرا بالذات و المتقدمات زمانا من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتا منها من حيث الذات و غيرها من جهه الحدود الصعديه أولا- و النزوليه آخر فتكون دانيه في علوها عاليه في دنوها مقدسه في تدنسها متدنسه في تقدسها مجردة مع تعلقها متعلقه مع تجردها داخله في شعبها و فروعها التي هي منازل فعلها و مناهل لنورها لا كدخول شيء في شيء و خارجه عنها لا كخروج شيء عن شيء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلك و صنه عن الأغيار الأشرار المنكرين لأسرار التوحيد الذي عبر عنه أئمتنا عليهم آلاف التحية و الثناء تاره بالأمر بين الأمرين الجبر و التفويض و تاره بالمنزله بين المنزلتين التشبيه و التنزيه و تاره بالخروج عن الحدين الإبطال و التشبيه، م ره

## الباب الأول فى أحكام عامه للنفس

## اشاره

و فيه فصول

## فصل (١) فى تحديد النفس

## اشاره

اعلم أن عناية البارى جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها (١) بالفيض

١- متعلق بكلمه يمكن و متعلق أفادت محذوف أى لما أفادت بالفيض المقدس- جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس الذى به تهندس الأشياء و تقديرها الأزلى و عناية البارى تعالى هى العلم بالنظام الأحسن السابق على الإيجاد و يكون فعليا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقيق للمقام فاعلم أن للحق تعالى بعد تجليه الذاتى على ذاته بذاته تجليا على أسمائه و صفاته و لوازمها و تجليا على ذوات الأشياء. أما الأول فكما أن له مقاما أحديا و هو مرتبه نفس الذات و الهويه المطلقه- كذلك له مقام واحدى و هو مرتبه الذات المستجمعه لجميع الأسماء الحسنى و الصفات العليا مستتبعه للأعيان الثابته للماهيات الممكنه بحيث لو جاز إطلاق الماهيه على تلك المعانى المعقوله أعنى مفاهيم الأسماء و الصفات لكانت الأعيان لوازم الماهيات- و هى فى هذه المرتبه لا مجعوله بلا مجعوليه الذات موجوده بوجود الذات لا بوجود آخر- أما تجلى الثانى فهو تجليه فى مرتبه كن على ذوات الأشياء و هذا لتجلى يسمى بالفيض المقدس كما أن الأول و هو تجليه فى أسمائه و صفاته يسمى بالفيض الأقدس- و هذا هو الرحمه الصفتيه التى وسعت شئيه مفاهيم الصفات كما أن الفيض المقدس هو الرحمه الفعلية التى وسعت شئيه الماهيات، س ره

الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف (١) حتى بلغ إلى أدنى البسائط وأخسها منزله- و لم يجز في عنايته (٢) وقوف الإفاده على حد لا يتجاوز (٣) فبقى إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوه إلى الفعل و كانت المواد الجسمانية و إن تناهت في الأظلام و الكثافة و البروده غير ممتنع عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير أشعه

١- إذ لو لم يفد كذلك فيما أن يفيد لا على ترتيب بل في مرتبه واحده في الإفاده- فلزم صدور الكثير عن المبدأ الواحد البسيط من جميع الجهات فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يفيد على ترتيب لكن بتقديم الأ-خس على الأشرف فلزم وجود الممكن الأ-خس قبل أن يوجد الممكن الأشرف و يبطله برهان قاعده الإمكان الأشرف و كذا المناسبه التامه بين العله بذاتها و معلولها بالذات الذى يصدر عنه من دون واسطه بحيث لا يكون بينها و بين سائر المعلولات مناسبه أتم منها بل و لا مكافئا لها و إلا لزم من صدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح و الأشرف أتم مناسبه من الأ-خس فلا يصدر الأ-خس قبله على أن العله الكافيه فى وجود المعلول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهويه الخاصه لذلك المعلول فى مرتبه ذاتها بما هى عله له بذاتها و إلا- لم يكن عله بذاتها له فإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضاءها له و إلا لم يكن ما فرض عله بذاتها بتمامها عله بذاتها له بل بعض ذاتها و الكلام فى بعضها عائد و ينتهى الأمر إلى ما هو بتمام ذاته تمام اقتضاءه له فلو صدر الأ-خس منها قبل الأشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الأشرف من الأ-خس و بواسطته للزم من صدور الأ-خس منها عدم كون ذاتها تمام اقتضاءه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو أ-خس منها و أشرف منه و من صدور الأشرف من الأ-خس عدم وفاء تمام ذات العله لتمام اقتضاء معلولها و كون العله أضعف من المعلول و هو كما ترى ضرورى البطلان من دون دقه و بيان فافهم ذلك كله، م ره

٢- وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنايته تعالى الملازم لتحدد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، م ره

٣- جواب لما و يجوز أن يكون هذا مفسده للوقوف أى لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك الفناء للعطف على قوله لم يجز و جواب لما حينئذ قوله فأول ما قبلت- قوله كتأثير إلخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل أى تأثير المبدأ الجواد و وسائط جوده يشبه تأثير الأشعه أو تعليبيه كقوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ و إنما حملناها على ذلك- لأن تلك الأشعه معدات لا مبادئ فاعليه كما لا يخفى، س ره

الكواكب (١) سيما الشمس فى التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- ماده للأغذيه و الأقوات و قوه منفعله لتوليد الكائنات مهياه لقبول النشوء و الحياه (٢) بصور يترتب عليها آثار الحكمة و العنايه كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعه حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمى فى كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياه و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياه (٣) حياه التغذيه و النشوء و النماء و التوليد ثم حياه الحس و الحركه ثم حياه العلم و التمييز و لكل من هذه الأنواع من الحياه- صورته كماله يفيض بها على ماده آثار تلك الحياه بقواها الخادمه إياها تسمى تلك الصوره نفسا أدناها النفس النباتيه و أوسطها النفس الحيوانيه و أشرفها النفس الناطقه- و لهذه الثلاثه معنى مشترك ذاتى و حد جامع و نحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل

١- الكاف للتمثيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد و إن كان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه على عقله، م ره

٢- أى متهيأه تهيؤا ذاتيا بصور نوعيه لكمالات نوعيه و صور شخصيه لكمالات شخصيه فإن الأعراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهيولى إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فى صرافه القوه نسبتها إلى جميع الكمالات و التهيؤات سواء، م ره

٣- إطلاق الحياه على النبات مما لا- وجه له لأن الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو الدرك اللمسى كما للخراطين و أقل مراتب الفعل تحريك القوه المحركه للحيوان بالإراداه معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حيا باعتبار أن الوجود عين الحياه الساريه فى كل شىء و إن كان حقا و هو قدس سره يصير عليه فى زبره و إن أنكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياه ذاتيه لذوات وجودات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام حيث قسموا المركب إلى المعدن و النبات و الحيوان إذ معلوم أن الحياه التى بها صار الحيوان حيوانا و مقابلا للآخرين هى الدرك و الفعل و إلا فباعتبار الحياه التى هى الوجود فهى و أمهاتها كلها حيوانات و أيضا لا يلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ينادى بأن ما قبل النبات خال من الحياه و الحال أن حياه الوجود ساريه فى ما قبله، س ره



البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط (١) و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهة هويه ذاته البسيطه و لكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور

### أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده من غير إرادته مثل الحس و الحركه و التغذيه و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار الماده الأولى لكونها قابله محضه ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصوره الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار و هي أيضا قد لا تكون موصوفه بمصدرية هذه الأفعال فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هي بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هي قوه متعلقه بتلك الأجسام و قد عرفت في مباحث القوه و الفعل أنا نسمى كل قوه فاعليه يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده نفسا و هذه اللفظه اسم لهذه القوه لا بحسب ذاتها البسيطه بل من

١- إن قلت النفس و إن كانت بسيطه بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجيه و لا- أجزاء مقداريه إلا- أن لماهيتها النوعيه كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها و لو سلم أن ليس لها ماهيه لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغايه كما أن أنحاء الوجود بسائط إلا- أنها مجعوله بالذات و إن لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العله الماديه و الصوريه قلت إن البسيط الحقيقي الذي كالوجوب الذاتى أو الوجود المطلق لا مبدأ له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهكذا شأن النفوس و الصور بالطريق الأولى و الصور عبارته أخرى للنفوس على ما يجىء بعد أسطر أو المراد به ما به الشىء بالفعل فيشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإيصال كقوله تعالى وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ وَ وجه آخر النفوس و الصور فصول حقيقه و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان عليه و قد حققنا فى حواشينا على الشواهد الربويه معنى كون الفصل الحقيقي وجودا- من شاء فليراجع إليه و حينئذ فالصوره بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقه عنده و عند الشيخ الإشراقى روح الله روحه لا ماهيه لها فلا حد لها و كذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفيه بل الأخرى و أمر الصوره و الانفعال حينئذ كما فى الوجه الأول فتأمل، س ره

حيث كونها مبدأ لمثل هذه الأفاعيل المذكوره و لذلك صار البحث عن النفس من جمله العلم الطبيعي.

## و أما الحد

ف نقول آخذنا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفه و هي القوه و الكمال و الصوره فهي لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك و على الانفعال (١) من صور المحسوسات و المعقولات الذى هو الإدراك تسمى قوه و بالقياس إلى ماده التي تحلها ليجمع منها جوهر نباتي أو حيواني صوره و بالقياس إلى أن طبيعه الجنس كانت ناقصه قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصوره لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حيث (٢) إن الصوره عند الجمهور هي المنطبه في ماده- و من النفس ما هي غير منطبه فهي إذن ليست صوره للبدن و لكنها كمال له كما أن الملك كمال للمدينه و الربان كمال للسفينه.

و أما ثانيا (٣) فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس

١- هذا على طريقه الجمهور و أما على مذهبه قدس سره فإدراك المحسوسات بالفعالیه و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال كما سيجى ء، س ره

٢- يمكن أن يقال النفس بما هي نفس ماديه حاله في البدن كما هو طريقته قدس سره إلا أن منظوره أن في ذكر الصوره لا دلالة على أن لها مقاما آخر بخلاف الكمال إذ لا يلزمه أن يحل في شى ء كما الملك بالنسبه إلى المدينه و لذلك ذكر لفظ الأولويه على أن هذا البيان من القوم، س ره

٣- معناه أن الكمال قايسنه إلى النوع فيما مر آنفا و النوع أقرب إلى الجنس لأجل الحمل فيكون الكمال أقرب إلى الجنس فهو جدير بأن يجعل جنسا في تعريفها- بخلاف الصوره فإن قياسها إلى ماده كما مر و ماده أبعد من الجنس لأنها مأخوذه بشرط لا- غير محموله و هو مأخوذ لا- بشرط و محمول و الحاصل أن ما كان المقيس عليه له أقرب إلى الجنس فهو أجدر بأن يجعل جنسا مما ليس المقيس عليه له أقرب إليه و بما قرناه ظهر أن الفاء في قوله فالصوره تقتضى إلى آخره للعطف لأنه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجهها واحدا باعتبار اشتراكهما في المقايسه- و لو أبدل الفاء بالواو كان أنسب لكن أمر اللفظ هين و قوله أعنى ماده تفسير للفظ شى ء- في المقامات الثلاثه ثم لا يخفى أن هذه وجوه استحسانيه فلنك أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصوره قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعه الجنس بل عين الجنس أو تقرر أن الجنس عين ماده ذاتا و التفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال، س ره

و هو النوع و الصورة قياس إلى الشئ ء الذى هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تقتضى نسبه إلى شئ ء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها و إلى شئ ء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوه و إلى شئ ء لا ينسب إليه الأفعال بالحقيقه أعنى النوع.

و أما ثالثاً فلأن الدلالة على المادة مقترنه (١) فى الدلالة على النوع من غير عكس - فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها و كان متضمنا لجميع أنواعها من جميع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقة.

و هو أيضا أولى من القوه لوجوه- أما أولا- فلأن للنفس قوه الإدراك (٢) و هى انفعاليه و قوه التحريك و هى فعليه- و ليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوه و اقتصر على أحد وجهين (٣) عرض ما قلناه و شئ ء آخر و هو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هى نفس بل من جهه دون جهه و قد بين فى علم الميزان أن ذلك ليس بجيد و لا صواب فيجب اعتبارهما فى حدها و اسم القوه يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقوله

- 
- ١- أى قرين معها مضمن فيها لأن الكمال تدل على النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من المادة فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة فتبين من هذا أنا إذا ذكرنا الكمال فى تعريفه كان متضمنا للنفس الماديه كالنباتيه و المفارقة من جهه ذاتها- بخلاف ما إذا ذكرنا الصورة لإشعارها بالماده فيخرج المفارقة منها و هذا كاف فى الأولويه، س ره
  - ٢- هذا إنما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانيه من حيث هى نفس حيوانيه و أما إذا كان المراد تحديد النفس مطلقا نباتيه كانت أو حيوانيه و أريد من القوه إذا وقعت فى حدها قوه التحريك فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل ل ره
  - ٣- و هو الترجيح بلا مرجح و يمكن الترجيح بعموم الفعلية لشمولها جميع النفوس و لا يعرض شئ ء آخر لأن المعرف النفس بما هى عامه و ليس لها جهتان لكن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحكيم يتكلم فى المفاهيم من حيث التحقق أى فى الحقائق و النفس بما هى عامه لا وجود لها، س ره

أن يفعل و الآخر تحت مقوله أن ينفعل و الأجناس العاليه قد علمت أنها متباينه بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال (١) فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من جهه القوه التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال و من جهه القوه التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا (٢) فلأن القوه اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهه و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشئ من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذى يجب أن يوضع فى حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأى تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقه النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس و قد عرفت فى باب المضاف - أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافه المحدوده (٣) بما هي إضافه محدوده لا تمام وجودها لكون اسم النفس

١- يعنى أن الكمال لكونه مشتركا معنويا بين القوتين يمكن أن يستعمل فى الحد و يراد به الكمال فى الجمله سواء كان بحسب قوه التحريك فقط كما فى النفس النباتيه أو بحسب كلتا القوتين كما فى النفس الحيوانيه بخلاف اسم القوه فإنه مشترك لفظى بين معنى القوه فلو استعمل فى الحد فإما أن يراد به كلا المعنيين فيلزم استعمال لفظ المشترك فى الحد و هو مما لا يجوز عند التعاريف و إما أن يراد به أحد المعنيين - فيلزم الترجيح من غير مرجح إذ لا أولويه لأحدهما على الآخر و مع هذا يلزم أن لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس فإنها قد يعتبر فيها كلتا القوتين - كما فى النفس الحيوانيه و على هذا لا يتوجه ما أوردناه فى الحاشيه السابقه فافهم، ل ره

٢- فيه نظر لأن ما يستفاد من لفظ الكمال هو أن النفس كمال من حيث إنه يكمل به النوع كما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهه فقط و إن كان فى الواقع كمالا من جهه أخرى كما أنها قوه أيضا من حيث إنها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتا، س ره

٣- أى المحدوده بحد من حدود الجوهر النفسانى و درجه من درجاتها أو المحدوده بحدين الجوهر النفسانى و البدن أو الإضافه المعرفه بالتعريف المذكور، م ره

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي و لم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقه الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقى مقيس إلى شىء آخر فالإضافه النفسيه مقيسه إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حد النفس لكونه داخلا فى تقويم وجودها التعلقى الإضافى كما يدخل وجود البناء فى قوام البناء و يؤخذ فى حده و لا يؤخذ فى حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات (١) فلإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه يعرف به و لا يدخل فى حده الإنسان و لا شىء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقوله الجوهر و المقولات متباينه بتمامها فشىء منها لا يدخل فى حد شىء من الأخرى فالنظر فى النفس بما هو نفس نظر فى البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعیه الناظره فى أحوال الماده و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقه النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافه النفسيه يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر (٢) و يستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعى و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها فى أى مقوله (٣) وقعت فيها مشكلا فإن من عرف حقيقه الشىء و فهم ذاته

١- أى حاكبه لها و إنها تقدر بقدرها لا أن الوجودات معرفات حتى يرد أن التعريف للماهيه و بالماهييه و أن الوجود لا حد له،

س ره

٢- هو المبدأ الفاعلى كالأول تعالى و العقول الفعاله لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ره

٣- حيث إنهم اختلفوا فيه فقال بعضهم إنها المزاج فتكون من مقوله الكيف ١٠ كما اشتهر من جالينوس و إخوانه قالوا فما دام البدن على ذلك المزاج الذى يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ١٠ و قال جماعه منهم إمام الحرمين إن النفس أجسام لطيفه نورانيه ساريه فى البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الجمر و ذلك السارى هو المخاطب و المثاب و المعاقب و الحافظ لهذا الهيكل المحسوس و إذا فارقه سارع إلى التلاشى ١٠ و قال أكثر المعتزله و جماعه من الأشاعره- إن النفس هذا الهيكل المحسوس ١٠ و قال نظام النفس جزء لا يتجزى فى القلب و بالجمله قد تعددت آراء أهل الكلام تعددا كثيرا حتى قيل إنها بلغت إلى قريب من أربعين مذهبا ليس على واحد منها دليل قطعى و أشهر مذاهبهم القول بأنها أجزاء أصليه فى البدن من أول العمر إلى آخره أقول و العجب أن من انتسب إلى العقل كيف يقول بهذه الأقاويل- و أنى يرضى بهذا القدر من العلم فهؤلاء نسوا الله فأنساهم أنفسهم فالحق ما قاله المحققون من الحكماء و المكاشفون من العرفاء إنه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له و سيأتى براهينه و المنور له الذى ليس بأقل من كثير من الأدله أن يستشعر الإنسان أن أصل كل مركب كوني من المواليد هو العناصر و يرجع هذا المركب و الإنسانيه إلى العناصر- و يسويه مع العناصر الخارجه عنه و ينظر أنه هل يسوغ عقله أن يسند العلم و الحكمه و القدره- مما يستأهل الإنسان الكامل بها لخلافه الله تعالى إلى التراب و الماء و النار و الهواء و المزاج- حاشاه حاشاه عن ذلك فليفتش فى التراب يفز بجوهره كريمه هى أمر ربانى و سر سبحانى- و أما مذاهب الأقدمين من الحكماء فسينقلها المصنف قدس سره من الشفا و يأولها فانتظر، س ره

فعرض على ذهنه طبيعه أمر ذاتى له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له إذ الذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له كما عرف فى فن الميزان.

### حكمه مشرقية:

و هاهنا سر شريف (١) يعلم به جواز اشتداد الجوهر فى جوهريته و استكمال الحقيقه الإنسانيه فى هويته و ذاته و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم (٢) فقط كما فى حد البناء و الأب و الابن و ما يجرى مجراها و ذلك لأن نفسيه النفس ليست كأبوه الأب و بنوه الابن و كاتبه الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافه فإن لماهيه البناء وجودا و لكونه بناء وجودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثانى عرض نسبي و هذا بخلاف النفس فإن نفسيه النفس

- 
- ١- المقصود أن ما قالوا من أن حقيقه النفس لا يعلم بهذا باطل فإن النفس بدؤها هذه الإضافه و هذه مرتبه من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق فى ذاته دون فعله غير صحيح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقه مع القدم باطل و مع الحدوث تهافت إذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتى فى مقامه، س ره
  - ٢- المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا- يكون مشتملا على ماهيه حقيقه- فإن الأوصاف المشتقه و ما فى معناها عرضيات ليس بحذاء مفاهيمها شىء فى الخارج- كالأسود الذى ليس بحذاء مفهومه فى الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو كيف- و ليس دونهما شىء يحاذى مفهوم الأسود فمعرف الأسود لا يتضمن ماهيه حقيقه، ط مد

نحو وجودها الخاص و ليس لماهيه النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا (١) إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتيه تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوه عقلا.

و البرهان على أن نفسيه النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقه بذاتها لازمه كانت أو مفارقه كالحركه اللاحقه بالفلك أو كالأبوه اللاحقه بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء (٢) لزم كون النفس جوهرًا متحصلا بالفعل من جمله الجواهر العقليه المفارقه الذوات ثم سنع لها أمر (٣) ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقه عالم القدس و مزاوله العنصریات لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسع له شئ ء لم يكن له في ذاته إذ محل الحوادث الماده الجسمانيه و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من الماده البدنيه نوع كامل جسماني - و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبيعي مادی بالضروره فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافه النفسيه لها إلى البدن مقومه لها لكن لا يلزم من ذلك (٤) كونها

- 
- ١- هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حركه الماده من حد الطبيعه إلى حد العقل الفعال لما كانت حركه اشتداديه بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجيه إلى حد العقل حافظه لمرتبته نفسيتها، ط مد
  - ٢- الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح و كذا لا يرون استحاله تركيب مجرد و مادی نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بيانهما لتتمام الحجيتين، ط مد
  - ٣- لا يقال الدليل أخص من المدعى إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسيه النفس لازمه و النفس قديمه بل و إن كانت حادثه فلا- يصدق قوله ثم سنع لأننا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهرًا مفارقًا عقليا و بين كونها متعلقه بالماده بل و بين كونها حادثه لعدم الحامل و ليس المراد من بعديه السنوح البعديه الزمانيه على أن القدم مبرهن البطلان إن قيل إذا كانت النفس حادثه لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسيه حادثه و هي زائله أيضا فهي جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره
  - ٤- الإضافه قسمان إضافه داخله في الماهيه بل الماهيه عين الإضافه و هذه هي المقوله و إضافه داخله في هويه الشئ ء مثل أن يكون الشئ ء بحسب الماهيه من مقوله الجوهر- و بحسب الوجود مضافا كالهيوالي و قد يكون بحسبها عرضا و بحسبه مضافا كالسواد فإن وجوده محض الإضافه إلى الموضوع و ربما لا يكون بحسب الماهيه تحت مقوله أصلا لانتفاء الماهيه كالحق تعالى و يعرضه الإضافه كالمبديه و القادريه و هذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركه و الزمان و مقوله أن يفعل و أن يفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف و الكم و الأين و الوضع و الطبع بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئه قاره إلخ و أما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركه فهو سيال بل كل المقولات سياله غير قاره أما عدم القرار معتبر في مفهومها أو في وجودها على سبيل منع الخلو و لذا فالعالم الجسماني بشرائره أعراضه و جواهره حادث دأثر، س ره

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقليه فقط فهذه الإضافة كإضافه القابليه للهولى و إضافه الصوريه للصور الطبيعیه و إضافه المبدعيه و العالميه و القادريه للواجب تعالى و إضافه العرضيه للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافه إلى شىء و لها معان أخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة فالسواد مثلا- له ماهيه مستقله فى معناها و حدها و هى من مقوله الكيف و لكن وجودها فى ذاتها هو وجودها فى الموضوع أعنى عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتى لهويه السواد لا- لماهيته و هكذا القياس فى المادة و الصوره و الطبيعه و النفس من حيث إنه لكل منها ماهيه أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهيه أخرى عرضيه غير العروض و لكن هوياتها الشخصيه هويات إضافيه و بهذا يعلم (١) أن الوجود أمر زائد على الماهيه فوجود النفس لكونها صوره للماده يلزمها إضافه البدن كما يلزم لكل صوره إضافه الماده لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافه التقويم و التكميل لا إضافه الحاجه المطلقه (٢) كما فى العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوه الوجود الجسمانى إلى فعلية العقل المفارق- فهى صوره ماديه على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقليه بحسب تفاوت

- 
- ١- قد جعله فى المشاعر دليلا- على أصاله الوجود فإن الوجود إذا كان أمرا انتزاعيا- فالسواد ليس إلا الماهيه المخصوصه و لما كان وجوده عين الوجود فى الموضوع و لا تحقق له- لزم كون السواد مضافا بحسب الماهيه، س ره
  - ٢- أى المجرده عن التقويم و التكميل بالنسبه إلى المضاف إليه، م ره



وجوداتها شده و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه فى العلم الكلى فى مباحث القوه و الفعل

### و نرجع إلى ما فرقناه من تحديد النفس

فنعول فهى إذن كمال للجسم (١) لكن الكمال منه أولى و هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسي- و منه ما هو ثان و هو الذى يتبع نوعيه الشىء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف و التمييز- و الرويه و الإحساس و الحركة الإرادية للإنسان فإن هذه كمالات ثانويه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ (٢) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوه القريبه بعد ما لم يكن إلا بقوه بعيدة- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإرادة بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشىء و المهندس مهندس بالفعل (٣) و إن لم يعمل عمل المساحه و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشىء (٤) كمالا

١- و قد دلت كلماته السابقه على ذلك كقوله يلزمها إضافه البدن و قوله من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ره

٢- أى بل يكون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل و لا يحتاج فى كونه نوعا إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصله له بالفعل بل يكفى حصول قوه هذه الأشياء و مبدئها له بالفعل فى كونه نوعا بالفعل تدبر، ل ره

٣- هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا يطلق على الشىء بالفعل إلا بكون مبدأ الاشتقاق حاصله له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفا بالعلم بالفعل و يمكن توجيهه بأن معنى المهندس بالفعل ما الشخص إذا كان له قوه عمل المساحه و كذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوه العلاج بالفعل نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفا بالقوه بعلاج لأن فى كون الشىء حيوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوه الإحساس بالفعل و قوه العمل- لا فعلية الإحساس و العمل و إن كانت فعلية الإحساس و العمل مأخوذا فى كونه حساسا و عاملا- و فرق ما بينهما تدبر، ل ره

٤- اعلم أن النفس كمال أول للجسم بشرط شىء أى بما هو نبات أو حيوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذا لا بالشرط فهى كماله الثانى بل الثالث بالنسبه إلى الصور العنصريه و الجماديه و أما إذا كان مأخوذا بشرط لا فليست كمالا له أصلا س ره

أولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء آخر.

فلا يرد أن النفس الإنسانيه ليست كمالا للحيوان (١) بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كل طبيعه بتحقيق كل فرد منه- وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد فإذن النفس كمال أول للشيء و إن كانت كمالا ثانيا لشيء آخر و الشيء الذي هي كمال أول له لا بد و أن يكون جسما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي (٢) لا- الجسم بالمعنى المادى (٣) كما علم في صناعه الميزان و قد مر الفرق بينهما في مباحث الماهيه أيضا- و ليس هذا الجسم الذي النفس (٤) كمال له أعم من الجسم الطبيعى و الصناعى كالسريير و الكرسي و السفينه و المدينه و لو فرض (٥) أن نفس الربان كمال للسفينه و نفس الملك

١- أى ليست كمالا أولا إذا أخذنا الحيوان لا بشرط أو ليست كمالا أصلا إذا أخذنا بشرط لا و إنما هو كمال أول له إذا أخذ بشرط شيء و كذا النفس مطلقا كمال أول للجنس بشرط شيء و هو قدس سره في آخر كلامه و إن صرح بأن النفس كمال أول للجسم- لا بشرط الذى هو جنس إلا أن المراد و هو اللابشرط فى ضمن بشرط شيء حيث إنه غير مقيد باللابشرطيه و الجنس المحمول على النوع كما قلناه فإنه قدس سره قال أولا كون الشيء كمالا أولا لشيء لا ينافي كونه كمالا ثانيا لشيء آخر و كذلك قال أخيرا فإذن النفس كمال أول إلخ و لكن فى وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانيه ليست كمالا- إلخ فأشار بهذا النمط من الكلام إلى المقامين أعنى أنها ليست كمالا لما هو مأخوذ بشرط لا و ليست كمالا أولا لما هو مأخوذ لا بشرط، س ره

٢- أى لا بشرط شيء بخلاف المادى فإنه قد وقف، س ره

٣- الجسم بالمعنى المادى هو المأخوذ بشرط لا أى بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فى الوجود فما يقارنه لا يكون كمالا أوليا له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي- لأنه المأخوذ لا بشرط شيء و هو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه فى الوجود بل يكون متحدا معه فى الوجود محصلا إياه فيكون ما يقارنه كمالا أوليا له فافهم، ل ره

٤- اعلم قد يقال جسم طبيعى أى ليس بتعليمى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بمثالى برزخى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بصناعى و هو المراد هاهنا، س ره

٥- لما أخرج من الحد مثل الصور النوعيه للسريير و أمثاله من الأجسام الصناعيه بقيد الطبيعى أراد أن يخرج كماله نفس الربان للسفينه و نفس الملك للمدينه و نحوهما- فإنها ليست نفسا لها لأن كمال الشيء لا بد أن يتحد به لا سيما الكمال الأول الذى هو صورته و فصله الحقيقى و هنا ليس كذلك و لو سلم فهى هنا كمال لجسم صناعى لا طبيعى- و لو سلم بأن يقال لا يذكر الطبيعى فى الحد ليشملها لأنها من أفرادها فهى كمال ثان لهما لأن انتظامهما بها و ليست كمالا أولا و لو أخذ المجموع أمرا واحدا لتكون هى كمالا- أولا كالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له فى الخارج لأن الوجود و الوحده مساوقان، س

كمال للمدينه فليست كماليتها هي النفسيه للسفينه و المدينه و لو أخذ المجموع من السفينه و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا- له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرًا و لا شيئًا من المقولات إذ الماهيه تابعه للوجود و الوجود مساوق للوحده- و ما لا وحده له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و لا كل جسم طبيعي (١) إذ ليست النفس كمالا- للنار و لا للأرض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانيه بآلات يستعين بها على أفعال الحياه كالإحساس و الحركه الإراديه.

و دلالة هذا المعنى على حقيقه النفس من جهه أن ما يكون من الصور التي فعلها في الماده من غير توسط قوه أخرى فذاتها متحده الوجود بالماده كالصور الأسطقسيه و الجماديه كالناريه و الهوائيه و الياقوتيه و الذهبيه و غيرها فكأنها هي ماديه محضه منقسمه بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوه أخرى فلا محاله تكون تلك القوه لكونها آله متوسطه أدون منزله من تلك الصوره فتكون تلك الصوره كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده و هذا الارتفاع عن دنو الماده الجسميه الأولى شأن النفس

---

١- بل الجسم الطبيعي الآلى فمفهوم هذه العبارة أن الآلى بالجر صفة للجسم- و يفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول إلخ أنه بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي تفعل بالآله و كلاهما جائزان إلا أن الأول أولى ثم إن قوله و لا كل جسم إلخ- عطف على قوله أعم من الجسم الطبيعي و لا- زائده بعد النفي و ليست عاطفه على قوله لجسم طبيعي و إلا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف، س ره

إذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا (١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي - مما تفعل بالآله خاصيته النفسية فكل قوه لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوه أخرى تحتها فهي عندنا نفس وهذا الحد أعنى قولنا كمال أول لجسم طبيعي - آلى جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآله المذكوره فى تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذيه و الناميه و المولده فى النفس النباتيه و الخيال و الحس و القوه الشوقيه فى الحيوان لا- مثل المعده و الكبد و القلب و الدماغ و العصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكيه داخله فى هذا الحد لصدق مفهوم الآلى عليها بالبرهان و ذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراهمه للعلوم فهو أيضا (٢) ذو قوه طبيعیه مباشره للتحريك و له أيضا قوه حساسه لا كالتى فى هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآله الحس و أيضا يكون فى بعض مواضع أبدانها قوه الحس و فى بعضها قوه أخرى و لا كذلك ماده الفلك لبساطته فالفلك كله خيال و كله طبيعه محركه وضعيه من جنس الطبيعه (٣) الخامسه و كله حس لكن قوه الحس و الحركه دون قوه الخيال و قوه الإدراك الكلى إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال الذى استصعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذكور و لا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثه أعنى النباتيه و الحيوانيه و الفلكيه- فإننا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوه نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء

١- ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أى غير الحال فى الماده و إلا- لا- يصدق على النفس النباتى بل الحيوانى بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده بمعنى وجودها غير وجود الماده لا متحد بها بل يكون كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده، ل ره

٢- لا متنازع مباشره التحريك للعقل و النفس بما هى نفس و مع هذا فالحركه نفسانيه لأن الطبيعه مسخره للنفس و إلا فالحركات كلها طبيعیه لأن الفاعل المباشر فى الكل هو الطبيعه- و لذا قال المعلم الأول حركات الأفلاك طبيعه، س ره

٣- أى المباينه للطبايع الأربع فى العناصر لكونها قابله للكون و الفساد دون تلك، س ره

و إن أعطينا اسم النفس للقوه الفاعله بالقصد خرجت النفس النباتيه و اندرجت الباقيتان- و إن أعطينا للقوه الفاعله أفعالا متخالفه خرجت النفس الفلكيه و دخلت الأخيرتان- و إن زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيله يتناول بها اسم النفس الحيوانيه و الفلكيه يخرج النباتيه أو يتناول الحيوانيه و النباتيه تخرج الفلكيه و لا ينبغي أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً و عرضاً- حتى يظن أنها أفعال متقابله فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً و جهه واحده لا يتغير هذا ما ذكره من الإشكال و قد عرفت حله بتفسير معنى الآله و لا حاجه إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماويه فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعده أجزاء ذوات حركه فيكون هى كالآلات و ذلك القول لا يتم فى جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كره فلها فى نفسها حياه مفرده فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثره فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه إنما يقع بالاشتراك هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياه فى حد النفس و إن خرجت النباتيه لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك فى معنى اسم الحياه و لا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهوليان (١) و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل (٢) و العقل بالفعل غير مقوم (٣) للنفس الكائنه جزءاً من

١- أى الهولانى النظرى و الهولانى العملى، س ره

٢- إذ ليس هناك عقل هولانى إذ جميع كمالات الفلك حاصله بالفعل إلا الأوضاع، س ره

٣- يعنى أن النفس التى هى جزء من حد الناطق فى قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوه و إلا لم يكن الإنسان ناطقاً فى مرتبه العقل الهولانى، س ره

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول (١) أمثلتها و الانفعال منها و ليس هذا مما يصح هناك انتهى و ذلك لأن لفظ ذى الحياه (٢) إن أريد به مبدأ الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

١- أى الصور المكتسبه من ذوات الصور و الانفعال منها كانفعال الجليديتين- و الروح البخارى فى مجمع النورين و ليس هذا مما يصح فى الفلك إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غيرها هناك لم تؤخذ منها بل الصور التى هناك مبدأ هذه و مؤسسها- فتلك الصور كالصور العله للبارى تعالى التى هى قبل المعلوم و ليس انفعال الآله هناك إذ لا عين و لا أذن و لا نظيرهما فالصور يترشح على الأفلاك من الباطن، س ره

٢- ناظر إلى قول الشيخ و ليس هذا مما يصح هناك يعنى أن الدرك التعقلى- و هو أعلى مراتب العلم الحصولى كاف فى صدق الحياه على الفلك و إن لم يكن إحساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعه بأن يحمل السلب فى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع- و أما إن حمل على أنه لا يصح هناك إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولاً انفعاليا- فالجواب حينئذ قوله و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ إلخ. و لا- يخفى أنه لم يخرج من كلامه قدس سره جواب لقول الشيخ النطق هناك عقل بالفعل و هنا عقل بالقوه. و الأولى أن يجاب بأن الحى معناه الدراك الفعال من غير اعتبار كون الإدراك فعليا و انفعاليا. إن قلت ما الفرق بين هذا المقام و ما سبق من أن القوه المأخوذه فى تعريف النفس مشترك لفظى فكيف لا- يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك. أقول السرفيه أن لفظ القوه كان مشتركا بين مقولتى أن يفعل و أن ينفعل كما مر- و المقولات ماهيات الممكنات و الماهيات و لا سيما ماهيات الأجناس العالیه مفطوره على الاختلاف و لا جهه جامعته ذاتيه بين العوالى و إلا لم تكن عوالى فاشتراك القوه بمجرد اللفظ و أما الإدراك فمرجه إلى الوجود كما مر فى الأسفار السابقه أن العلم و الحياه و الإراده و القدره و غيرها تابعه للوجود تدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا و فى كل بحسبه فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففى عين كون الإدراك فعليا و آخر انفعاليا يكون الإدراك مشتركا معنويا، س ره

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياه الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآله بل لو تحقق إحضار صورته جزئيه للقه الحساسه من غير انفعال وقع لآله الحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقه كما يقع في الحس المشترك حضور صورته محسوسه في النوم أو في اليقظه كما للمبرسمين فيشاهدوا النفس من غير تأثر الحاسه هناك فعلم أن حقيقه الإحساس هي حضور الصوره الجزئيه- لا- تأثر الآله بها و لا انطباع الصوره فيها كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورته أخرى غير التي في الماده الخارجيه و هي مماثلته إياها معلقه لا في محل و هكذا حال الأفلاك في كونها حساسه من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن الحياه بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس فما الحاجه إلى أن يثبتوا نفسا فتكون الحياه هي مبدأ الأفعال.

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجه على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصه غير الجسميه المشتركه فالمعنى بالحياه إما أن يكون تلك المبادئ أو كون الجسم ذا تلك المبادئ أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفسا باسم الحياه فلا مناقشه لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به و هو اللفظ.

و الثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ- و الثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحى من حيث هو حى شيئا واحدا و ذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور (١) لا يأبى أن يسبقه

---

١- المقصود أن المفهوم منه لا يأبى عن هذا السبق و المفهوم من الكمال المذكور يأبى عنه و بين المفهومين تقابل الإيجاب و السلب فإذا كان المفهومان فكذا الحثيتان- متقابلين فكيف يكون متحدا مع النفس فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفي بل يجب أن يقال يسبقه البتة حتى يكون المطلب برهانيا إذ المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتخالفين- لا ينتزعان من حيثيه واحده، س ره

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبه إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون (١) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً وهذا مثل (٢) كون الجسم (٣) بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون ووجود الحراره فى الجسم

١- أى كون السفينه بحيث يصدر إلخ لأن المفهوم من الكون المذكور كما قال- لا يأبى أن يسبقه كون آخر لا أنه يحتاج أن يسبقه كون آخر، س ره

٢- ربما يتراءى فى بادية النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحراره- و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد لكنه مسبوق بالصورة النوعيه الناريه- كذلك الحياه و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس لكن هذا غلط و تكثير فى المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الكمال الأول المذكور و الكون الذى بالفرض المبدأ له واحد وإلا لم يكن كمالاً أولاً فما فرضت مبدأ أولاً فهو هو لا غيره كما أن كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق- و وجود الحراره فيه شىء واحد فإن كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحراره فيه بلا اثنييه و تقدم و تأخر فقله و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلق بما سبق و نتيجه له أى كما أن كون السفينه إلخ مسبوق بالزمان- كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس، س ره

٣- قال الشيخ فى الشفا إن كون الشىء بحيث يصدر عنه شىء أو يوصف بصفه يكون على وجهين- أحدهما أن يكون فى الوجود شىء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينه يصدر عنه منافع السفينه و ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يكون هذا الكون و الربان و هذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع. و الثانى أن لا- يكون لشىء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره حتى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك فى النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً- و كيف لا يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ ثم للجسم هذا الكون و المفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر لأن الكمال الأول ليس له مبدأ و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحداً إذ عيننا بالحياه ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف، م ره



شئ واحد ولكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً بل نقول (١) كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياه على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذى يحتاج فى هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحيه فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياه لكان كل جسم حيا و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و ليس لك أن تقول (٢) هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لأن جوابك أن حياه الجسم هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوماً له و كلامنا فى الكون الثانى (٣) سواء أريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة أو الذى بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهيه المذكوره و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفه بل يوجب فى أكثر (٤) ما ليس بجسم أن يكون

١- كلمه بل للترقى يعنى ثبت السبق على البت و الوجوب فى حياه الجسم- و لا نكتفى بمجرد الاحتمال و أيضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياه كما ذكره القائل لكن لا حياه الجسم أعنى كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياه بل كون الشئ بحيث إلخ، س ره

٢- أى ليس لك أن تقول ما ذكرت سابقاً من أن الحياه هى النفس المعرفه بالكمال المذكور لأن الجواب أن الحياه للجسم التى يجوز أن تقوم و تحصله و تكون عين النفس التى هى كماله الأول هى الكون الذى فى الصعود بعد الكون الذى هو مجرد الجسميه الذى فرضته مقوماً و كلامنا من حيث إسناد التقويم و التكميل فى الكون الثانى الذى بعد الطبيعه فى الحدوث زماناً و قبلها بالذات فالمراد بالتقويم التقويم التحصيلى- كما يقال إن الصوره مقومه للهولى مع أنها ليست من علل القوام لها بل شريكه الفاعل لها، س ره

٣- أى الثانى بحسب الذكر لا بحسب المرتبه، م ره

٤- إضافه إلى ما بعده بيانيه و ما ليس بجسم أكثر بالنسبه إلى الأجسام الحيه- و لا يجوز جعل الإضافه لاميّه بأن يجعل الأقل الهولى و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثانى من الأشياء التى يصدر عنها أفعال الحياه و ما جعلت أقل خارجه عن المقسم، س ره

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس و الحياه ليس ما به يكون الحى بالذات حيا إذ من المحال أن يصير الشىء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياه الشىء نفس حيته كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لاستحاله أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافه فالأين لا يحتاج إلى أين آخر- و الصوره العقليه وجودها و عقليتها شىء واحد

## فصل (٢) فى ماهيه النفس المطلقه

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الإسمى الإضافى- فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها و نتفحص أنه هل لها حقيقه أخرى غير كونها كمالا- للجسم و ذلك لأننا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر فإن معنى الكمال الشىء الذى بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شىء يصير الحيوان حيوانا و النبات نباتا و هذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن كثيرا من الكمالات هى فى موضوع كالسواد و الكتابه و غيرها فإنها كمالات أوليه للمركب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الكتابه للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت أ ليس هذا الشىء (١) موجودا فى المركب و المركب لا- فى الموضوع فهو موجود لا- فى موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته (٢) عن ذلك الشىء .

قلنا كون الشىء جزءا لما لا يكون وجوده فى موضوع لو فرض أن له وجودا

١- أى ليس هذا جزءا مما ليس فى الموضوع و أما مجرد الوجود فيما ليس فى الموضوع- فليس مناط الجوهرية بالضروره و إلا فالسواد موجود فى الجسم و الجسم ليس فى الموضوع- و القرينه على ما فسرناه قوله قلنا كون الشىء جزءا و قوله ليس كل جوهرى جوهر، س ره

٢- يعنى السواد مثلا فى المركب الذى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء إذ الكل محتاج إلى الجزء و هاهنا مقدمه مطويه هى أن كل حال فى محل يحتاج إلى الحال جوهر، س ره

غير وجود الأجزاء لا يمنع أن يكون في موضوع و كون الجزء فيه لا كشيء ء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرًا و قد علمت في مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء ء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء ء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرًا و بالقياس إلى ما يعرضه عرضًا كما في الذاتيه (١) و العرضيه و ليس كل جوهرى (٢) جوهرًا و لا كل عرضى عرضًا فالجوهر جوهر فى نفسه و بالقياس إلى كل شىء ء و كذا العرض عرض فى نفسه بالقياس إلى كل شىء ء نعى أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء ء بمعنى كونه جوهرًا و لا عرضيته بمعنى كونه عرضًا نعم يغير كونه جوهريا أو عرضيا.

قال الشيخ إن الشيء ء إذا تعقلت ذاته و نظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع البتة كانت فى نفسها جوهرًا و إن وجدت فى ألف شىء ء لا فى موضوع بعد أن توجد فى شىء ء واحد على نحو وجود الشيء ء فى الموضوع فهى فى نفسها عرض و ليس إذا لم يكن عرضًا فى شىء ء (٣) فهو جوهر فيه فيجوز أن يكون الشيء ء لا- عرضًا فى الشيء ء و لا جوهرًا فى الشيء ء كما أن الشيء ء يجوز أن لا يكون واحدًا فى شىء ء و لا كثيرًا فيه و لكن فى نفسه واحد أو كثير و ليس الجوهرى و الجوهر واحدًا و لا العرض (٤) بمعنى العرضى فى باب

١- فإنهما أمران إضافيان كالحيوان فإنه ذاتى بالقياس إلى الإنسان عرضى بالقياس إلى الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل خاصه للجنس، س ره

٢- و ليس كل جوهرى كاللون للسواد و لا كل عرضى كالإنسان للناطق فإنه ليس عينه و لا جزءه بل عرضى له، س ره

٣- قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشيء ء فى المركب لا- فى موضع كالسواد فى المركب منه و من الموضوع فنقول لا يلزم إذا لم يكن الشيء ء عرضًا فى شىء ء أن يكون جوهرًا فيه بل يجوز ارتفاعهما عنه و إن كان فى نفسه واحدًا منهما كما أن زيدا ليس واحدًا فى السماء و لا كثيرًا فيه و كذا فى مرتبه ماهيته و إن كان فى نفسه و فى حيزه واحدًا، س ره

٤- فإن العرض المستعمل فى إيساغوجى أى الكليات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو العرض المحمول و هو العرضى كالمشى و الضاحك و العرض المستعمل فى قاطيغورياس يعنى المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعنى الحال فى المحل المستغنى كالمشى و الضحك بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع فإذا كانت نفس ما قائمه بالموضوع يكون عرضًا و إن وجدت فى ألف شىء ء لا فى موضوع كما سبق من الشيخ إلا أن يجعل تلك النفوس حقائق متباينه أو المراد أنه يحتمل أن يكون نفس ما و هى النفس النباتيه و المنطبعة من الحيوان قائمه بالموضوع، س ره

إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء فى صناعه المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرًا و كونها جزءا للمركب لا- عرضا قائما بالمركب لا- يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع- و هى مع ذلك يكون جزءا للمركب و يحتمل أن لا يكون فى موضوع فيكون جوهرًا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هى جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا- يكفى فى هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقه جوهرًا مجردًا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق و الأولى فى التعليم تقديم الشروع فى بيان جوهرية النفس بما هى نفس على الشروع فى بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الإنسانيه عن الأبدان العنصريه و الأجسام الماديه على تجرد طائفه منها و هى التى بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام فى ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياه و الحياه فى الحيوانات (١) صفة ذاتيه مقومه

١- توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنوانى فى ألسنه المنطقيين كما قالوا إنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزءه و قد يكون خارجا منه و ليس المراد به الصفة العرضيه المعرفه بالمعنى القائم بالغير و إنما كانت مقومه للجسميه لكونهما موجودتين بوجود واحد لا- يحتاج فى اتصافها بها إلى ضم ضميمه كما أن الجسم الأبيض يحتاج فى الاتصاف إلى ضميمه البياض فالمراد بالجسميه الجسميه المضافه إلى الحياه أى الحيوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبه إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسميه بالمعنى الجنسى الجسم المأخوذ لا بشرط فى ضمن بشرط شىء- أو المراد الجسم الجنسى فى ضمن النوعى و هو الحيوان و المقوم محمول على ظاهره- و بالجسم الذى هو موضوع أو ماده الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون موضوعا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الأعراض أو المحتاج إليه ليكون ماده- و هذا بالنسبه إلى الصور الجوهرية و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياه عن الحيوان و ليس مستندا إلى الجسميه المشتركة و إلا- لكان كل جسم كذلك و لا- إلى الهيولى لكونها قابله محضه فلا- يمكن تصحيح ذاتيه الحياه باعتبار هذين الذاتيين العامين- فإذا كانت الحياه صفة ذاتيه للجسميه المضافه إليها و فصلا لها فمأخذها صورته مقومه للماده التى هى مبدأ الجنس تقويما تحصيليا لأن الصوره شريكه عله الوجود للماده لا- من علل القوام لها فيصدق على تلك الصوره أنها حاله فى المحل المتقوم بالحال و كل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر. ثم لما كان مبنى البرهان ذاتيه الحياه للجسم إذ لو كانت عرضيا كان مبدؤها عرضا- و أن الأسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضا و هو السواد تصدى لإبطال مذهب من زعم أنها عرضيه بناء على ما رأوا من أن الأجسام دائره هالكه و لم يفرقوا بين الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثانى حى بالذات و كيف لا- و يصدق كما ذكره قدس سره على الحيوان- بل يصدق على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود فمرتبه من مراتب الجسم لا- بشرط هى الناطق و الفصل المنطقى تعبير عن الفصل الحقيقى و هو هنا العقل بالقوه و العقل بالفعل. و أيضا قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات ما دونه و أيضا بمقتضى الحركه الجوهرية

التي يقول بها المصنف قده و الحركة متصله واحده جميع الحدود التي في البدايات و الأوساط و النهايات واحده و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين- بالمعاد الروحاني فقط بشرط أن يتفوهوا بالجسميه و إن كان هذا القول قصورا و كفرا عقليا لأن الجسم الذي لا- بد أن يعتقد به هو الجسم الصوري فليذعن بعالم المقادير و الأشباح كعالمى المعانى و الأرواح ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حيا- و من مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الأخرى إن الدار الآخره لهى الحيوان، س ره

لجسميتها بحسب الماهية أعنى الجسم بالمعنى الجنسى لا- بالمعنى الذى يكون موضوعا أو ماده و مبدأ تلك الحياه مقوم  
لجسميتها بالمعنى الذى هى به ماده كما علمت فى مقامه و جماعه من المتأخرين حتى صاحب حكمه الإشراق حيث لم يفرقوا  
بين هذين المعنيين فى الجسم زعموا أن حياه الحيوانات عارضه لأجسادها عرضا غريبا و زعموا أن لا شىء من الأجسام مما هو  
حى بالذات بل كل جسم فى نفسه فهو ميت ظلمانى و ليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه و الحيوان نوع  
مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

لا بشرط شىء أى الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق (١) قيذا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان و كل حيوان حى بالذات فبعض الجسم حى بالذات و ذلك يناقض قولنا لا شىء من الجسم بحى بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحى.

فإذا تقرر أن نوع الحيوان ماهيه حقيقه مندرجه تحت حقيقه الجسم و الحياه ذاتيه له و ليست حياه الحيوان بواسطه الطبيعه الجسميه بما هى تلك الطبيعه و إلا- لكانت الأجسام كلها حيوانا لاشتراكها فى الجسميه فهى بواسطه أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنى النوع الإضافى له و مقوم النوع الذاتى للجوهر جوهر لا محاله فمبدأ الحياه (٢) فى الحيوان صورته جوهرية.

و هكذا نقول فى الجسم النباتى إن النمو و التغذية من الصفات الذاتيه لذلك الجسم الذى هو من الأنواع المحصله للجسم الطبيعى و ليست حصولها لأجل الجسميه المشتركه فله لا محاله صورته نوعيه محصله لماهيه الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل و التنوع و للماده المخصوصه على سبيل التقويم و الآثار المخصوصه على سبيل الإفاده- فتلك الصوره التى هى مبدأ هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصله للجوهر تحصيليا و تنوعا و تقويما هى أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسميه المبهمه الوجود و من الجسميه الماديه القابله لتأثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتيه و قد سبق فى مباحث الصور النوعيه ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعده التى وضعناها فى هذا الباب- فليرجع إليها من اختلجت فى صدره بعد دغدغه

- 
- ١- فإن المطلق المقيد بالإطلاق اعتبارى لا وجود لها فى الخارج و جعله فردا خفيا ليس إشاره إلى أنه يجوز أن يقيد بالإطلاق أيضا بل إلى أنه يطلق عليه المطلق و إن لم يقيد بالإطلاق أو إلى أنه فى ضمن فرد منه مقيد بالإطلاق، س ره
  - ٢- البرهان كما ترى إنما يثبت جوهرية النفس بمعنى كونها مقومه لنوع جوهرى- مندرج تحت مقوله الجوهر نظير كون الماده الأولى و الصوره الجسميه و كذا الصوره النوعيه على ما قيل جواهر و أما الاندراج تحت مقوله الجوهر بحيث تصير بانضمام فصل إليه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصوره الجوهرية و كذا الفصول المأخوذه منها ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقوله الجوهر و إنما هى جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهرى، ط مد

## الباب الثانى فى ماهيه النفس الحيوانيه و بيان جوهريتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول

### فصل (١) فى جوهريتها

#### اشاره

قد علمت فيما سبق ما فيه كفايه و لكن سنزيدك هاهنا إيضا و ذلك أن

**من الناس من ذهب إلى أن النفس هى المزاج و يدل على فساد براهين.**

**الأول أن البدن جوهر أسطقسى مركب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلى الانفكاك**

#### اشاره

و الذى يجبرها (١) على الامتزاج و حصول المزاج قوه غيرها سواء قلنا إن العناصر باقيه على صورها النوعيه كما هو المشهور و عليه الشيخ و غيره من العلماء أو قلنا (٢) إنها غير باقيه و ذلك لأن الكيفيات العرضيه أينما حصلت فهى تابعه للصور- فالنفس سواء كانت متعلقه بماده مركبه (٣) أو بماده مفرده لا يمكن أن تكون عين

١- و ما قيل من أن النفس موقوفه على المزاج فلو عكس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف على المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف على النفس، س ره

٢- كما هو مختاره على ما صرح به فى أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غير باقيه بصرافتها و إن كانت باقيه بنحو التوسط بمعنى أن الأرض المنكسره مثلا- أيضا أرض- كما أن الكيفيه باقيه و لكن منكسره الصوره للأرض التى فى بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تكن صرفه و إلا- لكانت كفيثتها صرفه لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادئها و حقيقه هذا على القول بجواز الاشتداد و التضعف فى الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فيها واضحه، س ره

٣- هذا ناظر إلى بقاء الصور النوعيه كما أن قوله مفرده ناظر إلى عدم بقائها، س ره



الكيفيه المزاجيه لأن مبدأ الشىء و حافظه لا يكون عين ذلك الشىء و لا أيضا يمكن أن تكون صورته من صور العناصر لأن لكل منها آثارا مختصه ليست آثارا للنفس- فالنفس إذن غير الكيفيه المزاجيه و غير الصوره الأسطقسيه التى لواحد من الأسطقسات

### لكن هنا شكوك

### منها لعل الأسطقسات فى بدن الحيوان مقسوره على الاجتماع و حصول المزاج

منها لعل الأسطقسات فى بدن الحيوان مقسوره (١) على الاجتماع و حصول المزاج

لا- أن جابرا يجبرها على الالتيام أو حافظا يحفظها أو يحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجه إنما ينحفظ انحفاظا قسريا إما لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهويه فى الأرض قسرا حتى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها و إما فى زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه ليست الأجزاء الناريه و لا الهوائيه فى المنى قد بلغت فى القله إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطه و لا هناك من الصلابه و عسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه- و فى المنى أرواح كثيره هوائيه و ناريه إنما يجلسان مع الأرضيه و المائيه بشىء آخر- غير جسميه المنى بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذى هو أولى بالتجميد رق بسرعه و كذلك إن تعرض للحر أو كان فى رحم ذى آفه.

### و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور فى المائع الكثير لا يمنع التفصى كالحال (٢) فى المنى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت

١- يعنى أن الفلك مثلا- بحركته قسرها على الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بينها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضيق المسلك كما فى الزلزله و لا هناك و إما لتحقيق الفعل و الانفعال فى زمان الحركه إلى الانفصال من الخلط لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار و الهواء فى غايه القله فتبطل حركتها كما فى الدهن المذكور فإنه يتحقق الامتراج حال حركه الأجزاء إلى الانفصال فنقول معلوم إلخ ففى الكلام لف و نشر غير مرتب، س ره

٢- المراد أن مانعيه الصغر لا- يتصور مع قله المائع و إنما يتصور مع كون النار و الهواء مغمورين فى المائع الكثير و هنا ليس كذلك كما هو حال المنى على التقدير المذكور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصى فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إياه فينبغى أن لا يزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الكثير، س ره

خثورته (١) فإن قلت لو كانت (٢) ناريه المنى و هوائيه غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المنى صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضيه و المائيه غالبتين - جاز أن يحسهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريه و الهوائيه عند مفارقه الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم (٣) لا يجوز أن يقال الناريه و الهوائيه اللتان كانتا فى المنى يفسدان بالمائيه عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه.

قلنا فإذا ن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجيه كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعه و ليس كذلك.

### و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضروره الخلا و عدم البذل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتماعا لا لجامع من خارج بل (٤) بمجرد الاتفاق فى

١- بالشاء المثلثه نقيض الرقه، م ره

٢- حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالإضافه إلى النار و الهواء و هو كاف فى الحبس و حاصل الجواب أنه لو كان سبب الحبس ذلك لبقى عند مفارقه الرحم لبقاء الكثره الإضافيه، س ره

٣- ناظر إلى قوله لوجب إلخ، م ره

٤- ليس كذلك بل لما كانت المناسبه شرطا فى العناصر و لهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبه فى الترتيب المكانى خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتهما فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضروره الخلا كما مر فى أواخر السفر الأول فى أجره المعلقه بقرب الماء، س ره

الميل إلى جهه واحده فما السبب فى اجتماع الناريه و الهوائيه و أما تعلق النار (١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار مما يحدث فى الحطب شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدرىج و ليست هناك نار واحده متعلقه بالحطب بل النيران المتعلقه بالفتيله كالماء الجارى على الاتصال.

### و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم

ثم يبقى ذلك القسر زماناً.

و جوابه أن حركه الوالدين و إن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطقسات التى فى المنى لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنى بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانيه و لا- بد من حافظ لذلك الاجتماع و هذا هو الجواب (٢) القوى عن السؤالين السابقين.

و أيضاً لو لم يكن فى المنى فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجهته لا بالقوه

١- يعنى أنكم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مده ما التعلق كالتعلق بالحطب فى النار فإن النار باقيه مجتمعته مع الحطب مده بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقه به لا بقاء له بل يتجدد آناً فآناً على نعت الاتصال كما ترى فى أصول الشعل- فلا تتمكن النار الأولى من البقاء حتى يحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلى الحركه الاستحاليه كما إلى الحركه الأينيه فى أجزاء الممتزج، س ره

٢- أتى بصيغه التشبيه مع أن الأسئلة الماضيه ثلاثه لإلحاقه الثانى بالأول كما قال فى صدر الثانى سلمنا فإنه صريح فى ابتناؤه على الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل الماده شىء آخر و لكن جامع الأجزاء المنضمه إليها و العله المبقية لجمع الأول نفس المولود أى طليعه منها و هى الطبع الذى لا بشرط و فى الحركه و إن لم يكن الطبع الواقف من مراتبها و كون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملكوتيه لا- من أمر خارج غير خفى إذ لا- خفاء أن جميع الآثار الظاهره فى البسائط- و المركبات الناقصه و التامه المعدنيه عن أمور داخله مختصه هى القوى و الطبائع فكيف يتزلزل القاعده فى النبات و الحيوان و المبادئ هنا أتم و أقدر و أكمل و أشعر و مع ذلك فالكل بقدره الله تعالى لأن المبادئ مفارقها بجهاتها النورانيه درجات قدرته و فاعليتها مراتب فاعليته و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

و من جهة المماسه و الانضمام و الأقرب مكانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم و ذلك لأن أول الأعضاء تكونا هو القلب و أيضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد.

### و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

و الدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقه النفس عنه زمانا و ليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب (١) أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفه و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسه العنصر و الذى كانت النفس حافظه إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم يفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجهه لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و البانى ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مده فى مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشى سريعه إذا كان الانغمار قليلا أو بطيئه إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائى و يتأخر (٢) و يبطىء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضى و المائى بل يجب أن يتوسط زمان لحركه الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقت الحياه فى آن من الآتات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياه.

- 
- ١- و الحق أن يقال لا يقطع علاقه النفس بالكلية بل ما دام أثر البدن باقيا باقيه- و على هذا يحمل ما ورد من زياره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فكما أن مقام الطبع البدنى فى الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طليعه لها كسخونه و تحمر يحصلان من نار عظيمه فى فحم كذلك فى الزوال كحراره بقيت فى الجدران من الشمس بعد الغروب و ليؤخذ النار و الشمس فى مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورا لهما لا شيئا على حيالهما، س ره
- ٢- فى بعض النسخ بالواو و هو أولى و إن كان أو فهو لمنع الخلو، س ره

### و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها

و ذلك الاستعداد لا- يحصل إلا- بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعدة للنفس و العله المعدة و إن كانت عله بالعرض لكنها متقدمه بالطبع فإذا كان تكون النفس عله اجتماع العناصر فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعنى اجتماع العناصر الذى يتقدم عليها بالطبع.

و أجب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفه نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظه له و جامعه لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فى أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هى حافظه له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذيه كما ذكر و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتمله على أجوبه مسائل المسعودى أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجه على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوه المصوره لذلك البدن ثم نفسه الناطقه و تلك القوه ليست واحده فى جميع الأحوال بل هى قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنين قال و بالجمله فإن تلك ماده تبقى فى تصرف المصوره إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا- بأن الحكماء جعلوا المصوره و المولده و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثه بعد المزاج و تمام صور الأعضاء (١) كما هو مذهب المعلم الأول

١- هذا ليس بسديد لأن المورد أوردته على القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام فحملوا العام على الزمان فى السلسله العرضيه الزمانيه مع أن المراد العام الربوبى- فى السلسله الطويله الدهريه من الجبروت و الملكوت و أيضا قالوا به آخذنا لما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق لكن هذا أيضا على طور آخر و يرد على هذا أيضا أول ما ورد على الأول و أيضا يلزم التعطيل و أيضا يلزم التخصيص بلا مخصص فى اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا كانت النفس حادثه بحدوث البدن، س ره

و المشاءين فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظ المزاج إلى المصوره قول بحدوث الآله قبل ذى الآله و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع جدا

### و أما ما ذكر فى التفضى عن هذا

تاره بعدم تسليم حدوث النفس لجواز (١) قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تاره بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض الملبين و تاره بعدم جعل المصوره من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيه المغايره لها (٢) بالذات كما هو رأى البعض و تاره بتصييرها من قوى نفس (٣) الأم فشىء من هذه الوجوه لا يضمن و لا يغنى.

و ثانيا بما اعترض به محقق الإشارات فى شرحه بأن ما نقل فى تلك الرساله عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من مقاله الأولى من علم النفس فى الشفاء و هو قوله- فالنفس التى لكل حيوان هى جامعه أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى و بأن تفويض التدبير من قوه بعد مده إلى قوه أخرى كنفس المولود غير معقول فى الأفاعيل و التدابير الطبيعیه و إنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادته متجدده.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوه المولده ماده المنى و تجعلها مستعده لقبول قوه من شأنها إعداد ماده و تصييرها إنسانا بالقوه و تلك القوه صوره حافظه لمزاج المنى كالصور المعدنيه ثم إنه يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

١- هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره إلى غيره و هذا يتم بالفاعل الصناعى دون المجبول كما سيجىء، س ره  
٢- هذا أيضا واه جدا إذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقه طبيعیه بينها و بينه- فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحاله فى بدن عمرو، س ره

٣- التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضا فى من يفعل بإرادته ثابتة قديمه، س ره

أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبره للبدن إلى أن يحل الأجل و قد (١) شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحراره تحدث في فحم من نار مشتعله تجاوره ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحرارة الحادثه في الفحم كتلك الصورة الحافظه و اشتدادها كمبدأ الأفعال النباتيه- و تجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانيه و اشتعالها نارا كالناطقه فجميع هذه القوى كشيء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعه في المنين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافه إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم و لا ينتقح إلا بطريقتنا من إثبات

١- التشبيه بالنار المذكوره و إن ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب أولها الطبع و أخيرتها ما شاء الله تعالى إلا- أنه لا- يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعداً لقبول نفس أكمل و لا- يلائمه أيضا إنكار الحركة الجوهرية أقول قول المحقق قده كأنه شيء واحد و استعماله لفظي النقصان و الكمال حيث إن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالا له بل لا بد أن يكونا كضوء ضعيف و ضوء شديد و غير ذلك من إشارات مما ينبه على ذلك السياق و أما إنكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعالى في كل شيء الذي هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز في كلامهم و كلام غيرهم و لما كانت عباراته في شرح الإشارات و غيره ناصه على أصالة الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث في النفس بل في العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضا و معلوم أن تجوهر الشيء و تدوته على هذا المذهب بالوجود، س ره

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل (١) وجوها - أحدها أن هذه الأفعال المتعدده من الحفظ للمزاج و التنميه و التحريك الإرادى - و النطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعدده متعاقبه في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقه عند حدوث النطقه و كونها معطله عما سوى الأفعال الجماديه - و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكميه و لم يذهب إليه أحد من الحكماء.

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعدده متخالفه الذوات متفاضله في الكمال و هذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في ماده إلى فاعل آخر يخالفه - و إن زعم (٢) أن الصورة السابقه تفسد عن الماده و تتكون الصورة اللاحقه بواسطه تكامل الماده فيرد عليه أن فعل القوه السابقه ليس إلا الحفظ و التقويم و التكميل و محال أن تكون القوه الطبيعيه التي شأنها تقويم الماده مما يوجب (٣) فسادها و إبطالها أو يجعلها

١- لا يخفى على الناظر الخبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نص في اشتداد الجوهرى و لا يحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثه التي ذكرها المصنف قده فانظر فيه حق النظر، ل ره

٢- الفرق بين هذا الشق و الشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقيه و فوضت أحدها تدبيرها إلى الأخرى و صارت هي نفسها معطله و في الثالث الصورة صارت فاسده و تكونت صوره أخرى باشرت فعلها و فعل نفسها و لا يخفى أن هنا شقا آخر - و هو أن تكون الصورة السابقه باقيه عند ورود اللاحقه و لا تفوض فعلها إلى اللاحقه بل تؤول كل أثر إلى مبدأ يناسبه فما لم يبطل هذا الشق أيضا لم يلزم المطلوب و هو أن يكون مبدأ هذه الآثار شىء واحد ذو مراتب مختلفه بالشده و الضعف متصله اتصالا معنويا لا أن هنا مبادئ دفعيه الحصول ذوات مفاصل لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له لأن تلك الصور لما كانت متدرجه في الكمال من كامله إلى أكمل من أكمل و هكذا لا بد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه مع أنه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن الماده الواحده لا بد لها من صوره واحد و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علتة واحد، س ره

٣- أى يوجب فساد الماده الثانيه المصوره بالصوره - إن قلت في المعطوف بكلمه أو أيضا فساد الماده متحقق فكيف المقابله - قلت في المعطوف عليه جعل القوه موجه لفساد الماده و في المعطوف جعلها موجه لمزوم الفساد و كلمه أو للإضراب و ضمير تفسدها راجع إلى القوه و المنظور إليه في الحقيقه فيه فساد القوه نفسها و المعنى بل يجعل القوه مادتها مستعده لقبول ما تفسد نفس القوه. إن قلت السائل لم يبين المفسد و لم يجعل الصورة مفسده فمنظوره أن الأمور الخارجه تفسدها كما تفسد الصورة الماديه في الانقلابات فيمكن في النفس من هذا القبيل. قلت إن ما نحن فيه من قبيل الحركه و الاستكمال لا من باب التفاسد بالأمور الخارجه و الداخله كما قال فهذا ينافى كون المنى إلخ ٣٧ قال الشيخ إن كون الشىء من شىء على وجهين - أحدهما بمعنى أن كون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالتانى كالصبي إذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا - عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوه بعد إذا قيس إلى كمال الآخر. و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى مثل الماء يصير هواء فإذا حصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه في الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى في الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر و قد نقل هذا عن الشيخ في السفر الأول في العقل و



المعقول. و بالجمله كل صوره نوعيه فى ماده شأنها تقويم تلك ماده و تحصيلها و فى المركب كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها لا- إفساد ماده و أعداد ماده لقبول ما يفسد تلك الصوره و أيضا لو كان هنا كون و فساد لزم كون الغير المتناهى من الأ-كوان و الفسادات محصوره بين حصرين و لزم تتالى الآنات و الآنيات لأذن الفساد و الكون عندهم دفعيان- و الكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبدل من نفس إلى نفس فكما أن التبدل من النفس النباتيه إلى النفس الحيوانيه بالفساد و الكون كذلك التبدل فى مراتب كل نفس- كما فى النفس النباتيه التى قريبه الأفق من الجماد كما فى الطحلب و التى قريبه الأفق من الحيوان كالنحل و كما فى النفس الحيوانيه التى للخراطين و التى للمسوخ و فيما بين مراتب شتى و الطبيعه لا- تطفر عنها و أما حديث القسر فهذا ليس منه إذ فى مواضع القسر لا يبقى ماده القريبه بل تفسد كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا و هنا ماده على حالها و لو كان فى الترقيات الطوليه قسريات لكان القسر دائما أو أكثريا كما لا يخفى و هما محالان فإذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعه المعيده للحاله الطبيعه بعد زوال الحاله الغريبه القسريه و هى غير الحالتين، س ره

بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها و يبطلها بالتضاد فهذا ينافي كون المنى بصورته التي

فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتيه و الحيوانيه و النطقيه متضاده و ليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضله في الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشىء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غايه الشىء عله تمامه لا عله بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثه فثبت أن الجوهر الصورى مما يشتد في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته و يتطور في أطواره و يستوفى الدرجات الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه و البشريه إلى ما شاء الله تعالى و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفعال الذاتيه متوجهه بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شىء من الأشياء في سلوكه الطبيعى نحو شىء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبه للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

### البرهان الثانى على مغايره النفس للمزاج

أنه لا- شك أن النبات و الحيوان- متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكم و الكيف و لا محاله أن الحركه تقع في أمزجتهم أيضا لأن الأمزجه تابعه للممتزجات فالمزاج يبدل عند الحركه و المحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضا فلأن البدن الذى يسوء مزاجه بمرض و شبهه قد يعود إلى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و ليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان- لأنه لو كان مفارقا فهو لا- يفعل إلا- بواسطه قوه جسمانيه كما عرفت و إن لم يكن مفارقا فهو لا- يفعل إلا بمشاركه الوضع (١) أو بالجسميه المشتركه و هما باطلان أما الثانى فظاهر كما مر و أما الأول فلما (٢) يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوه فيه و هو المطلوب.

١- التريد على سبيل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسميه المشتركه لكان فعله بمشاركه الوضع أيضا، س ره

٢- بهذا التأويل كما يظهر بطلان الأول يظهر بطلان الثانى إلا أن يكون المراد بالثانى هو الجسميه المشتركه من الحيوان الذى هو متحرك في مزاجه لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسميه المشتركه فتدبر، ل ره

### البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركه طاربه على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن أن يقال- إن طبائع البسائط تقتضى حركه خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها و لا يختلفان إلا بالقوه و الضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء و لما تجاذب مقتضى النفس- و مقتضى الطبيعه عند الرعشه فلذلك قال الشيخ في الإشارات إن الحيوان متحرك بشىء غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهه حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركه البطوء و السرعه كما فى الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركه سريعه كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهد الحركه الإراديه هى الفوق و عند الإعياء لا يكون الحركه سريعه و يريد بقوله فى جهه حركته ممانعه النفس و الطبيعه كما فى الرعشه لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتركب الحركه منهما و يريد بقوله فى نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهى إلى حيث لا- يقوى النفس على التحريك أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحاله الحركه وقت الحركه و المزاج قد يمانع فى جهه الحركه كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه- لغلبيه الثقلين تقتضى السفلى و المراد بقوله فى نفس حركته أن المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركه على وجه الأرض- و رد ما ذكره فى باب الرعشه بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركه فى جهه تريدها النفس و من كل حركه فى مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعه النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهه و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهه.

### البرهان الرابع

أن الإدراك الحسى فى هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآله بكيفيه من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحاله مزاج العضو اللامس

فالمدرک لتلك الكيفيه إن كان المزاج فذلك إما أن يكون المزاج الذى قد بطل و هو ممتنع أو الذى حدث و هو أيضا ممتنع لأن المزاج الصحيح الأصيل لا يدرك ذاته- فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته.

و بالجمله الإحساس يستدعى الانفعال و الشىء لا ينفعل عن نفسه فأذن لا بد فى الإحساس من شىء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغير و المزاج غير باق.

### البرهان الخامس

أن الحيوان قد يتحرك فى مزاجه إما عن الاشتداد إلى الضعف- أو عن الضعف إلى الاشتداد و لا شك أن المتحرك (١) غير المتحرك فيه فالمتحرك فى المزاج غير المزاج.

### البرهان السادس

من العرشيات قد علمت أن الإدراك عباره عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالكسر فنقول لو كانت النفس هى المزاج لزم أن يكون العرض موجودا لنفسه و التالى محال فالمقدم مثله و أما بيان الملازمه فلأن النفس تدرك المزاج و المزاج لأنه كيفيه ملموسه تكون عرضا فلو كانت النفس هى المزاج فيكون العرض موجودا لذاته و أما بطلان التالى فلأن وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فليس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر و ليس ذلك هو الجسم المطلق لأن ذلك ممتنع و إلا- لكان كل جسم دراكا و لا أيضا الجسم العنصرى و إلا لكان كل جسم عنصرى دراكا و هو خلاف الواقع فأذن القوه التى تدرك المزاج شىء غير المزاج و لا الجسم الذى قام به المزاج بل شىء غيرهما و هو المطلوب.

### البرهان السابع

أنا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانيه و القوه الخياليه (٢) عن الأجسام العنصرية و الطبيعیه و التجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا

١- و الظاهر المحرك بدل المتحرك فى الموضوعين فإن المتحرك هو البدن فتفتن، ل ره

٢- عطفها إشاره إلى أن النفس الحيوانيه مجردة بحسب القوه الخياليه لا بحسب اللمس كبعض الحيوانات التى لها اللمس فقط ثم إن ما سبق من أنا لا- نستدل بالتجرد على الجوهرية كما فعله المتأخرون هو التجرد العقلى و هنا وقع الاستدلال بالتجرد البرزخى الخيالى فلا منافاه و إن لم يشمل هذا أيضا جميع النفوس كالنباتيه، س ره

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفسا بطريق آخر و هو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا و التالي باطل فكذا المقدم.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوه المصوره و هي قوه ساريه فى محلها و جزؤها مساو لكلها فى الماهيه فيعود المحال فى القوه المصوره ما ألزم فى (١) المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء (٢) الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوه المصوره فهى و إن كانت ساريه فى العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعه و خدمه للنفس فتفعل التشكيل فى الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطة التى تفعل الكرات فلأجل أن القوه الواحده- إذا اقتضت فى ماده واحده مقدارا معيناً و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكرويه- فإذا سبق شكل الكرويه للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (٣) الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوه مزاجيه تحركت إلى جهه واحد فإن المزاج

١- من وحده شكل الكل و الجزء و كلمه ما بدل للمحال و خبر مبتدأ محذوف، س ره

٢- لأن المشكل هو طبيعه الفلك و هى واحد و ليس لها شعور و إراده و سنوح أعراض كالمصوره و المزاج فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كره و ليس كذلك، س ره

٣- يعنى ليس هاهنا بالحقيقه بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحدانى مساوق للوحده الشخصيه فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كره لكن لا يخفى أنه يمكن أن يقال بذلك فى المزاج أيضا فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء. إن قلت إن موضوع المزاج ليس بسيطا فإن صور العناصر باقيه فى المواليده و ليس اتصال حقيقى فيها لوجود المفاصل بتصغر الأجزاء و تماسها. قلت الكلام فى ماده القريبه كالعصبيه و العظميه أو نحوهما و هى واحد لا البعيده و إلا فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل،

س ره

الواحد مقتضاه واحد و اعترض عليه الفاضل المذكور بأن هذا أيضا منقوض بالقوى النباتيه- فإن كلا منها واحده تفعل أفعالا كثيره كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتيه تفعل أفعالا مختلفه على حسب أغراض النفس فهذه البراهين (١) التسعه المذكوره ظهر أن النفس الحيوانيه ليست قوه (٢) مزاجيه كالصور المعدنيه مع أن المعدنيات أيضا ليست آثارها و لوازمها إلا- بصور جوهرية غير أمزجتها

## فصل (٢) فى بيان تجرد النفس الحيوانيه و عليه براهين كثيره

### منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاءه تاره و يتناقص أخرى

منها أن الحيوان قد يتزايد (٣) أجزاءه تاره و يتناقص أخرى

بالتحليل فإنه ما من بدن حيوانى إلا و تستولى عليه الحراره الغريزيه و الأسطقسيه الداخلتان و حراره الحركه و الهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس و ذلك الحيوان باق بشخصه فى الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايره للبنية المحسوسه.

١- و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذه فى هذه الحجج مقدمات طبيعیه أو طبيه مأخوذه من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعه بيانها على الفن الذى أخذت منه، ط مد

٢- أى ليست مزاجا و إنما عبر بالقوه لإطلاق القوه الفعلية على الأعراض أيضا كالحراره فإنها مبدأ التغيير كما مر فى مرحله القوه و الفعل و عبر بباء النسبه من باب نسبه العام إلى خصوصياته كإطلاق الجوهر الصورى على الصوره فالهولانى على الهولوى و نحوهما تمييزا لذلك العام أو من باب التجريد البديعى. و قوله كالصور المعدنيه من باب التشبيه بالضد و هذا أدل دليل على ما قلناه، س ره

٣- و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد بقوله و غير المتبدل غير المتبدل و اعتراض المحقق القوشجى عليه بأن هذا جار فى النفس الحيوانيه فتكون مجردة فالدليل أعم من المدعى فاسد لأن المدعى أيضا عام لأن بناء المعاد الجسمانى على تجرد النفس الحيوانيه بحسب القوه الخاليه و بدون هذا لا- يمكن إثباته و لكنه لم يخطر بباله هذا الانتباه و ليس ملايما لمذاقه، س ره

## و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية

و كيف لا و هي تهرب عن المؤلم و تطلب اللذيذ و ليس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرك الكليات و لو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانيا فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها- مع أن ذلك أيضا ألم فهي إذن تهرب عن ألمها فهو يقتضى علمها بأنفسها و ذلك يقتضى تجردها بوجهين.

أحدهما أن العلم يقتضى ثبوت الشئ المدرك بالفتح للشئ المدرك بالكسر- و الصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها و كل ما وجوده (١) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم و ليس بمكتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنه ليس كذلك فهويته (٢) مغايره لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما (٣) بالحس و هو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آله لها و مستعمله إياها- و أيضا (٤) ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشئ أصلا و أما بالفكر فلا بد من دليل- و الدليل إما عله النفس أو معلولها و الأول باطل لأن عله النفوس شئ أجل من أن يحيط به علم الحيوان و أيضا الأكترون (٥) من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

- 
- ١- أى وجوده بالفعل فلا يرد الهيولى إذ ليس لها وجود بالفعل إلا فعليه القوه، س ره
  - ٢- إن قلت النتيجة لهذا القياس أن علمه بهويته مغاير لعلمه بأعضائه لا ما ذكره. قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ره
  - ٣- إن قلت هذا الكلام فى قوه أن يقال لو كان مكتسبا بالحس لكان إما بالحس لأنه نقيض قوله و ليس بمكتسب بالحس و هو باطل. قلنا هذا نقيض لكلام الجزءين لأن قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزله قوله ليس بمكتسب بالحس و بغيره إذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى فقوله و ليس بمكتسب بالحس- من باب ذكر الخاص بعد العام، س ره
  - ٤- كما فى الهواء الطلق على ما سنذكره، س ره
  - ٥- إن قلت الكلام فى النفس الحيوانيه قلت إذا كان الإنسان كذلك فالحيوان بطريق أولى مع أن أكثر الناس لا تفاوت بينهم و بين الحيوانات، س ره



عله أنفسهم و الثانى أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا- فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضاؤه الظاهره إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنه إلا بالتحريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

### برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسه

فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق (١) دفعه و خلق كاملا و لكنه محجوب الحواس عن مشاهدته الخارجيات- و إنه يهوى فى خلا أو هواء طلق لا- يصدمه قوام الهواء و لا- يحس بشىء من الكيفيات- و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه فى هذه الحاله يدرك ذاته و يغفل عن كل أعضائه الظاهره و الباطنه بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهه من الجهات و لو تخيل وضعا أو جهه أو عضوا من الأعضاء فى تلك الحاله لم يتخيله على أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإذن هويته مغايره لجميع الأعضاء

### فصل (٣) فى دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك

فصل (٣) فى دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك (٢) قالوا إن القوى النباتيه حاله فى الأجسام و كذا نفس الحيوان لكونها مدركه للجزئيات و فاعله للأفعال الجزئيه و الجوهر المفارق (٣) يستحيل

١- ليس من البعيد أن يمنع ذلك و خاصه فى غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان، ط مد

٢- أى على كونها جوهرًا فقط ليست فيها شائبه العرضيه فافهم، م ره

٣- إن أراد المفارق حتى من علائق المادة فالحكم صحيح و لكن النفس الحيوانيه ليست مفارقه بتلك المثابه و إن أراد المفارق فى الجملة فالحكم ليس بصحيح، م ره

أن يكون (١) (٢) مدركا للجزئيات و فاعلا للأفعال الجزئية فأذن تلك النفس قوه جسمانيه عله للمجموع (٣) المركب من البدن و منها فتلك القوى النباتيه و الحيوانيه موجوده كل واحد منها فى محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوه فهى إذن جوهر صورى فمن جوز كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال فى جسميته عرض و كذا من أحال كون (٤) القائم بالمحل جوهرًا أنكر جوهرية النفس مطلقًا و قد علمت فساد هذين القولين (٥) ثم للقائلين بعرضيه النفس متمسكات.

- ١- إن قلت أليس المفارق مدركًا لذاته المشخصه قلت بلى و لكن بالحضور- و الكليه و الجزئيه من أقسام العلم الحصى و أيضا المستحيل إدراك الجزئى المتغير بالآلات المتغيره لا الجزئى المجرى، س ره
- ٢- إن أراد أن الجوهر المفارق مطلقًا و إن كان مفارقًا خيالياً يستحيل أن يكون مدركًا للجزئيات و فاعلا لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلى يستحيل أن يكون كذلك فمسلّم و لكن يلزم منه أن لا يكون النفس الحيوانيه من المفارقات العقليه و لا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقًا و المطلوب هو الثانى لا الأول فلا تغفل، ل ره
- ٣- أى عله ناقصه فمن حيث إنها عله للمجموع الذى هو جوهر و جزء له يكون جوهرًا ثلاثًا- يلزم تقوم الجوهر بالعرض و من حيث استغناء المحل فى الجسميه عن الحال يكون عرضًا، س ره
- ٤- وجه المحاليه ما سيذكر من الدور فإنهم قالوا الحال لا محاله محتاج إلى المحل فلو احتاج المحل إليه لدار فهو مستغن و الحال فى المحل المستغنى عرض- و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه لكن ليسوا قائلين بالهولى فلا يلزم عرضيه الصورة الجسميه بمقتضى هذه القاعده، س ره
- ٥- أما الثانى فلما مر فى الجواهر و الأعراض أن الحال محتاج فى التشخص إلى المحل و المحل لا يمكن أن يحتاج إليه من هذه الجبهه بل من جهه أخرى فأما فى قوام وجودها كالاحتياج إلى الصورة الجسميه أو فى نوعيتها كالصوره النوعيه فلا دور- و أما العرض فهو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و التنوع معا. إن قلت ما معنى احتياج الماده إلى الصورة النوعيه فى التنوع و نفس الجسميه أيضا نوع تام إذ الاعتبار فى التماميه بالوجود فى العقل و الجسم فى العقل قديم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد. قلت مرادهم بالتنوع صيروره الجسم نوعًا تامًا من الأنواع المتكافئه كالبسائط و المركبات التى كل منها فى عرض الآخر و الجسميه المشتركه بين الأجسام النوعيه ما هى من الأنواع المترتبه كالهولى لأنها أيضا نوع بسيط هذا. و أما الأول فلأن التركيبان أدى إلى الوحده الحقيقيه فكيف يكون وجود واحد جوهرًا و عرضًا و قد مر أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشىء و لا عرضيته و إن لم يؤد إليها فليس جزءًا بالحقيقه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحلّه لاستحاله الدور فلا يكون جوهرًا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل - لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح - و المتأخر لا يكون عله للمتقدم فالنفس لا تكون عله لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجوهر ذاتيًا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصله فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديها حاصلًا من غير كسب و التالي باطل فكذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثاني فلما مرت الإشارة إليه من أن المزاج الذى هو عله معدة - لفيضان نفس أو صورته جماديه على المادة المستعده به غير المزاج الذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو صورته فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شىء مدبر للبدن فأما ماهيه (١) ذلك الشىء فمجهوله و الجوهر ذاتى لتلك الماهيه لا لمفهوم أنه شىء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجواهر غير معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجواهر فزالت الشبهه.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه - فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسى إلا من حيث إن لها نسبه إلى بدنى أو أعلم حقيقتها فالأول

---

١- يعنى أن ذاتى الشىء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشىء متصورًا بالكنه - لا - بأمر صادق عليه مطلقًا بل على التفصيل أيضًا لا على سبيل الإجمال كتصور المحدود - فإن الفرق بينه و بين الحد بالإجمال و التفصيل، س ره

باطل لما قد مضى و ثبت أن علمى بنفسى ليس غير نفسى و أنه أبدا حاصل بالفعل و هى جوهر بالحقيقه و ليست من باب المضاف قال و العجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان و أما كونه مجهولا فى النفس مع كونها معلومه الحقيقه لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتى للماهيات التى يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و ليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا- جنس له و لا- فصل له و العلم بالشىء إذا كان بحصول صورته زائده حصلت عنه فى ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصيه و الوجود من عوارض الماهيه و الماهيه أيضا غير داخل فى وجودها و العلم الحصى صورته كليه و مقوماتها أيضا أمور كليه و العلم الحصى هويته شخصيه غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى الكليه حتى معنى كونه جوهر أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنى لست أرى عند مطالعه ذاتى إلا وجودا يدرك (١) نفسه على وجه الجزئيه و كل ما هو غير الهويه المخصوصه التى أشير إليها بأنا خارج عن ذاتى حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كليه أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

---

١- الأولى فى العبارة أن يقال إلا وجودا مدركا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و يمكن أن يقرأ بالإضافه و حاصل كلامه أن للنفس كبارتها مقاما أحديا و مقاما واحديا على نحو الآيه فالمقام الأحدي ملاحظه الذات فقط من دون ملاحظه كونها جامعته الكمالات- و مع قطع النظر عن المعانى الصادقه عليها و المقام الواحدى ملاحظتها مع أسمائها الحسنى- و صفاتها الجماليه و الجلاليه من الحياه و التعقل و التوهم و التخيل و الإحساس و القدره و التجرد و غيرها، س ره

ذاتي بأنا فالغفله عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين و تحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم و ثبت أيضا أن بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها و هي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها- فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوه الإدراكية الباطنه كالوهم و الحفظ و التخيل.

و أما الحيوانات التي ليس لها إلا قوه اللمس و ما يقرب منها و سائر النباتات- فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبه بوجود هذه الأنفس فيها إنما هي بمزاج خاص (١) و هيئته و مادته إنما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجوده لأنها التي جعلها بذلك المزاج فإن النفس لا محاله عله لتكون ماده النبات و الحيوان على المزاج الذي لها و هي مبدأ التوليد و التريه فالموضوع (٢) القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن يتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه و تقويمه و تركيبه كالحال في الأعراض اللازمه أو غير اللازمه كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم أن المنى يتحصل أولا بصوره معدنيه ثم يضاف إليها صورته نفسانيه و ليس كذلك فإن النفس مقومه لموضوعها القريب موجدته إياه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب و زالت القوى المتشعبه منها فيه و صير الموضوع

- 
- ١- هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم المستعد التمام على المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنى الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هي مقدمه عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض و تقدم المرتبه العاليه على المرتبه الدانيه المتصله بها اتصالا على نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره
  - ٢- المراد بالموضوع المحل مطلقا لا المحل المستغنى عن الحال و الحاصل أن النفس الحيوانيه و النباتيه مقومه للمحل القريب و كل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

البعيد بحاله أخرى إما أن يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذى به كان ماده للنفس أو يخلف (١) النفس فيها صورته يستبقى الماده على طبيعتها و كيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبه- فإن تلك الصوره لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تكن من فعلها و كانت الماده متحصله بصوره أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلاً لما فرض ماده لها- و لعنا بينا وجه تخلف تلك الصوره من النفس كما فى العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانيه و النباتيه و لست الآين بصدد الخوض فى ذلك- و الذى هو أحوج إلى الحل فى هذا الموضوع إشكال آخر يختلج فى صدور أكثر المشتغلين بالفكر فى أحوال النفوس و هو أن لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتيه عله لقوام مادتها القريبه لكونها مفيده لمزاجها (٢) و جامعه لأجزائها و أما النفس الحيوانيه فهى تلحق النباتيه بعد تقويم الماده بجوهر نفسانى هى العله القريبه لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانيه فتكون النفس الحيوانيه إنما تنطبع فى ماده متقومه بالنفس النباتيه فتكون الحيوانيه تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا- بها فيكون وجودها وجود عرض (٣) فنقول فى الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتيه النفس النوعيه التى تختص بالنبات

١- هذا هو الحق و لو لا هذه الخليفه لما كان لزيارات أهل القبور وجه و متى ضعف الاستخلاف هنا قوى الإحياء فى الآخره و هذا كيفية إحياء العظم الرميم و العظم متى اشتدت رميمته قويت حياته على عكس ما يتوهمه العوام و الكفره السائلون بقولهم مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، س ره

٢- هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتيه بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانيه و أما إذا كانا متغايرين فكل مقوم لشيء و يرشدك إليه قوله قده فيما مر إن الماده القريبه لوجود هذه النفوس إنما هى بمزاج خاص و هيئه، س ره

٣- أقول قد مر أن خصوصيه المزاج من تتمه الماده و لا شك أن المزاج الخاص الذى يستحق الماده النفس الحيوانيه محفوظ بالنفس الحيوانيه كما مر أيضا و إذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لحوق النفس الحيوانيه للماده بعد تحصلها لجوهر نفسانى بل العله القريبه لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانيه وجود عرض فتدبر، ل ره

دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الذى يعم النفس النباتيه و الحيوانيه بل الإنسانيه أيضا و هو مبدأ التغذى و النمو و التوليد أو يعنى بها قوه النفس التى يصدر عنها هذه الآثار الثلاثه النباتيه فإن عنى به الأول فذلك غير موجود فى الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنوع كما ليس السواد الضعيف موجودا فى السواد الشديد بالفعل- و إن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثرا (١) عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكتاب المطلق ينسب إليه الكتابه المطلقه فليست ماده النباتيه مما يتحصل بنفس نباتيه جنسيه مطلقه فإن الجنس الطبيعى غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعيه كالنوع الطبيعى و الفصل الطبيعى و العرض العام الطبيعى مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجوديه و إذا لم يتحصل ماده بالمعنى العام النباتى فإذا تحصل هذا العام بقوه الحس و الحركه فليست هذه القوه الحيوانيه مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عنى به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن فى صناعه الحكمه النظرية من أن القوه الناميه تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتىها القوه الحيوانيه و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آله من آلاتها و قوه من قواها كما يجرى مثله فى الأفعال الصناعيه التى تقع بين القاصدين المختارين بل القوه النباتيه هى قوه من نفس لها غير تلك القوه قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آله الشىء

١- الطبيعه الجنسيه المأخوذه لا بشرط إنما تقتضى الأثر إذا كان منضمًا إليها الفصل- و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصه إلى الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس وجودات لاستهلاكه فى وجودات الأنواع فلا يحاذيه شىء على حده وراء مصاديق الأنواع و لذا يقال فى تعريفه هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن ماده و العوارض الغريبه فى عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس وجوده فى العقليين أيضا بنحو الاستهلاك فى النوع المعقول فالأقتضاء إنما هو للفصل. إن قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول فكيف قلتم إن الجنس فى العقل أيضا بنحو الاستهلاك- قلنا الحيوان المتصور كذلك ماده عقليه لا جنس إنما الجنس ما هو فى ضمن الإنسان المعقول و أيضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم، س ره

مستعمله قبل وجود ذى الآله و هذا من المحالات (١) عند المتدرب فى صناعه الحكمه - فالقوه النباتيه من شعب القوه الحيوانيه غير متحصله إلا بها كما أن الحيوانيه حقيقه غير متحصله فيما له جوهر نطقى إلا بالجوهر النطقى و ستعلم أن لكل بدن منا نفسا واحده و أن سائر القوى معلوله لها منشعبه منها فى الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمه الحكمه من المتأخرين.

و أما الذى استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس (٢) كل القوى و هى مجموعها الوحدانى و مبدؤها و غايتها و هكذا الحال فى كل قوه عاليه بالنسبه إلى ما تحتها من القوى التى تستخدمها و إن كان استخدامها بالتقديم و التأخير فهذه القوى متقدمه بعضها على بعض - و كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبه و الشرف فالنفس التى لنا أو لكل حيوان - فهى جامعها لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها - و هى أيضا التى تغذيه و تنميه و تكمله شخصا بالتغذيه و نوعا بالتوليد و تحفظ صحته عليه و تدفع مرضه عنه و ترده على مزاجه الصحيح الذى كان به صلاحه إذا فسد و تديمه على النظام الذى ينبغى فلا يستولى عليه المغيرات الخارجيه ما دامت النفس موجوده فيه - و لو لا - أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل (٣) الإدراكيه و الحيوانيه مبدأ للأفاعيل النباتيه

١- الحاصل أن هذه القوه النباتيه إن لم يجعل من خوادم القوه الحيوانيه يلزم أجزاء مثل الأفعال الصناعيه فيها و هو فاسد و إن جعلت منها يلزم استعمال الآله قبل ذى الآله فعلى قول أئمه الحكمه النفس الحيوانيه موجوده أولا و مستخدمه للقوه النباتيه و على تحقيق المصنف و قوله بالحركه الجوهريه فمبدأ التغذية و التنميه و التوليد طليعه من نفس حيوانيه أو إنسانيه هى أصل محفوظ للقوى و أثرها فى الابتداء ليس إلا الاعتداء و نحوه، س ره

٢- فإن كل بسيط الحقيقه كل الأشياء التى تحتها فهى الكثره فى الوحده بنحو أشد و أقوى كما أن القوى هى النفس بمعنى أنها شئونها و فنونها و مجالى ظهورها و محال انبساط نورها و هى الوحده فى الكثره و الأولى شهود المفصل فى المجمع - و الثانيه شهود المجمع فى المفصل و العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله كما مر - فالنفس هى القوى و القوى هى النفس، س ره

٣- المراد من الأفاعيل الإدراكيه واضح و المراد من الأفاعيل الحيوانيه أفاعيل الشهوه و الغضب و من الأفاعيل النباتيه هو الهضم و التغذية و التنميه و غيرها و من الأفاعيل الطبيعيه حفظ المزاج و تقويم ماده و التركيب و التأليف، م ره



و الطبيعى فى الماده البدنيه لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجيه عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوه أو المؤلمه الوارده على النفس- التى تلذها أو تؤلمها مؤثره فى البدن مفيده للقوى الناميه قوه أو ضعفا و ليس هذا التأثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال فى المواد اللطيفه الساريه فى البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانيه و لكن يتبعها تغيير فى أحوال الروح البخارى و مزاجه ثم فى أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنيه كالناميه أو ما هو أدنى منزله منها شده و نفاذا و الغم النطقى يفيدها ضعفا و عجزا و فتورا حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج و ذلك من أقوى الدلاله على أن النفس يسرى فعلها و تدبيرها فى الماده الأ-خيره و القشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألف الأعلى فقد ثبت أن النفس الحيوانيه بل الإنسانيه جامع لهذه القوى الإدراكيه و النباتيه- و موضوعاتها القريبه و البعيده فهى إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء (١) المتخالفه بالأنفس متخالفه بالحقيقه النوعيه لا- بمجرد العوارض الشخصيه ليكون الأنفس للأبدان كالهيات اللاحقه للأنواع المحصله بعد تمامها.

و اعلم أيضا أن القوى النباتيه الموجوده فى النبات مخالفه بالماهيه و النوعيه- للقوى النباتيه الموجوده فى الحيوان و هى فى الموضوعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما فى النبات فبالفعل و أما فى الحيوان فبالقوه و معنى القوه هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوه كما يقال فى المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوه الفعلية الإجماليه و هى كائنه عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشىء عن القابل المستعد له

١- تحليل لتحقق النوعيه هاهنا بتخالف الأنفس. فإن قيل فيكون كل واحد من زيد و عمرو و خالد و غيرهم نوعا منحصرافى شخصه- مع أن ذلك من خواص العقول. قلت هذا حق بحسب الباطن كما سيجىء فإن الأشخاص بحسب اكتساب الملكات أنواع جمه، س ره

## فصل (٤) فى تعديد قوى النفس المنشعبه عنها فى البدن

### اشاره

قال الشيخ فى الشفا

### القوى النفسانيه منقسمه بالقسمه الأوليه إلى ثلاثه أجناس

### اشاره

القوى النفسانيه (١) منقسمه بالقسمه الأوليه إلى ثلاثه أجناس

### أحدها النفس النباتيه

و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يتولد (٢) و يربو و يولد.

### و ثانيها النفس الحيوانيّه

و هى كما أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإراداه.

### و ثالثها النفس الإنسانيّه

و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهه ما يدرك الأمور الكليه و يفعل الأفاعيل الكائنه بالاختيار الفكرى و الاستنباط بالرأى و لكل درجات متفاوتة فى الكماليه و النقص.

### و للنفس النباتيه قوى ثلاث

### اشاره

و للنفس النباتيه قوى ثلاث (٣)

---

١- أطلق القوى عليها لأنها كثيرا ما تطلق على القوى الفعلية و المبادى الفعاله- حتى أطلق أرسطو القوه الإلهيه على الواجب تعالى أو لأنها بالنسبه إلى النفس الأرضيه كقوى و النفس بمنزله الجنس تحتها نوعان السماويه و الأرضيه ثم الأرضيه بمنزله الجنس لأنواع هى الإنسانيه و الحيوانيه و النباتيه و كل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحيوانيه نفس الفرس و نفس الحمار و

غيرها و كذا النباتيه و أما الإنسانيه فهي بحسب الباطن جنس تحته أنواع و أما فى الظاهر فهي نوع حقيقى أخير لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس فى كلام الشيخ الجنس المصطلح و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوى، س ره

٢- أى من الغذاء فيطابق ما هو المشهور و هو قولهم من جهة ما يتغذى و ليكون التعريف تاما من جهة الدلاله على أجزائها الثلاثه من الغاذه و الناميه و المولده و أما المصوره فلا بأس بعدم الدلاله عليها لاستناد الأفعال المحكمه فى الحقيقه إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه، س ره

٣- ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبه و محالها تبعا لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح و علماء الحياه اليوم غير أن ما ذكره ره مبنى على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسيه و هو أوفق بما سيورده من الأبحاث النفسيه، ط مد

## القوه الغاذيه

و هي التي تحيل جسما إلى مشاكلة الجسم الذى هي فيه و تلصقه و تشببه به بدل ما يتحلل عنه

## و القوه المنميه

و هي قوه تزيد فى الجسم الذى هي فيه بالجسم المتشبه به زياده متناسبه فى أقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً ليبلغ به كماله فى النشو.

## و القوه المولده

و هي التي تأخذ من الجسم الذى هي فيه ماده شبيهه به بالقوه فتفعل فيها باستمداد (١) أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهه به بالفعل.

## و النفس الحيوانيه لها بالقسمه الأولى قوتان محرکه و مدرکه.

## و المحرکه على قسمين

إما محرکه بأنها باعته على الحرکه و إما محرکه بأنها فاعله و معنى الباعته أنها عله (٢) غائيه و هي أشرف العلل الأربع كما علمت و تلك

١- الفاء بمعنى ثم و يفعل بالبناء للمفعول لأن ذلك الفعل و التشبيه بالفعل إنما هما فى مثل الرحم و فعل المولده فى تلك الماده إعداد كل جزء منها بصوره خاصه كما قرر، س ره

٢- الباعته ما ينبعث عنا الشوق إلى العله الغائيه فتوجيه الحمل فى كلام الشيخ من وجوه- أحدها أنها عين العله الغائيه بحسب العين لأن العله الغائيه مطلوبه للشوقيه و هي ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور يطلب النور و النار يطلب النار- و الطيبات للطيبين و الخبيثات للخبيثين و لذا يقال العشق النفسانى مبدؤه مشاكلة نفس العاشق للمعشوق فى الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد- و العاشق و المعشوق من مصدر فارد كما قيل أنا من أهوى و من أهوى أنا. و ثانيها أنها عين العله الغائيه بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمه ذهنياً مؤخره عيناً و أن الأفعال الاختياريه مسبوقة بالتصور و التصديق بالغايه فتصور العله الغائيه عين المدرك لا اتحاد المدرك و المدرك و المدركه عين المحركه لأن القوى شئون ذات واحده هي النفس و النفس فى وحدته كل القوى و الشيخ و إن لم يقل باتحاد العاقل و المعقول فيما سوى كتابه المبدأ و المعاد إلا- أنه لا- يأبى عن الارتباط و الاتصال المعنويين بين القوى و بينها و بين مدركاتهما. و ثالثها أن معنى الكلام أن الباعته و استكمالها باستيفاء ما تشتاق إليه عله غائيه فى الحقيقه لأفعال النفس لا- ما هو عله غائيه فى الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير فى عمل النجار أو استئذان زيد فى البيت فى عمل البناء و غيرهما فى غيرهما، س ره

الباعثه هي القوه الشوقيه و هي متصله بالقوه الخياليه التي سنذكرها فإذا ارتسمت فيها صورته مطلوبه أو مهروبه عنها حملت القوه المحركه الأخرى على التحريك و لها شعبتان شعبه تسمى قوه شهوانيه و هي قوه تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيله ضروريه أو نافع في قوامه طلبا للذه و شعبه تسمى قوه غضبيه و هي التي تنبعث على تحريك- يدفع به الشىء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبه و أما القوه المحركه على أنها فاعله فهي قوه تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولاً فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ.

### و أما القوه المدركه فتقسم إلى قسمين

منها قوه تدرك من خارج و منها قوه تدرك من داخل و المدركه من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان (١)

ثم (٢) أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهره و ساق الكلام إلى اللمس فقال و منها اللمس و هي قوه مرتبه في أعصاب جلد البدن كله و لحمه تدرك (٣) ما يماسه و يؤثر فيه بالمضاده المحيله للمزاج أو المحيله لهيئه التركيب و يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعاً آخر بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثه معا في الجلد كله واحدها حاكمه في التضاد- الذي هو بين الحار و البارد و الثانيه حاكمه في التضاد الذي بين الرطب و اليابس و الثالثه

١- بناء على عد اللمس أربعة، س ر ه

٢- بناء على أن القوه اللامسه تكون جنساً لقوى أربع و تكون واحده وحده اعتباريه كما هو الحق عند الشيخ و كون الحواس خمسا مبني على ما هو الظاهر المشهور- من كون القوه اللامسه واحده وحده بالذات فلا تغفل، ل ر ه

٣- لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى إدراكه و ما قرب من العظم فيضعف- و لذا قال المصنف قدس سره في المبدأ و المعاد في غالب اللحم و إنما اشترط المضاده بين المدرك و المدرك بقوله بالمضاده لأنه إذا كان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا كانت الكيفيه المدركه غالبه و قوله أو المحيله كتفرق اتصال يحدث في التركيب و قوله يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعاً قضيه معدوله يعني ليست كالبصره نوعاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً و سيجي ء تحقيق هذا المذهب في هذا السفر، س ر ه

حاكمه فى التضاد الذى بين الصلب و اللين و الرابعه حاكمه فى التضاد الذى بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها فى آله واحده يوههم تأحدها بالذات.

ثم شرع فى تفصيل القوى الباطنه بعبارته هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوه المدركه إما أن تكون مدركه للجزئيات أو للكليات و المدركه للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهره و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنه ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئيه أو للمعاني الجزئيه و أعنى بالصور الجزئيه مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعنى بالمعاني الجزئيه مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئيه يسمى حسا مشتركا و هو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهره كلها و المدرك للمعاني الجزئيه يسمى وهما ثم لكل واحده من هاتين القوتين خزانه فخزانه الحس المشترك هو الخيال و خزانه الواهمه هى الحافظه فهذه قوى أربع.

و أما القوه المتصرفه (١) فهى التى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونه فى الخزانين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصوره طير و جبلا من زمرد و بحرا من زيبق و هذه القوه إن استعملها القوه الوهميه الحيوانيه يسمى متخيله و إن استعملها القوه الناطقه يسمى باسم المفكره ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن (٢) المقدم من الدماغ

- 
- ١- تسميتها بها لاختصاص التصرف بها و إلا فقد مر آنفا أنها مدركه و متصرفه- و إن كان إسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا- وجه له فى الواقع أيضا كيف و لو جوزوا إسناد فعلين إلى قوه فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن يقال إن مدركنا إما معنى و إما صورته و المعنى إما جزئى و إما كلى فالمدرك أيضا ثلاثه لأن المتضايقين متكافئان فى العدد و لكل خازن فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال و المدرك للمعاني الجزئيه هو الوهم و خازنه الحافظه و المدرك للمعاني الكليه هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف فى الجميع هو المتصرفه، س ره
  - ٢- لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانه مسكنها عند صاحبها، س ره

و أما المتخيله المتصرفه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهميه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظه فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانيه عباره عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هي القوه الوهميه و يجعلون سائر القوى تبعاً لها و لكل من المذهبيين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصه الكلام فى تفصيل القوى الحيوانيه و حاملها كلها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء و أما تفصيل قوى النفس الناطقه فسيأتى ذكر تفاصيلها فى موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها و لكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف فى أفاعيل النفس كم هي و من الله التأييد

### فصل (٥) فى قاعده تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادئ خمس أوجه -

#### إشاره

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف (١) القوى و المبادئ خمس أوجه -

#### أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحيوان من جهه المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من ماده و صوره هما بدن نباتى و نفس حساسه

١- المراد بالقوه أعم من القوه الفاعله و القوه المنفعله إذ لفظ القوه تطلق عليهما- كما مر فى مرحله القوه و الفعل و كذا المبدأ أعم من الفاعلى و القابلى إذ التركيب من ماده و الصورة الذى مثل به فى الوجه الأول من هذا القبيل و لا سيما التركيب من ماده المواد و الصورة الجسميه فى الجسم الطبيعى من جهه اختلاف مفهومى القوه و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و كون العدم من المبادئ من المشهورات فيما بينهم- فصح الوجه الثانى أيضا من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و العدم يستدعى مبدأين إذ معلوم أن مبدأ العدم و بالجملة ذكر الأوجه التى يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادئ- و القوى مطلقا فى أى موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها و القوه فى مباحث النفس القوه الفعلية بمعنى مبدأ التغيير، س ره

و كذا اختلاف ماهيه النبات بحسب معنى التجسم الذى من جهة ماده و معنى النباتيه الذى من جهة الصوره و على هذا القياس فى كل ما له ماده و صوره.

### و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم فى الأفعال

مثل التحريك و التسكين و العلم و الجهل و اليقين و الشك.

### و ثالثها بالأشد و الأضعف

كاليقين و الظن فى الاعتقاد أو زياده الشهوه و نقصها فى الأخلاق أو العظم و الصغر فى الأبدان.

### و رابعها بالسرعه و البطوء

كالتحسس و التفكير.

### و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار (١) السواد و البياض و إدراك الحلاوه و المراره و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان و الأصوات و إما القريب و البعيد كإدراك و التحريك.

### إذا تمهد هذا فنقول

#### القسم الأول

(٢) من الاختلاف لا يوجب تعددا فى القوه و لا يستدعى اثنييه فى الوجود إذ كثيرا ما يكون قوه بسيطه تكون مصداقا للمعاني المتعدده من غير تكثر لا فى الذات و لا فى حيثه الوجود كالعاقليه و المعقوليه فى الجوهر المفارق- و كصدق العلم و القدره و الإراده و الحياه و سائر النوعت الإلهيه على واجب الوجود تعالى.

#### و القسم الثانى

أيضا لا يستدعى قوتين و لا يوجب كثره فى المبدأ للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوه و لا يكون عدمه لعدمها (٣) بل لعدم (٤) شرط من شرائط تأثيرها

- 
- ١- لما كان العلم و الإدراك عين المعلوم و المدرك كان اختلاف السواد و البياض عين اختلاف الإبصارين و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب و كذا الكلام فى قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره
  - ٢- إلا مع التعاند كمفهومي العله و المعلول و المحرك و المتحرك و الفاعل و القابل بمعنى المنفعل التجددى و غير ذلك، س



٣- أى لعدمها رأسا و إن كان عدمه لعدم مرتبه من مراتب حركتها الجوهرية تدبر تفهم، م ره

٤- كالطبيعه يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعى و يوجب التحريك بشرط الخروج منه، س ره

فوجود الفعل تاره و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوه.

### و القسم الثالث

أيضا لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشده و الضعف الغير المتناهيه فلزم تتالى القوى فى آنات متتاليه غير متناهيه و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطيه أن الاشتداد حركه ما فى الكيف و الحركه حاله متصله يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهيه بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض - و له فرد خاص من ذلك فى مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشده قوه أخرى لزم القوى المتفاضله الغير المتناهيه بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافه من أجزاء لا- يتجزى و كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين و كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفاعيل غير متناهيه و الكل محال بل لعل (١) السبب فيه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعيه أو من جهه اختلاف القابل - أو الآله أو اختلالها أو كلالها تاره و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول (٢) فى الاختلاف بالسرعه و البطوء.

### و أما القسم الخامس

(٣) فزعموا أن الأمور المتخالفه (٤) بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوه واحده (٥) فالقوه الواحده لا تكون وافيها بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافيها عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافيها بإدراك الألوان و الطعوم

١- عطف على قوله لا يقتضى، س ره

٢- فإنهما فى الحركات كالشده و الضعف فى الكيفيات، س ره

٣- هذا إعادته بيان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لكن فرق بين هذا البيان و البيان السابق فإن هذه اختيار

للتفصيل و تخصيص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحداه فى الجنس بخلاف السابق، س ره

٤- ليس هذا تخصيصا لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف فى الجنس بل أخذ ما هو أولى بالاستدعاء و أقرب منه و

أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فى الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعى حق اتضح و لا

يحتاج إلى الذكر تدبر، م ره

٥- هذا منقوض بالحس المشترك فإنه قوه واحده تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهره مع كونها متخالفه بالجنس فتأمل،

ل ره

و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوه على حده هذا هو الذى اختاره الشيخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه (١) المذكوره.

فاعلم أن المركوز فى مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجه فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد- فإذن القوه الواحده لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى و بالعرض مثل أن (٢) الإبصار إنما هو قوه واحد على إدراك اللون- ثم ذلك اللون فى نفسه قد يكون سوادا و قد يكون بياضا و القوه الخياليه هى التى من شأنها استثبات الصوره المجرده عن الماده تجريدا غير بالغ إلى حد المعقوليه ثم يعرض أن تكون تلك الصوره لونا و طعما و رائحه و صوتا و حراره مثلا و القوه العاقله هى التى تدرك الأمور البريئه عن الماده و علائقها ثم تاره تكون فلكا و تاره تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعا أو أينأ أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجه (٣) غير جاريه إلا فى الواحد الحقيقى الذى هو

١- أى الأربعة أو الخمسه بناء على اختيار التفصيل، س ره

٢- ليس مراده أنها تدرك اللون الكلى ليكون خلاف الواقع بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان للون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها. و اعلم أن ما ذكر من المقدمه بديهى اتفاقى و الكلام إنما هو فى تحقق الموضوع- فالمتكلمون قالوا إن كل شىء حتى واجب الوجود فيه جهات عديده و لا واحد من جميع الجهات أصلا و إلا لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

٣- فيه نظر أما أولا فلأنه قدس سره نفسه يجريها فى الطبائع تبعا للقوم بأن مقتضاها الكرويه فإن الطبيعه واحد و الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا. و أما ثانيا فلأنه قدس سره أشار إلى الأجزاء فى الإلهيات فى فصل معقود لهذه القاعده بقوله إن الحق الواحد الصرف و كذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحثيه إلا واحد. و أما ثالثا فلأن الواحد الغير الحقيقى و إن جاز فيه كثره الحثيات إلا- أنه لا- يناسب أيه حثيه كانت لأى معلول كان مثل أن يفعل الطبيعه الواحده شكلا مزلعا سطحه بجنسها و خطه بفضله و نحو ذلك و إلا فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءه و الإظلام و يفعل الطبيعه التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحاله الملائمه و فقدانها، س ره

واحد من كل الوجوه و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا- يصدر عنه إلا- واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن (١) تكون القوى الباصره التي أدركنا بها سوادا غير الباصره التي أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوى الشخصيه مبدأ لأفعال كثيره بالعدد فليجز صدور الكثيره بالنوع عن القوى الواحده.

فقد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعده المذكوره بل

### البرهان على تعدد القوى أحد أمرين

#### أشاره

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين (٢)

#### أحدهما انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

أحدهما (٣) انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

فدل على تغيرهما و ذلك لبطلان (٤)

١- لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون و الخصوصيات مدركه بالعرض و بالقصد الثاني إلا أنه ره لما رأى أنه لا معنى محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت إليه، س ره  
٢- بل الأمران كلاهما بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه و هو الاختلاف في المفهوم بالتعاند- كاختلاف الفعلين بالتناقض الذي قد اعتبره، س ره

٣- و هذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذي كان أحد الوجوه المزيفه لأنه كان في الأفعال و هذا في نفس مباديها ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لأهل التحقيق في جميع القوى ففي القوى الطبيعیه كما مثل به و أما في المدارك الباطنه فكفساد الخيال في عله قرمانيطس مثلا مع سلامه الذكر و التصرف الفكري كما عرض لديوقليس الطبيب فكان يتخيل أن في بيته قوما يزمرون و يلعبون و لا- يفترنون ساعه فيأمر بسلامه فكره بإخراجهم و لسلامه ذكره كان يعرف الصديق من العدو و كفساد التصرف إذا كان الآفه في وسط الدماغ مع سلامه التخيل و التذكر كما عرض للرجل الذي كان يغلق باب البيت على نفسه و يفتح الكوه و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى إليهم بشىء فإذا سموا له بشىء رمى إليهم و لا يتخيل شيئا مثل ما يتخيل ذلك الطبيب و كان يعرف كل شىء يرمى به و فائدته و منفعتة لسلامه ذكره لكن لا- يعلم أنه مخطىء فيما يصنع لفساد تصرفه الفكري و قد يكون الآفه في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامه الباقي هذا كله في ابتداء العله و أما عند الاشتداد فيسرى آفه البعض إلى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلاله حينئذ، س ره

٤- لا تتوهم أن النمو باق فى مثل الشعر و الظفر و به تصحيح عدم تخلف الذاتى الذى هو النمو لأن النمو ازدياد الأقطار الثلاثة من الأجزاء الأصلية و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخانى و عدم تخلف الذاتى له وجه آخر، س ره

النامية (١) مع وجود الغاذيه فى الحيوان بل النبات أيضا فحكم بأن القوه الناميه تغاير للقوه الغاذيه و كذا قد يفقد المولده مع وجود الناميه

### و الثانى تناقض الفعلين

الوجوديين كالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد (٢) اختلاف الآثار ماهيه و نوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوه واحده- و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفه فيصدر عنها بحسب كل حيثيه نوع آخر من الفعل- كالعقل الأول يصدر عنه من جهه كماليه الوجود و تأكده جوهر عقلى آخر و من جهه قصوره و ماهيته الممكنه جوهر فلكى لكن الجهات الفاعليه لم يجر أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالماده القابله للأحوال الحادثه من جهه الأسباب الاتفاقيه من الحركات و غيرها مما لم يوجد فى أول الفطره على سبيل اللزوم.

١- لا- يخفى أن الحكم بانتفاء قوه دون أخرى إنما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثر هذه فلو اقتضى اختلاف الآثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولا فلا تغفل، ل ره

٢- لا يقال هذا يرد على المصنف قدس سره أيضا فإنه إذا تحقق الجهات الكثيره هنا- و لأجلها جوز صدور الكثير عن الواحد فلم لا يجوز أن يكون قوه واحده باعتبار شرط مفيدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفى الأثر و هكذا نقول فى التناقض إنه باعتبار شرطين متنافيين- كتوقف اقتضاء الحراره للين الشمع و صلابه الملح على طبيعتهما. و أيضا الأول منقوض بالماده و الصوره على طريقه المصنف قده فإن تركيبها اتحادى لا- انضمامى مع تحقق الانفكاك بينهما لأننا نقول إذا كان الشرطان كحيثيتين تعليليتين أو تقيديتين اعتباريتين فلا- يكفیان فى اجتماع متقابلين حقيقيين إذ لا يكونان أكثرين للموضوع و إذا كانا كحيثيتين تقيديتين انضماميتين كان بالحقيقه قولا بتعدد القوى إذ لا نعى بالتعدد إلا هذا فكأنكم قلتم النفس بشرط الناميه تفعل النمو و بشرط الغاذيه تفعل الغذاء و هكذا و إذا وافقتمونا فى تعدد القوى فلا نزاع معكم فى التسميه فإن شئتم سمووا القوه بالشرط و إن شئتم فسموها بالحيثيه الحقيقه بخلاف الجهات الاعتباريه كما فى العقل الأول فإنها ليست مناط التعدد فى المبادى و لذا ليس صدورها صدور الكثير عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقص بالماده و الصوره فنقول الانفكاك فى الحقيقه بين الصوره المثاليه و الماده و هما لم يتحدا قط، س ره

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز (١) أن تكون النفس - هي التي تفعل هذه الأفعال كلها من غير حاجه إلى إثبات هذه القوى النفسانيه و الحيوانيّه - ثم إن سلمنا تغيّر النفس الناطقه للقوى الحيوانيّه لأنها جوهر عقلاّنّى و هذه متعلقه بالأجسام لكن لم لا - يجوز أن تكون القوه الحيوانيّه واحده و تكون المدركه و المحركه واحده و إن سلمنا تغيّرهما و لكن لم لا - يجوز أن تكون المحركه قوه واحده و الشهوه و الغضب واحداً فإن صادف اللذه انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر - و كذلك تكون القوه المدركه للمحسوسات الظاهره و الباطنه واحده و إن سلمنا تغيّرهما لكن الحس الظاهر قوه واحده تفعل فى آلات مختلفه أفعالاً مختلفه.

و أيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوه النباتيه هي الحيوانيّه و إن سلمنا تغيّرهما - فلم لا يجوز أن تكون الغاذيه و الناميه و المولده واحده فهي تورّد على الشخص فى ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهى إلى كمال النشو فى قبال الزياده و إذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به و يفضل عنه فضل غير محتاج إليه فى التغذى غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج (٢) إليه و هو التوليد ثم لا يزال تورّد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحلل الأجل.

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و ليس مبنى إثبات كثره القوى على تلك القاعده المشهوره كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهوره.

منها أن الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهره فإن كانت هذه

١- و بإزاء هذه المنوع و إن لم يكن منعاً لتعدد القوى بل لتعدد المقوى عليه أن يقال لم لا يجوز أن يكون المبصر و المسموع و المشموم و المذوق و الملموس واحداً و كذا هي و المتخيل و غيره واحده و إذا وقعت فى قوى مختلفه و آلاتها المتفاوته ترسم رسوماً مختلفه كما قال بعض المتأخرين إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراك لا - بتفاوت فى المدرك كيف و الموجودات بشرائها أصلها واحد و نسخها فارد و بالجمله هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عز فيه ففتظن، س ره

٢- و فى بعض النسخ غير محتاج إليه و لكل واحد منهما وجه فإن كونه محتاجاً إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص، م ره

الإدراكات مختلفه فقد بطل أصل الحججه و إن كانت غير مختلفه فلم لا يجوز صدورها عن قوه واحده.

و منها أن القوه الباصره لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد و البياض و ما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوه الواحده وافيه بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافيه بإدراك المختلفات المندرجه تحت جنس واحد بعيد.

و أيضا القوه الواحده تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعيه إدراك اللون فالقوه الواحده وافيه بإدراك أمور مختلفه فى الجنس أيضا كما فى النوع.

و منها أن قوه التخيل تدرك أمورا متخالفه بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات و ذلك لما علمت أن القاعده المذكوره لا تجرى إلا فى الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعليه على شروط فيجوز أن يصدر عن الشئ الواحد بحسب انضمام شروط كثيره إليه أفعال كثيره ألا ترى أن الطبيعه قوه بسيطه و هى مقتضيه للحركه بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعى و السكون و الاستقرار عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى بل العقل الفعال الذى هو مدبر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا عندهم و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعده فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبى البركات البغدادى و الإمام الرازى و صاحب كتاب المواقف و شارحه السيد الجرجانى و شارح المقاصد المولى التفتازانى و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض فى الأنظار العقليه و الاستغراق فى الأبحار الحكيمه.

و من جمله ما يباهى به صاحب الملخص و يبحج فى هدم قاعده الحكمه فى تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود فى كل جمعيه طبيعيه يترتب عليها آثار مختلفه تستدعى مباد مختلفه تستند إلى وحده جمعيه نفسانيه و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقه يقينيه لا يشك فيها عاقل



و هي أن الحاكم على الشئيين يجب أن يكون مدركا لهما لأن الحكم عبارته عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلك لا يتم إلا- بتصور الطرفين فلا- بد أن يكون الحاكم يتصور لذينك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدركنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلى و ليس بفرد من الفرس الكلى فالحاكم على الإنسان الجزئى بكونه جزئيا للإنسان الكلى- و غير جزئى للفرس الكلى لا- بد و أن يكون مدركا لموضوع الحكم و هو جزئى و لمحموله و هو كلى فإذا كان المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكته قاطعه لا يرتاب فيها من له قليل فهم و لا أدري كيف ذهل عنها السابقون مع حداقتهم هذا كلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمى فى العالم بلغ إلى حده فى وفور البحث و التفتيش- و كثره التصانيف و الخوض فى الفكر ثم بعد عن الحق (١) هذا البعاد و احتجاب عن البصيره هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظه نفسه فى أفعالها المختلفه بعضها من باب التفكير و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحركة و لم يعلم أن النفس هى المدرك العاقل الشام الذائق الماشى النامى المتغذى المشتهى الغضبان و غير ذلك و هى الفاعله لهذه الأفعال الكثيره بالآلات مختلفه و لها أيضا أفعال و انفعالات بلا آله كتصورها لذاتها و تصورها للأوليات و استعمالها للآلات إذ لا آله بينها و بين استعمالها للآله فأى مفسده ترد على الحكماء فى أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآله فتدرك هذا الشخص الإنسانى بالحس و تدرك الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و كأنه بطول إمامته و عرض مولويته ظن إدراك الشئ بالآله معناه أن المدرك حينئذ يكون هى آله النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرك بالآله و هذا من أسوأ الظنون حيث (٢) زعم أحد أن فى

- 
- ١- حتى وقع فى ورطه إبطال القوى و الطبائع كما هو طريقه قومه الأشاعره، س ره
  - ٢- أى بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل كلامه ٦٥ أن من الذى أنكر هذا فإن القوم أيضا اعتقادهم أن المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس إلا أن الكليات بذاتها و الجزئيات بالآلات لأن الآلات مدركه للجزئيات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقه مجازيه- ينسب درك الجزئيات إليها و كلام ذلك الإمام يدل على أن اعتقاده فى حق السابقين هذا المعنى المعوج و الرأى المحرف و اعتقاد نفسه أيضا كان هكذا طول عمره حتى انكشف له المطلوب فى الأواخر لكن معنى إدراك الجزئيات بالآلات على طريقه القوم أنها منطبعه فى الآلات و تلك الآلات مع ما فيها معلومه بالحضور للنفس لا أنها ينعكس من الآلات إلى النفس أو لا- تنطبع الصور الجزئيه فى المجرى و أما على طريقته قدس سره فهو أن انطباعها فى القوى بل قيامها بها قياما صدوريا عين قيامها بالنفس لأنها شئونها الذاتيه، س ره

شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعه كثيره من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك أحدها يسمع و الآخر يرى و الثالث يذوق و الرابع يشم- و الخامس يلمس و السادس يتخيل و السابع يتوهم و هكذا فى باب الحركة بعضها يتصرف و بعضها يجذب و بعضها يدفع و بعضها يهضم و بعضها يشتهى و بعضها يغضب- و هكذا فى سائر القوى و ليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحاله بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئيه- عند أغراض كليه أو جزئيه أما الأغراض الجزئيه فظاهره كمن يريد الحركة لرؤيه فلان و أما الغرض الكلى فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقليه- و المستعمل للآله الجزئيه بالإراداه و لا بد أن يدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئيه الحاصله فى الحواس ليس هو إلا- النفس دون الحس و دون آلتها إذ المدرك للشىء لا بد و أن يدرك ذاتها (١) فى ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوه يقوم به إدراك ذاته و كل راجع إلى ذاته (٢) فى إدراكه فهو روحانى البته فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقه

---

١- أى يكون ذاته حاضره لذاته إذ الإدراك هو الحضور و لذلك يمكن له أن يقول إنما يدرك بهذا الشىء و التصديق فرع تصور الطرفين، م ره

٢- أى مدرك لذاته فى إدراكه غيره، م ره

فى الإنسان هى المدركه للجزئيات و الكليات جميعا فلها أن تحكم بالكلى على الجزئى كما بالجزئى على الجزئى.

و اعلم أنه مما ذكر فى كتب الحكمة فى بيان إثبات الاختلاف بين القوه الطبيعیه و القوه الحيوانیه من المسلك الأول من الطريقتين الذين ذكرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سليما (١) فاعلا للأفعال الطبيعیه مختلا عن الأفعال الحسيه فعدم الإحساس إما لعدم القوه الحاسه أو لأن العضو لا ينفعل عن القوه فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانيه بشىء غير الطبيعیه الساريه فى العضو لأن الطبيعیه قد وجدت مع عدم القوه الحساسه و كانت إحدى القوتين مخالفه للأخرى فأما الثانى فباطل لأن (٢) هذه الأجسام (٣) قابله لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحه فلو كانت القوه الحساسه موجوده فى عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسه لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوه الدراکه مع حصول الصوره التى يقع بها الإحساس و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكيه كالسمع و البصر و الشم و غيرها.

١- كالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غيرها من الحيوان فيفعل فيها الأفعال الطبيعیه النباتيه دون الحسيه أو كاليد و الرجل و نحوهما لتخصيص الحسيه بما عدا اللمسيه أو كاليد المفلوجه- حيث تغتذى و إلا لسرع إليها الفساد فلا تخصص و لكن تجعل السلامه إضافيه أو لأن العضو لا ينفعل عن القوه أى عن فعلها و هو الصور المدركه بالذات لأن القوى لما كانت جسمانيه- لا بد و أن ينفعل آلاتها عن فعلها و لو على سبيل الإعداد كما على طريقه المصنّف قده، س ره

٢- إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسرايه الروح البخارى قابله لها و إما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فيكون المراد بالحر و نحوه نفس كيفيات هذه الأجسام و الآلات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الأعراض لكن ليس المراد أنها قابله لها ليحس بها حتى يقال إنها موجوده للماده و لا حضور لماده و لا مادي عند القوه الدراکه كما سيجىء بل المراد أنها قابله بالفعل لها فإذا كانت القوه الحساسه موجوده و وردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصلًا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فهذه معده للإدراك و هذا هو الأظهر، س ره

٣- فإنها قابله لحصول القوه الحاصله فيها بتمام استعدادها لها فتكون قابله لمدرکات تلك القوه غير آبيه عنها للمناسبه بين القابل و المقبول و كذا بين المدرك و المدرك تدبر تفهم، م ره

فإننا نقول لو كانت قوه الذوق مثلا- عين قوه الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحة جميعا و حيث لم يدرك شىء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتا و حقيقه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوه المدركه و حصول المدرك فى شىء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفيه اللامسه مع الكيفيه الملموسه مع أن تلك القوه غير مدركه الكيفيه و كذلك القوه الباصره موجوده فى الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما و هيئه ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوه المدركه و الصور المدركه كيف كان حصول الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط (١) و الموانع إما داخلية ذاتيه أو عرضيه خارجيه فالاختلاف فى القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف فى العرضيات الخارجيه فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت فى الحكمة الإلهيه أن أفراد كل طبيعه نوعيه يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمه أو أكثره و أن طبيعه ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعه عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوه الجماديه مثلا لو كانت فى طبيعتها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل فى طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل فى الوجود (٢) و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

١- المراد معناها اللغوى كأن يقال الإنسان بشرط النطق كذا و الحمار بشرط النهق كذا، س ره

٢- وجهه على مشرب العلم الإلهي أن الوجود العام الإمكانى المسمى بحضره الفعل - ظل للحضره الواحدية و هذه الحضره تابعه لحضره الصفات المجتمعه فى حضره الذات على وجه البساطه و الجمع فلو كان فى النظام الكلى للوجود الإمكانى نزولا أو صعودا طوليا- أو عرضيا إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعه فى النظام الكلى بما هو نظام كلى راجع إلى طوله للزم نقص فى الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم، م ره

إدراك المبصرات مثلا- ولم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكوره و هو التعطيل فى الطباع و القوى.

و أما الذى ذكره من حال القوه اللامسه و البصره فى عدم إدراك محالها و الكيفيات التى تحل فى محالها فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتيه ليس من باب الممكن الذى يحتاج إلى شرط فإنك قد علمت أن الصوره الماديه مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بد فى كل صوره مدركه أن تكون مجردة عن الماده ضربا من التجرد إذ لا حضور لماده و لا مادي عند القوه المدركه كما مر تحقيقه و ليس الأمر فى الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراك بإضافه من القوه المدركه إلى وجود أمر خارجي- و لا أن الإحساس (١) هو عبارته عن حصول الصوره المحسوسه فى آله الإدراك و لا أيضا عبارته عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذى فى الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراك الإحساسى لأن انفعال كل آله حيوانيه بمشاركه وضع معين لها بالقياس إلى ماده تحمل كيفيه خاصه تؤدي إلى تلبسه النفس بصوره محاكيه لما فى تلك الماده من الكيفيات التى تسمى بالكيفيات المحسوسه و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صوره الشىء فى ذات المدرك لا فى الماده و لا فى الآله أصلا و الذى يبين (٢) به

١- هو عبارته عن حصول الصوره المحسوسه فى آله الإدراك اعلم أن آله الإدراك فى عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخارى و لا سيما فى عرف الطبيعيين و إليه ينظر قوله- القوى التى فى آلات الإدراك و ربما يطق الآله على القوى بالنسبه إلى النفس كما مر فى تعريف النفس بالكمال الأول الآلى فعلى الأول المقصود ظاهر و على الثانى المراد نفى انطباع الصوره فى القوه بنحو القيام الحلولى كما هو المشهور و المراد من قوله و لا أيضا عبارته إلخ كون الإدراك انفعال العضو عما فى الماده الخارجيه كما نفى كونه إضافه إليها أولى و الحاصل أن الانفعال بواسطه وضع معين بالقياس إلى الماده الحامله للكيفيه معد لأن تخلق النفس فى عالمها صوره محاكيه لتلك الكيفيه فالإحساس بطريق فعاليه كما هو رأى المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عبارته عن حصول الصوره غير ما أثبت بقوله و بالجملة ليس الإدراك إلا- بحصول صوره الشىء إلخ و إن جعل الآله نفس القوه- لأن المنفى حينئذ القيام الحلولى و المثبت هو القيام الصدورى، س ره

٢- هذا مؤيد لكون القابل فيما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن و هذا إجمال بعد التفصيل للدليل، س ره

تعدد القوى التي هي في آليات الإدراك أن تلك الآليات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفع به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغييرها و تخالفها في الطباع المسخره للنفس و من هذه الطريقه أيضا قولهم لو كانت القوى الحيوانيه أى قوه الحس و الحركه الإراديه هي بعينها القوه النباتيه لكانت النبات متحركا بالإراداه لأن جسمه ممكن الحركه و القوه المحركه بالإراداه موجوده فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإراداه لأن الدواعى حاصله و هي طلب المنافع و دفع المضار فى هذا العالم للأجساد القابله للأضداد فلما لم يكن تلك الحركه ثبت أن القوه النباتيه التي فينا مغايره للحيوانيه.

و اعترض هاهنا بأن القوه الغاذيه فى كل عضو تخالف الغاذيه التي فى عضو آخر- بالنوع فى الماهيه عندهم فمن الواجب أن تكون الغاذيه التي فى الحيوان مخالفه بالنوع للغاذيه التي فى النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغاذيه التي فى الشجر غير قويه على الحركه الإراديه أن تكون الغاذيه التي فى الحيوان غير قويه على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شىء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه فى النوع.

أقول فى الجواب إن القوى (١) الغاذيه التي فى النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفه

١- لا- يقال هذا التزام الاعتراض إذ التخالف بالفصول عله لتخالف الآثار و لا يجدى الاشتراك فى الجنس لأننا نقول مقصوده قده أنه لو كان اشتراك الغاذيه فى القوى المختلفه- اشتراك اللفظ أو اشتراك مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغاذيه و الحساسه واحده و كانت التغذيه صادرة عن الحساسه و الحس و الحركه عن الغاذيه- بأن تكون الطبيعه العامه فى نفسها مختلفه لا بمجرد الفصول نظير البياض فإن تفریق نور البصر الذى هو من فصله ينسب إلى جنسه الذى هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما- و أما إذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما فى الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامى و الحساس حيث إنها أمور متعدده إذا أخذت بشرط لا متحصله و إن كانت فى بعض المواضع من وجه موجوده بوجود واحد كما أشار إليه بقوله و أما أن هذه القوى الجنسيه و الفصلية إلخ ففعل الحس و الحركه إن كان مستندا إلى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضا حساسا متحركا لوجوه فيه أيضا و إلا لثبت المدعى فعنوان الجنسيه و الفصلية ملغى و المراد تحصلهما النوعى هذا كله على مذهب القوم و أما على مذهب قدس سره فسيأتى فى تحديد الغاذيه و الناميه أن القوى بسائط فانتظر. و أيضا قد مر أن الاختلاف بالجنس فى الآثار يوجب تعدد المبادئ عندهم فأثار الغاذيه متحده بالجنس فهى مستنده إلى الغاذيه المتحده الجنس و الحس و الحركه الإراديه مخالفان لآثار الغاذيه جنسا فيستندان إلى مبدأ آخر بالاشتراك اللفظى بل ليس الاشتراك المعنوى بين هويتين مختلفتين بتمام الذات، س ره

بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس إطلاقاً القوه الغذائيه عليها بالاشتراك اللفظى - و ذلك لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فحيثئذ إذا كانت النفس الغاذيه التي في الحيوان مشاركه للنفس الغاذيه التي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحركه الإراديه فكانت مشتمله على قوه أخرى كماليه هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتيه و أما أن هذه القوه الجنسيه و الفصليه يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبه موجوده بوجودات متعدده أينما كانت فذلك مطلب و سيأتى القول في ذلك و الحق عندنا أن النفس هي المدركه جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركه بجميع الحركات الطبيعيه و الإراديه - و هذا لا ينافى وجوب توسط هذه القوى المتعدده المتخالفه التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك لأن القوه العاليه لا تفعل الفعل الدنى إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاول للتحريك المكانية أو الوضعى لا بد و أن يكون قوه ساريه في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوى بل الانتقال الفكرى أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراك مطلقا لا بد و أن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسيه سيما اللمسيه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوى المتخالفه أو تحقق درجات متفاوته لذات واحده و كل طبقه وجوديه حقيقتها و ما يترتب عليها متفقه سواء كانت منفصله عن غيرها أو متصله به فالغاذيه على اختلاف أنواعها حقيقه واحده سواء كانت نفسا على حده أو قوه من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و كذا اللامسه على اختلافها

طبيعته واحده سواء كانت مستقلة كنفس الدود و الخراطين فإن نفسها الحيوانيه هي اللامسه بعينها أو قوه وجوديه من قوى النفس الحيوانيه أو الإنسانيه أو جزءا من أجزائها المعنويه و هكذا الحكم فى جميع القوى المدركه و المحركه فكما أن قوه الإبصار و إن فرض أنها متخالفه الأنواع فى أنواع الحيوان لكنها مشتركه فى حقيقه واحده فكذا قوه السمع و الشم و الذوق و التغذية و التنميه و غيرها من القوى الحيوانيه سواء وجدت مجتمعه فى قوه جامعها لها أو متفرقه مثال اجتماع القوى فى قوه واحده كاجتماع الحواس الخمس الظاهره فى الحس المشترك المسمى فى لغه اليونان بنبطاسيا و كذلك النفس الناطقه التى للإنسان- جامعها مع بساطتها لجميع القوى المدركه و المحركه لا- بمعنى أن تلك الآلات هى المبادئ للإدراكات و الحركات بالحقيقه دون ذات النفس إلا- على وجه التوسيط و الاستخدام- بل النفس هى حس الحواس كلها و المباشره للمحركات الفكرية و الطبيعیه و الاختيارية- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثه العقل و الخيال و الحس و سيرد عليك إيضاح فى مستقبل الكلام.

و ليس لقائل أن يقول (١) إن التغذى و النمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعره بما يصدر عنها من الإحاله و الهضم فكان يجب أن تكون النفس عالمه بجميع مراتب الاستحاله للغذاء و جميع الأعضاء على التفصيل علما بديهيها و التالى باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعيل قوه عديمه الشعور بهذه الآثار.

لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر لأجل أن كثره تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها- كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيره متواليه سريعه الانقضاء لم يبق فى حفظه شىء منها فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدى إلى السفسطه فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات- و التغيرات التى تقع للمواد الغذائيه و المواد العضويه التى يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

١- هذا القائل توهم أن النفس محدوده وجودها بعالم التجرد و أنها منفصله عن عالم التدنس و استبعد كون شىء واحد مجردا منها و ماديا و لم يفهم الوحده الجمعيه الشخصيه للنفس ليتصور كونها بوحدتها الجمعيه لها مقام التجرد و التدنس كليهما، م



نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامى عالم بجميع الدقائق و إن كان لا يجد من نفسه ذلك.

بل لما أقول و هو يحتاج إلى تمهيد أمور- أحدها أن العلم قد يكون فعليا و قد يكون انفعاليا و العلم الفعلى قد يكون سببا للمعلول و قد يكون عين (١) المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العله به و بالجمله كان الوجود عين الشعور فى العله و فى المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشده و الضعف و غايه ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى و الحركه و المقدار و العدد و اسم العلم لا- يقع إلا- على الوجود الذى هو من باب الصوره (٢) لا- الذى من باب الماده و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره فى غشاوتها و قد علمت منا أيضا أن الجسميه و الامتداد المكانى أو الزمانى أمور يتشابك فيها الوجود مع العدم و الوحده مع الكثره و الجمعيه مع الفرقه و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعى و الشعورى و يكون مناط المجهوليه فهذا أصل آخر.

١- و هذا كما أن أهل الإشراق يجعلونه تعالى فاعلا بالرضا و يجعلون علمه تعالى بالأشياء عين وجود الأشياء فها هنا ليس العلم فعليا بمعنى سبب الفعل بل بمعنى أنه عين الفعل، س ره

٢- المراد بها ما به الشىء بالفعل و هو القدر المشترك بين معانى الصوره أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يعقل ٧٣ قال الشيخ فى إلهيات الشفا قد يقال صوره لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى و قد يقال صوره لكل هيئه و فعل يكون فى قابل وحدانى أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صورا و يقال صوره لما يتقوم به الماده بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقليه و الأعراض صورا و يقال صوره لما تكمل به الماده و إن لم يكن متقومه بها بالفعل مثل الصحه- و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صوره خاصه لما يحدث فى المواد بالصناعه من الأشكال و غيرها و يقال صوره لنوع الشىء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كليه الكل صوره فى الأجزاء أيضا انتهى. فالعلم فى قوله و اسم العلم يشمل الحضورى و الحصولى لكن الصوره فى الحصولى ما هى وجودها للعالم لا للماده و بين الصورتين فروق ثمانية و قد مرت فى مرحله العقل و المعقول من الأمور العامه، س ره

ثم إن الشيء قد يكون علما و لا يكون معلوما و قد يكون معلوما و لا يكون علما.

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به و قد يكون بالعكس بيانه أن الوجود إذا كان في غايه الجلاله و العظمه فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته و إن كانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحه فالوجود هاهنا علم و لا- يكون معلوما لغيره و أن الوجود إذا كان في غايه الخسه و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم و لا- يمكن حضور ذاته كالهولى الأولى و ما يقرب منها فالصوره هاهنا (١) أقوى من المعلوم فى باب العلم بخلاف الأول- و الصوره الحاصله (٢) هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم و فى الأول المعلوم علم فى نفسه- و علمنا به ليس علما به بل بوجه (٣) من وجوهه.

إذا تقرر هذه الأصول فنقول إن النفس التى لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانيه و النباتيه حتى الجذب و الإحاله و الدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمه بأفاعيلها الطبيعيه الواقعه منها باستخدام الماده و الطبيعه و قولهم العلم بالعله يوجب (٤) العلم بالمعلول حق و لكن العلم بالعله إذا كان عين وجودها كان

١- هذا ناظر إلى العبارة الأخرى و ثانى شطرى التفرع لمقابل الشرط الأول من العبارة الأولى قد أخره و هو قوله و المعلوم ليس بعلم، س ره

٢- أى الصوره الحاصله من الهولى التى لها فعليه و كماله لا دخل لها فى حقيقه المعلوم الذى هو قوه محضه و نقص صرف فمن ضعفه لا- تحاكيه تلك الصوره كما أنه فى الأول من كماله المعلوم لذاته لم تكن الصوره تحاكيه فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم و فى الأول المعلوم أقوى من علم الغير به و إن كان نفس ذاته علما لذاته، س ره

٣- كما أن نفس العلم أيضا وجه من وجوهه تدبر تفهم، م ره

٤- و الحق أن النفس من حيث كونها فاعله للأفاعيل الطبيعيه لا علم لها بذاتها- و لذلك لا علم لها بأفاعيلها فإن العلم بالعله إذا كان موجبا للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعله موجبا لعدم العلم بالمعلول أيضا فإن عدم العله عله لعدم المعلول و أما بيان أن النفس لا علم لها بذاتها من حيث كونها عله للأفاعيل الطبيعيه فهو أن النفس من هذه الحثيه هى الطبيعه لأنها من مراتبها النازله فإنها دانيه فى علوها و عاليه فى دنوها و الطبيعه لا علم لها بذاتها بأفاعيلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

مقتضاه (١) كون العلم بالمعلول عين وجوده و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغايه النقص و الخسه كان العلم به كلا علم به و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا (٢) هو (٣) أشرف من العلم بها و ليس جميع أفاعيل النفس

١- قد سلم أن العلم بالعله متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققا إذ لا يطلق اسم العلم هاهنا و الأولى أن يقال العلم بالعله ليس متحققا بحسب هذه المرتبه الدنيه التى عليه النفس فيها فإن النفس فاعل بالطبع بالنسبه إلى أفاعيلها الطبيعیه بعين فاعليه القوى الطبيعیه إذ لا بد و أن يكون لها مقام تتصف بصفات الطبائع أيضا و أما بالنسبه إلى نفس هذه القوى و إن كانت فاعله بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط فإن علمها بوجوداتها للقوى فى مقام ذاتها بنحو أبسط و أعلى نظير العلم الكمالى الإجمالى بالأشياء فى الفاعل - بالرضا الحقيقى الواجبى و علمها بأثناء وجودات القوى فى مقام القوى نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لأن القوى هاهنا كالأشياء هناك فى كونهما روابط محضه بالعالم، س ره

٢- فإن وجود العقل الأول بعينه ليس مرتبه وجود تلك الأشياء المجهوله و إذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ريب أن هذا الجهل و هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلك الأشياء فتأمل، ل ره

٣- لأن هذا الجهل فقدان تلك المرتبه المتشابهه بالإعدام عن مرتبه العقل الأول- و إن كان فيه تلك المرتبه بوجه أعلى و هذه المرتبه العقليه عين عدم تلك المرتبه الدنيه- و ذلك العدم هو الجهل و ذلك الجهل هو المبدأ لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم- الذى هو وجود تلك المرتبه الدنيه و يمكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الأول يجهل ما دون الأول تعالى و لا خبر له عما سواه لاستغراقه فى مشاهدته جماله و جلاله و لا شك أن الجهل بما سواه تعالى أشرف من العلم بها و قد ورد أن لله تعالى خلقا لا يعلمون أنه خلق آدم و لا إبليس. وجه آخر أنسب بمذهب المشاءين هو أن الموجودات الطبيعیه من حيث هى طبيعیه ليست علما للعقل حيث إن وجوداتها للماده و إنها واقعته فى الغيبه من حيث التباعد المكانى و التمديد الزمانى و بناء العلم على الوجود الصورى النورى و الحضور و الجمعيه فلو كانت علما لزم التغيير فى علم العقل نعم هى معلومه له بواسطة الصور المرتسمه بل القائمه بذاته قياما صدوريا- بل معلومه بالذات بمعنى آخر لأن العلوم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذى الصورة لا على الصورة سيما أن الصورة آله للحاظ ذى الصورة و ليست ملحوظه بالذات، س ره

كالكتابة و المشى و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم و إرادته زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شىء من تلك الأفعال و أما الأفاعيل البدنيه فليس حصولها من النفس إلا بتبعيه شعورها بذاتها الذى هو عين ذاتها بتبعيه عشقها لكمال ذاتها المقتضيه لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأسمى و هذه المعانى و إن كانت برهانيه لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور (١) البصيره و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوه النفس ساريه فى جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقه بكل مرتبه من المراتب الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركه أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانيه كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجرى مجراها- و كذا ينبغى أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا فى الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموزيات الواقعه على الإنسان من باب خوف العاقبه و خطر المآل و سوء الآخره و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما فى الحال لكن التوالى باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراكات لسرايه قوتها إلى معدن الطبيعه فصارت محلا- لهذه العاهات و الآلام و عرضه لهذه البليات و الأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهه ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفه بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمه و الحركه و الاستحاله.

و من الشواهد الداله على أن النفس بذاتها فاعله لأفاعيل الطبيعيه من الجذب

---

١- أى البصيره القلبيه و كشف العقل المتنور بنور البصيره القلبيه الحاصل من المجاهدات و الرياضات الملازمه للتوجه إلى مبدأ أنوار العلم و منبعها، م ر ه

و الدفع و غيرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع (١) بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصره عن سائر الأمور الإدراكية و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفعال ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفعال الإدراكية و الله أعلم

---

١- دون الجذب فإنه غير مطلوب للطبيعه بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع، م ره

## الباب الثالث فى ذكر القوى النباتيه و أفعالها و أحوالها و فيه فصول

### فصل (١) فى أقسام تلك القوى بالوجه الكلى

إن القوى النباتيه إما أن تكون مخدومه و إما أن تكون خادمه و أما التى لها درجه الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها فى الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوه التى تفعل لأجل بقاء الشخص فهى الغاذيه و حدها (١) أنها قوه تحيل الغذاء إلى مشابيه جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلل و أما التى تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى الناميه (٢) و هى التى تزيد فى أقطار الجسم المتغذى على التناسب الطبيعى - ليبلغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذيه زياده على البدل عما

١- لا يخفى عليك إن تذكرت ما علقناه على أوائل السفر الأول فى مشاركة الحد و البرهان أن هذا و كذا حد الناميه حد هو تمام البرهان كما أنه إذا اقتصر و قيل الغاذيه قوه تورد البدل لما يتحلل كان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قيل هى قوه تحيل الغذاء لمشابيه جوهر المتغذى كان حدا هو نتيجة البرهان، س ره

٢- قال المييدى ره القياس يقتضى أن يقال المنميه لكن راعوا مشاكلة الغاذيه. أقول هذا من رموزهم إلى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبه من النفس - فوصفوا القوه بصفه الجسم للإشاره إلى نحو اتحاد بينهما و هذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدره كيفيه نفسانيه و الحال أنها كيفيه قائمه بالقوه المنبثه فى العضلات فلو لا أنها مرتبه من النفس لم تكن كيفيتها كيفيه النفس فاستقم كما أمرت، س ره

يتحلل فالغاذيه تخدم الناميه بإيراد الغذاء زائده على القدر الضرورى للبقاء و لكن ليس كل زياده فى الأقطار نموا فإن السمن بعد (١) سن الوقوف ليس نموا و الهزال فى سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشوء كما فى سن الشباب و مقابله الذبول و هو النقصان الذى يكون على تناسب طبيعى - كما فى سن الشيخوخه.

فإن قلت فالفاعل فى السمن و الهزال أى قوه من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركه من فاعل و محرك.

قلنا الفاعل فيهما أيضا هو تلك القوه لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل فى الحركه القسريه أيضا طبيعه ذلك المقسور و قوته لكن اسم الطبيعه إنما يقع على تلك القوه إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهنا اسم الناميه إنما يقع على هذه القوه النباتيه إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبه زائده فى السمن أو حراره مفرطه فى الهزال.

ثم إن فعل الغاذيه إنما يتم بأمور ثلاثه الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوه القريبه من الفعل شبيه بالعضو و الثانى تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به فى اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما فى عدم (٢) الغذاء و بالثانى كما فى استسقاء اللحمى.

و بالثالث كما فى البرص و غيره و حكموا بأن غاذيه كل عضو مخالف لغاذيه العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافى تعددها و تخالفها وحده الغاذيه التى فى شخص واحد بوحده نفسه المقتضيه لهذه القوى و أما اللتان (٣) لبقاء

١- أى بعد الشروع فى سن الوقوف فكأنه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر- ثم إنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضا ليس نموا لأن الفرق فى مورد الانفكاك أوضح و الهزال فى سن الوقوف و الذبول، س ره

٢- أى فى العله التى يسمى أطروقا، س ره

٣- لما كانت فى الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعره بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمه أما التفصيليه مع أنه لم يقدم أن المبقى للنوع اثنان ثم إن كون المولده لبقاء النوع لا- لبقاء الشخص ظاهر و فى كون المصوره كذلك خفاء و ربما يتراءى أنها لبقاء الشخص فإن ماده محتاجه إلى الصور التى فى العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غيرها- و ليس احتياج ماده الشخصيه إلى هذه الصور و إلى التى فى ماده النبات كاحتياجها إلى الرطوبه المنويه مثلا- بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضروره و الجواب أن المراد بصور يفعلها المصوره الأشكال و التخاطيط التى فى الأفراد أمثال و لولاها لم يبق النوع- فهذا كالعلامات للنوع و معيار العله أنها لولاها لم يكن المعلول فكما أنه لو لا المولده لم يبق النوع لا أنه لم يبق الشخص فكذلك لو لا المصوره و تصاويرها لم يبق النوع و لم يتميز نوع من نوع لا أنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغاذيه باقيه و كلما يتحلل من شخص الجسم يتدارك بالغاذيه و لو قيل لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذيه- فقد آل إلى هدم بقاء النوع، ص ره

النوع فأولاهما المولده و هي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغذى و تودعه قوه من سنخه و ثانيتهما المصوره و هي التي تفيده المنى بعد استحالته صوره تكون معدة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمه فهي قوى أربع تخدم الغاذيه- و هي الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه أما الجاذبه فوجودها في بعض الأعضاء- كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهده و في غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركه الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعته بل قسريه و الحركه القسريه إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثاني باطل في هذا الوضع فبقى المعدة تجذبها بقوه جاذبه فيها.

و أيضا إنا نجد للمرى و المعدة وقت الحاجه الشديده تجذبان الطعام من الفم- و كذا نجدهما عند تناول الأغذيه اللذيذه تجذبانها بسرعه حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعدة للذاذتها و قربها من طبيعه القوه و أيضا متى تغذى الإنسان غذاء و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القىء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك يجذب المعدة إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شده اشتياق المرأه إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفه سموا الرحم حيوانا مشتاقا إلى المنى و ذلك لشده جذبه له.

و أما الثاني فنقول إن الدم إذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثه



الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحده منها يتميز عن الآخر و ينصب (١) إلى عضو معين و لو لا- أن فى كل (٢) من تلك الأعضاء قوه جاذبه لذلك النوع من الرطوبه الخلطيه لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبه معينه اختصاصا (٣) أكثريا فهذا قاطع فى إثبات القوه الجاذبه لجمله الأعضاء.

و أما القوه الماسكه فوجودها فى المعده و الرحم مشاهده بالتشريح و فى غيرهما معلوم بالبرهان أما المعده فإننا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعده محتويه على غذاء لازمه ضامه له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضمًا إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السره إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

أما الحجه على وجود الماسكه فى غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائيه أجسام ثقيله لغلبيه الأرضيه و المائيه عليها و لا بد فى إمساكها فى زمان الانهضام فهو حركه استحاليه واقعه بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوه ممسكه إلى غير طبيعه الغذاء

- 
- ١- لا- عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال و المراره بل منبث فى سائر الأعضاء لرطوبها فلا يجففها الحركه و أن يستحيل عند عوز الغذاء فى البدن إلى الدم اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى الدماغ ليدخل فى تغذيته و كذا الريه، س ره
  - ٢- إن قلت ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التميز و أما أن هذا التميز لا بد أن يكون بالغازيه فلا إذ لعله يحصل بقوه مميزه قلنا الجاذبه تغنى عن المميزه لأنه إذا جذبت جاذبه الطحال السوداء و جاذبه المراره الصفراء مثلا يلزمه التميز فوجود قوه لا يحتاج إليه فضل معطل بخلاف الجاذبه لأنها ضروريه فى جميع الأعضاء فالمميزه فى الكبد لا يغنى عنها فتأمل ثم إنه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال إذ لا بد أن يبقى فى الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب ناربه الصفراء و يسهل التنفيذ فى المجارى الضيقه و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه، س ره
  - ٣- احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد فى مجرى المراره، س ره

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقه- و أما الهاضمه فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبه و أمسكته الماسكه إلى قوام مهيا لفعل المغيره فيه و إلى مزاج صالح للاستحاله إلى العضويه بالفعل و هذه القوه غير الغاذيه عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما إن القوه الهاضمه يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه- و ابتداء فعل الماسكه فإذا جذبت جاذبه عضو شيئا من الدم و أمسكته ماسكه ذلك العضو فللدم صورته نوعيه و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصوره و حدثت له صورته أخرى فيكون كونا للصوره العضويه و فسادا للصوره الدمويه و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد الماده للدمويه في النقصان و للعضويه في الاشتداد و هكذا لا يزال الأول في الانتقاص و الثاني في الاشتداد إلى أن يبطل الصوره الدمويه و يحدث الصوره العضويه فها هنا حالتان سابقه و هي التي تزيد استعداد قبول الصوره العضويه و لاحقه هي حصول الصوره العضويه فالأولى فعل القوه الهاضمه و الثانيه فعل القوه الغاذيه فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمه كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمه محركه للغذاء في الكيف إلى الصوره المشابهه لصوره العضو و كل ما حرك شيئا إلى شىء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمه هي الموصله للغذاء إلى الصوره العضويه فإذن الفاعل للفعلين قوه واحده- و الكبرى ظاهره فإن ما حرك شيئا إلى شىء كان المتوجه إليه غايه المحرك و المعنى بكونه غايه أن المقصود الأصلي من الحركه هو ذلك الشىء و الثاني أن هاضمه كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد الماده زياده استعداد لقبول الصوره العضويه و لذلك الاستعداد مراتب في القوه و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمه أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغايه فاضت تلك الصوره عن واهب الصوره- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذيه فلا فرق إذن بين الهاضمه و الغاذيه.

أقول أما الجواب عن الأول (١) فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعله و باعته- و لها أيضا غايتان غايه بمعنى ما انتهت إليه الحركة و غايه بمعنى ما وقعت الحركة لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمه هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا- يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صورته مخصوصه هي الصوره العضويه فالتى تسوق الماده لأجل غرض مخصوص- و غايه مطلوبه غير التى تسوقها لا- إلى غرض أ لا- ترى أن فى الحركة الحيوانيه قوه فاعله مباشره للحركه و هى القوه التى تميل بالعضله و العضو إلى جهه من الجهات لا لغرض و قوه فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هى الباعته فالفاعله القريبه للحركه لها غايه بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركة- و الفاعله البعيده المسماه بالباعته لها غايه أخرى غير نفس الحد المذكور و هى التى يكون المقصود الأسمى من تلك الحركة و يقع الوصول لأجلها و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركه للماده الغذائيه بالطبخ- غير الباعته لحركتها نحو الصوره العضويه على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

١- توضيح المقام أن الغايه قد يراد بها ما انتهت إليه الحركة و قد يراد بها ما لأجله الحركة و لما كانتا معنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا فى الحيوان شوقيه و عامله فالعامله غايتها دائما و إن كان فى الفعل المسمى بالعبث و الجزاف حاصله- لأنها كالطبيعه شأنها الإيصال إلى حد مخصوص و هما يفعلان وظيفتهما كخادمه فوض إليها أمر مخصوص و هى تفعل ما طلبتا منها فليس المطلوب منهما حصول الداعى و الغرض- كلقاء الصديق مثلا فوظيفه طبيعه الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس و يشجه و كذا وظيفه العامله المنبثه فى عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من أعضاء المبعوض و أما أن ذلك الشح أو البطش و بالجمله الوصول إليه للتشفى لقلب الشاج و الباطش و لانقياد زيد و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظيفه الشوقيه- فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدأين كذلك فى تينك القوتين النباتيتين- فالهاضمه تحرك الماده إلى نهايه مخصوصه هى زوال الصوره الدمويه و الغاذه تحرك لأجل حصول الصوره العضويه، س ره

و أما الجواب عن الثانى فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادئ الفاعله و الباعته لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لا- بد فى كل فعل جسمانى من فاعل مزاو لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجدده المتغيره عن فاعل ثابت برى ء عن التجدد رفيع عن التغير و لو كفى فى صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطباع و القوى و النفوس فى حراره النار و بروده الماء و يوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حركات الحيوان بل يكفى انفعالات الهيولى على أن كل (١) انفعال (٢) و استعداد فى ماده تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوه و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيره المختلفه إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيره المختلفه إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الفعل و قد مر فى مباحث العله و المعلول- أن الفعل الكلى يحتاج إلى فاعل كلى و الفعل الجزئى يحتاج إلى فاعل جزئى فهذه الكتابه تصدر عن هذا الكاتب و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه و الفاعل العقلى لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولى الهدايه

١- و ذلك لأنه لا ميز فى صرف الشىء فلا ميز فى صرف القوه و الاستعداد فلا بد و أن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف المستعدات و الاستعدادات بذلك فماده جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هى الهيولى و هى واحده فتخصصها بصوره الحنطه أو الشعير تخصص بلا- مخصص فالمستعد فيهما هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تاره صوره الحنطه السابقه استعدت لصوره الحنطه اللاحقه و إذا كان ما به استعدادها تاره أخرى صوره الشعير السابقه استعدت لصوره الشعير اللاحقه و هكذا إذا نقل الكلام إلى السوابق و التسلسل تعاقبى جائز بل واجب عندهم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه و هكذا فى الصور المرتبه الطويله لماده واحده كالمنى إذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقه أو المضغه يختلف استعداد المستعد، س ره

٢- لما كان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فيه لعدم قوله بفاعل غيره تعالى- بل انفعالات المواد كافيه عنده فى الإفاضه قال إن كل انفعال إلخ، م ره

## فصل (٢) فى فعل الهاضمه فى الفضله المندفعه و الإشاره إلى وجود الدافعه و التنبيه على تغاير هذه الأربع و تعيين آلتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمه فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذى و الثانى غير صالح لذلك فلها فى كل منهما فعل خاص أما فعلها فى الأول فما مضى و أما فى الثانى فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظه أو رقيقه أو لزجه - و فعل الهاضمه فى الأول الترقيق و فى الثانى التغليظ و فى الثالث التقطيع لا- يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهله للدفع - لأننا نقول إن الرقيق قد يتشربه جرم المعده فيبقى تلك الأجزاء المتشربه فيه و لا يندفع - و أما إذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية.

و أما الدافعه فيدل على ثبوتها أمران خاصى (١) و عامى - الأول أنك ترى المعده عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء و ترى عند التبرز مثل ما ذكرناه و معونه الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوه الحركه الدافعه.

و الثانى أن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاق الثلاثه فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده و لم يخلص شىء من الأعضاء عن الأخلاق الفاسده الممرضه و اللازم باطل فثبت وجود القوه الدافعه فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة فى البدن أعنى الجذب و الإمساك و الإحاله و الدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوه واحده بالذات متغايره بالاعتبار بأن يكون تلك القوه جاذبه عند ازدراد الطعام و ماسكه له بعد الازدراد و مغيره له عند الإمساك و دافعه للفضل المستغنى عنه لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لا يجرى فى غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفه إما متضاده كالجذب

١- أى أحدهما خاص بالمعده و الأمعاء و الآخر عام لكل الأعضاء، س ره

و الدفع و إما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو (١) ضعيفا فى أحد هذه الأربيع - و قويا فى غيره و لولا تغاير هذه المبادئ لاستحال ذلك و أما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبه آلتها الليف المتطاوول و الماسكه آلتها الليف المورب و الدافعه آلتها فى الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن فى معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جاذبه كل عضو أو ماسكته أو دافعه يحتاج إلى آله عصبية لا - أن جاذبه كل ذره من العضو يحتاج إلى ليف متطاوول و دافعه إلى ليف مستعرض.

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أما أولا- فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبه و الماسكه و الدافعه فيه و أما ثانيا فبأن الرطوبة الجليديه تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبه من الليف و إلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهايه مع أن فيها هذه القوى.

و أما رابعا فبأن الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاوول مع أنه يجذب و كذا الليف المتطاوول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل و ذلك لما سبق من أن الحاجه إلى هذه الآلات فى معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلائلها لا فى رقائقها و جزئياتها المنخرطه فى سلك المعظمت المندرجه فيها فإن الأصناف الثلاثه من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من الليف الحاصله فى الأورده يفعل كل منها بتلك الآله بالذات على وجه يسرى فيما يجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاوول يرشح منه على جوهر الكبد و على هذا القياس فى سائر المواضع المذكوره.

فإن قلت ذلك الدم إما أن يترشح من الليف المتطاوول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف و إن كان الثانى لم يكن فى العضو قوه غاذيه.

١- فالانفكاك تحقق بين الضعيفه و القويه من إحدى القوتين و الضعيفه و القويه من الأخرى لا بين أصلهما، س ره

قلنا نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد في جاذبه كل عضو من ليف موجود فيه أو بحياله كالكبد و كالرطوبة الجليديه

### فصل (٣) فى أن هذه القوى فى بعض الأعضاء مضاعفه و فى حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هذه القوى الأربع توجد فى المعده مضاعفه فإن التى تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعده غير التى تجذب (١) من جوف المعده إلى نفسها ما يصلح منه لها و كذا التى تمسكه هناك و هى التى تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التى تدفعه إلى الكبد غير التى تمسك فى جوهر المعده ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التى تغيره إلى أن يصير غذاء و التى تدفع الفضول منها و كذلك الكلام فى الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصاره غير التغير إلى جوهر المعده و التحقيق (٢) أن هذه القوى الموجوده فى جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل أفعال الغاذه بالذات- و هى المحصله للغذاء تحصيلًا أوليا و أما المعده و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهه بتلك و هى التى تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولا و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعده فى غير المعده و الكبد أيضا كالقلم و المري و الأمعاء

١- أى من العروق التى فى جوفها المجذوبه منها الدم لتغذيه المعده و إلا فالكيلوس لا يصلح للتغذيه و الدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبد و الثلاثه المشار إليها بقوله- و كذا التى تمسكه إلخ لغذاء البدن كله و الثلاثه المشار إليها بقوله و التى تمسك فى جوهر المعده إلخ للدم المنجذب إليها من الكبد و هو غذاء المعده نفسها و فى بعض النسخ غير التى تمسك فى جوهر المعده و هو الأصح، س ره

٢- يعنى أن ذلك البعض أطلق التضاعف و الحق أن يقال أربع محصله للغذاء- و أربع معدة بل مشبهه، س ره

و العروق و الطحال (١) و الأثيين و المراره من الأعضاء الخادمه.

و اعلم أن حقيقه الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحاله إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوه كالحنطه و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذى لم يحتج إلى شىء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيها به (٢) بالفعل- و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسمانى جزئى لا محاله أما الجوهرية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرًا أو جزء جوهر و أما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئية فلأن الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطه- فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعده المناسبه فى البسيط و قربها فى المركب و لا ينتقض (٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره.

و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشارة إليه أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و كل موجود بالذات له وحده بالفعل و كل واحد بالفعل كثير بالقوه ففعله أيضا واحد بالفعل كثير بالقوه فالأجسام النباتيه و الحيوانيه كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوه فليس معنى التغذيه عندنا مداخله الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجه فيه بل مجاوره الأجسام الرطبه المناسبه للجسم الحيوانى و النباتى مما

١- وجود الأربع المحصله فيها واضح و أما الأربع المعده حتى الهضم و الدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كفيات ما فيها من المرتين و غيرهما و الدفع صب شىء من الطحال من السوداء على فم المعده ليتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضه السوداء و كونه ذكى الحس و صب شىء من الصفراء من المراره على المعاء ليتنبه بدفع البراز للذع المره الصفراء و الدفع فى الأثيين، س  
ره

٢- و فى بعض النسخ لا شبيها به و كأنه بملاحظه حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره

٣- بأن يقال إن غذاءه بسيط و هو الماء لأن الماء ما لم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر، س ره



يعد لأن يفيض (١) من القوه النفسانيه ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجه فى كل وقت فالحركه الكميه الحاصله للأجسام النباتيه عباره عن توارد المقادير على

١- وهذا كما أن فساد صورته الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد الماده الهوائيه لأن يفيض عليها صورته المائيه من المبداء الفياض فهاهنا أيضا مجاوره الأجسام الرطبه معده لإفاضه صورته الغذائيه التى هى غذاء بالفعل على الماده البدنيه- على نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظير ذلك ما مر من المصنف قده أن النوريه التى فى البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذى كانت النفس حافظه إياه ليس الباقي من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجه لهذا اللون و الشكل الباقيين و كذا ما مر فى السفر الأول و ذكر فى الشواهد أيضا أن الطبيعه التى تقع بها الإعياء غير الطبيعه المسخره للنفس المجهوله على طاعتها و هى معها تدور حيث ما دارت و كذا القوى و إن كانت هذه الماده البدنيه- و هذه الطبيعه و القوى أيضا مأخوذه لا بشرط من مراتب النفس متصله بها اتصالا معنويا- و قد مر أعجب من ذلك و ليس بعجب فى الإلهيات أن الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتكلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه و ليسا كتائين فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمه بالأسماء الحسنى- جميعا متصفه بصفات الطبائع كما أنها متخلقه بأخلاق الروحانيين بالقوه أو بالفعل كان فيها شىء من الطبائع و الأجسام بالذات أيضا فكما أن فيها جسما و طبعا و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد كذلك هى فيها بالذات و بنحو الإيجاد فكأنها الكوز الذى يترشح من باطنه النداو و كيف لا- و كل عال و اجد لكالمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه و كمالاته منه بل الآثار النازله منه فى المراتب النازله إنما هى هى بلا تجاف عن المقام العالى- بل بالظهور و التشأن فكما أن من النفوس ما هى مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى العلوم و الكمالات بلا إعداد سماع و رؤيه كذلك البواقي فى استكمالاتها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا- مداخله غرائب و أجنبيات من عالم الماده فكما أن أغذيتها المعنويه فى مقام الحس و العقل بالصور المعلومه بالذات لا بالمعلومات بالعرض التى ليست هى منشأتها و أطوارها و ظهوراتها كذلك أغذيتها الحسيه فى مقام الطبع و الجسم و ليس هذا من باب التمثيل و القياس الفقهي بل من باب الدخول تحت الكلى الواحد و إنها أمر واحد بالفعل كما أشار إليه قده و بالجمله ليس المراد من الغذاء فى قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوه و لو بالقوه القريبه بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد الماده بالصوره عنده و استهلاكها لإبهامها فيها و المراد بعالم النفس جنبتها السافله الصوريه و ليس هذا فيه كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كما مر أن المصوره مرتبه نازله من النفس كذلك تداركها و تلافى ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و كما لطفت ذاته صورته نفسه فإنها جامع له عالمى المعنى و الصوره و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد يغمى بلا ارتفاع بخار و لكن إن كان بلا تجاف عن مقامه العالى اللطيف- و ليعذرني إخواني فى تطويل المقام فإنه مثار الشك بل من مزال الأقدام، س ره

وجه الاتصال و الاستمرار من القوه الفاعليه على ماده القابله كما سبق و لو كان التغذى بمداخله جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما (١) واحدا شخصيا باقيا بعده- و كذا لو كان النمو بزياده مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركه فى النمو شيئا واحدا شخصيا و كذا القياس فى الذبول بل الأمر كما أوأنا إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوه بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوه و قد يكون بالفعل و الذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصوره الحاصله فى الحاسه لا التى فى المواد الخارجيه من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذى هو كمال للقوه العاقله هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقليه الموجوده للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هى متحده بالجواهر الحاس و كذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحده بالجواهر العاقله فالكامل (٢) عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوه فالحنطه مثلا فيها قوه بعينه للتغذيه و الكيلوس الحاصل منها

- 
- ١- لأن الموصل موصله فى كل وقت مجموع منه غير الآخر إذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا كان بروزات مراتب صورته لنفس واحده شخصيه هى أصل محفوظ للمراتب و بالجمله هذا إعمال القاعده المشار إليها من أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد فلا تدع فطانتك، س ره
- ٢- أى متحده معه و إلا لم يكن كاملا و لم يكن خارجا من قوى الكمال إلى فعليته- بل يكون ناقصا بعد فى ذاته و هذا كبرى لقياس مطوى بصورته و هو أن الحاس يكمل بما يحس به و كل ما يكمل بشىء فهو عين ذلك الشىء فالحاس عين ما يحس به، م ره

فى المعده أقرب منه بحسب القوه ثم الكيموس الحاصل فى الكبد ثم الدم الحاصل فى العروق أقرب استعدادا للغذائه من كل ما سبق فالذى يتصل بالعضو و يصير لحما أو عظاما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعينه العضو المغتذى فالغذاء و المغتذى شىء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى أو العضو المغتذى تاره باعتباره فى نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال- و تاره باعتبار تمامه و كماله الحاصل فى نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معده لذلك الكمال كالحال فى استكمال النفس بالصور العلميه الكماليه على ما بيناه و من دقائق (١) ما يقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب الهضم فى الاغتذاء على وزن مراتب التجريد فى التعقل

#### فصل (٤) فى مراتب الهضم و أن للهضم أربع مراتب

اعلم لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام فى عالم الدنيا و طبيعه الجسميه من غذاء يشبه المغتذى صورته و مادته و ذلك لأن هذه الأجسام دائمه الاستحاله و الذوبان ثم لكل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاكلة بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفيه عن القشور و الفضول بالقوه الغاذيه التى فى البدن بمنزله القوه العاقله فى النفس فماده الغذاء إذا وردت فى البدن و حضرت عند تصرف غاذيه النفس فتصرفت فيها أحالتها فى

١- يعنى كما أن مراتب القوه النظرية أربع و الأولى عقل بالقوه و الأخيره عقل بالفعل كذلك مراتب الهضم أربع و الأولى غذاء بالقوه و الأخيره غذاء بالفعل و يمكن أن يكون المراد أنه كما أن مراتب التجريد فى العلم أربع حيث إن فى العلم الإحساسى تجردا من الماده و لكن يشترط حضور الماده و فى التخيل لا يشترط هذا و إن احتف بالشكل و المقدار و غيرهما و فى التوهم تجرد أبلغ و لكن يحتف بالإضافة إلى المتقدرات و فى التعقل كمال التجرد و الرفع عن عالم الماده كذلك مراتب التصفيه و الهضم فى التغذية أربع- و حينئذ قوله فى التعقل بدل العلم أمره سهل لأن كل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل كما مر و سيأتى ثم لا يخفى منافات ذكر مراتب الهضم فى هذا الفصل على حده لما ذكر فى العنوان لكن الأمر هين، س ره

مراتب الهضم بقواها المسخره لهذا الأمر و صيرتها بصنعه طبيعیه يشبه الكيمياء خالصه عن شوائب الغش و الغل مصفاة عن الفضول مقشره عن القشور فى أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها فى المعده و ابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطه الممضوغه- تفعل فى إنضاج الدماميل و الخراجات (١) ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد (٢) على المعده و ينضج بحراره جهنم المعده التى إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانيه القوى المسخره لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعه الله البعيد عن الوحده الجمعيه الاعتداليه المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعه (٣) المدبره للأجسام على منهج الحكمة الإلهيه فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمى بالكيروس و المرتبه الثانيه إذا تم ما فعلت هذه القوى به فى هذه الطبقة السفلى و فرغت من أفاعيلها المأموره بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاويه المظلمه إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى و سدنه أخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابه فانهمض فى الكبد مره أخرى و سقط منه بعض ما بقى من الأكدار و الفضول فصار أخلاطا أربعة متميزه بعض تمييز و مخلوطه بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصى عن الطاعه الإلهيه و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم فوقع قسط منها فى مسالك العروق المسماة

- ١- بالخاء المعجمه و الجيم أورام كبيره الحجم حاره و الدميله أعم من الخراج لشمولها الباردة، س ره
- ٢- يشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود على المعده و فيها هضم آخر و المشهور أن فيها هضما واحدا و يمكن أن يقال إن الهضم التام إنما هو فى المعده و فيها يتم الهضم الأول و يكمل و الهضم الذى يتم عند ما يرد على المعده ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله و اشتداده و معنى كون مراتب الهضم أربع أنها فى الحيوانات الكامله بالنظر إلى ظهورات التغيرات فى الغايه أربع و إن كان الغذاء من حين المضغ إلى أن يصير جزءا من العضو يعرض له فى كل آن تغير و استحاله فهى غير محصوره فى عدد، س ره
- ٣- كلمه من بيانيه أو نشويه أى القوى هى الطبيعه المدبره لأنها شعبها و مراتبها- أو القوى الناشئه من الطبيعه، م ره

بماساريقا (١) إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعة للنفس و اشتغل في بيت القلب بالرياضة و المجاهدة و التصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوه القبول و خلعه الصورة النفسانية و توزع ما بقى منه نافذا في العروق على الأعضاء فينهضم مره أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذى فى المعدة البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثانى أكثرها البول و يندفع من المثانة- و باقيه يندفع من الطحال و المراره و فضله الهضم الثالث يندفع بالعرق و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعه من منافذ محسوسه كالأنف و الأذن و العين كما فى الدموع- أو غير محسوسه كالمسام و فضله الهضم الرابع يندفع بعضها بالمنى و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعه كالأورام المنفجره و غيرها

### فصل (٥) فى تحديد القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

#### اشاره

فصل (٥) فى تحديد (٢) القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات و قد تكون للوجودات

- ١- ليس الأمر كما ذكره بل المساريقا هى العروق التى بعد ما انهضم الغذاء فى المعده انهضاما تاما ينجذب لطيفه من المعده فتندفع فى مسالك هذه العروق إلى العروق- المسمى باب الكبد و ينفذ فى الكبد و ظنى أن هذه العبارة كانت عند قوله إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين و إلا فهو قدس سره أجل من أن يشته عليه أمر الماساريقا، س ره
- ٢- هذا ثالث المواضع لتحديدهما أما التحديد الأول فمن الشيخ الرئيس و أما الثانى ففى ذيل التقسيم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصالة و إنما قال حدا بحسب الحقيقه- إشعارا بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما ٩٣ كما قال الشيخ فى الشفاء إن الحدود التى قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسميه و هى بعينها بعده تنقلب حدودا حقيقه، س ره

و الفرق بين الماهيه و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه و الحد للماهيه لا يكون إلا بأجزائها- كالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا- يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغايه إن كان تاما أو بالفعل إن كان ناقصا لما أشرنا إليه سابقا أن حد الوجود و برهانه شىء واحد و برهان اللم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول كل قوه من القوى فرد من الوجود لبساطتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوه الغاذيه يعرف بما يصدر عنها فيقال هى التى تحيل الغذاء إلى مشابيه المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول فى بيان هذا الحد إن كل قوه لا محاله مبدأ تغير فى هذا العالم فلذلك التغير له صورته و مادته و للفاعل فى فعلها غايه فالصوره هاهنا هى الاستحاله إلى مشابيه المغتذى و الماده هاهنا هى الغذاء و الغاذيه تخلف البدل للمتحلل فكأننا قلنا القوه الغاذيه لفعل الفلانى فى المحل الفلانى للغايه الفلانيه و أما الناميه فقد ذكر فى حدها أنها الزائده فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعى زياده فى الأجزاء الأصلية فقولنا الزائده فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعيه فإن الصناع إذا أخذ مقداراً من الشمعه فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعىه مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زياده فى الأجزاء الأصلية تنبيه على العله الحقيقيه للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركه فى جواهر الأعضاء- فلا جرم القوه المحركه يمدّها و يزيد فى جواهرها و أما السمن فإنه زياده حاصله- بمدخله الأجسام الغريبه فى الأعضاء كأنها الملتصقه بها.

ثم إن التغذى و النمو (١) يتمان بأمر ثلاثه الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى

١- أما التغذى فبالذات و أما النمو فبواسطة التغذى و لكون فعل الغاذيه يتم بهذه الأمور الثلاثه قيل إن وحده الغاذيه اعتباريه فإنها مجموع القوى الثلاث من المحصله و الملتصقه و المغيره الثانيه و التحقيق أنها واحده و هى شئونها و أطوارها كما أن أمير القوى طراً كذلك و هو النور الأسفهد و الكل شئونه و فنونه و أطواره مدر خانه بكخدای ماند همه چیز ، س ره

و النامى فى الماهيه بالقوه و الثانى إصاقها بهما على ما هو المشهور و الثالث تشبيها بهما بالفعل ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذيه و إن كان أزيد فذلك فعل الناميه و عند هذا لقائل أن يشكك و يقول إن الغاذيه و الناميه قوه واحده و لا فرق بينهما إلا أن الغاذيه تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلل و الناميه تفعل أزيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص فإن القوه إذا كانت قويه على فعل كانت قويه على مثله فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلى و كانت الغاذيه قويه على تحصيل الجزء الأصلى و جب أن تكون قويه على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديده القوه فعلى هذه القوه الغاذيه هى المنميه إلا أنها فى ابتداء الأمر تكون قويه فتكون وافيه بإيراد البدل الأصلى و الزيادة جميعا و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلى.

و مما يدل على ذلك أن القوه الغاذيه فى سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلل - و قد كانت فى سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذا كان القوه الواحده جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان - فهذا شك قوى.

أقول فى جوابه إن اختلاف الغايات (١) الطبيعیه تدل على اختلاف القوى لكن غايه القوه الغاذيه تخالف غايه المنميه فهما قوتان مغايرتان.

بيان ذلك أن غايه فعل الغاذيه فى إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل - ألا ترى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حراره الجوع على المعده و البدن على التحليل فعند ذلك يشتهى الطعام و غايه فعل الناميه تمديد الأعضاء على نسبه مخصوصه - و ليس (٢) أن زياده إيراد البدل على ما يتحلل فى كل وقت توجب زياده النمو و لا أصل

١- قيد بها لإخراج الغايات الإراديه فإن اختلافها لا يوجب اختلاف المرید، س ره

٢- دليل آخر غير اختلاف الغايه و هو تخالف الفعلين و انفكاك القوتين و بمثل ذلك أثبت سابقا تعدد القوى و أيضا فعل الغاذيه الحركه الكيفيه باستخدام الهاضمه و وصلته ثم وصلته بالملصقه و تكوين الصور النوعيه الجوهرية فى جوهر البدن و فعل الناميه عرض ضعيف تدريجى هو الحركه الكميّه، س ره

النمو قرب وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النمو أقل و رب وقت كان بالعكس- فإننا قد نشاهد كثيرا أن بعض الغلمان و الجوارى فى زمان البلوغ اتفق أن كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذيه عن فعلها و مع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا و يطول قامته طولاً- متفاوتا بالقياس إلى ما سبق من الزمان فإذن حيث وقع التخالف فى مقتضى هاتين القوتين و لو فى بعض الأوقات علم أنهما متغايران ذاتا لا- بمجرد الشده و الضعف إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعنى قد يقوى النمو و ينقص التغذيه و قد يقوى التغذيه و ينقص النمو فهما متغايران ذاتا لتغايرهما فعلا و غايه فثبت ما ادعيناه.

### شك و تبصره:

إن من الناس من ادعى أن الغاذيه نار و احتج عليه بأن الغاذيه تغذو و النار (١) تغذو فالغاذيه نار و هذا مع فساد صورته القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليست هناك نار واحده معتذيه نعم فعل الغاذيه يشبه فعل النار فى النضج و الإحاله.

و من الناس من ذهب إلى أن فى الأعضاء فرجا يملؤها القوه الناميه و هو باطل كما وقعت الإشاره إليه فإن ملاء الفرج لا يوجب نمو الأعضاء و ليس ما ذكره الشيخ فى الشفا و صوبه بعض الفضلاء من أن القوه الناميه يفرق اتصال العضو و يدخل فى تلك المسام الأجزاء الغذائيه و هكذا القول فى الاغتذاء مرضيا عندنا و ذلك لأن تفرق الاتصال مؤلم بالذات و يستحيل أن تكون الطبيعه أو النفس تفعل فعلا- طبيعيا تقتضى أمرا منافيا بالذات لطبيعه الجسم الذى هى فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوه مدركه- و كان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مر ذكره فى مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالذات- و ذلك لأن القوه الواحده لا تفعل و لا تقتضى أثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا أركانه

١- لأن النار تحيل الهواء و للمعارض أن يقول الغاذيه هواء لأنها تغذو و الهواء يغذو لأن الهواء يفسد النار و يحيلها إلى نفسه و إلا لوصلت إلى كره الأثير بل تراب لذلك، س ره



من أن النمو حركة متصله فى الكم و الحركه معناه خروج الشىء من القوه إلى الفعل - على سبيل التدرىج و معنى التدرىج هاهنا أن يكون للمتحرك فى كل آن فردا آخر من المقوله فليس فى حركه النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخله أو بغير المداخله

## فصل (٦) فى سبب وقوف القوى كالناميه و الغاذيه فى ضروره الموت

### اشاره

و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فى هذا الباب ثم نذكر قاعده كليه- من العلم الإلهى و الفلسفه الكليه التى أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

### فالى ذكروه فى وقوف الناميه

أن الأبدان مخلوقه من الدم و المنى فلا محاله يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فى الأجنه التى فى بطون أمهاتها ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيرا يسيرا و قد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلك بنفوذ الغذاء فى المسام كما هو المشهور و ذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينه- فأما إذا صلبت و جفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولاده إلى آخر الوقت الذى تصلب الأعضاء و جفت فحينئذ تقف الناميه هذا ما ذكر فى سبب وقوف الناميه.

### و أما الذى قالوه فى وقوف الغاذيه و حلول الأجل فوجوه

### الأول أن القوه الغاذيه قوه جسمانيه

فلا- يكون أفعالها إلا متناهيه و هذا منقوض بالنفوس الفلكيه لأنها قوى جسمانيه سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعه فى أجسامها مع أنها غير متناهيه الأفعال عندهم و الذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانيه لكنها لما سنع عليها من نور العقل المفارق- تكون قويه على الأفعال الغير المتناهيه فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنيه و إن كانت متناهيه إلا أنها تقوى على أفعال غير متناه لما سنع عليها من أنوار العقل المفارق (١) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

١- محصوله أن القوى الجسمانيه من حيث إنها جسمانيه لا- يمكن أن تكون مؤثرا تأثيرا غير متناه و أما من جهه اتصالها بالمعلومات و المجردات فيمكن فيها ذلك فإنها بذلك الاتصال تكون من القوى و الآلات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهه أخرى اتصال بالماده و الجسم فاستمرار إمداد العلميات فيها منوط باستمرار وجود القابل لكن القابل إذا كانت أجزاءها

متضاده متداعيه إلى الانفكاك فلا يقبل الدوام و إلا لزم تعطيل تلك الأجزاء- عما تقتضيها طبائعها و قسرها إلى خلافه و ذلك باطل على ما أدت إليه أنظار الحكماء، م ره

الطبائع المتضاده فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التهاى فى القوى الجسمانيه غير صحيح فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما فى هذا الوجه.

### فبقول الوجه الثانى

فبقول الوجه (١) الثانى

أن الشيخ ذكر فى القانون أن الرطوبه الغريزيه بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ فى الانتقاص المتأدى إلى الانحلال بالكليه و ذلك لاستيلاء الحراره- على الرطوبه الغريزيه بالتحليل و متى انحلت الرطوبه فلا بد من انطفاء الحراره الغريزيه- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبه لا بد و أن يأخذ فى الانتقاص لأمر ثلاثه- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هى لحرارتها يفنى الرطوبه و ثانيها معاونه الحراره الغريزيه من داخل على ذلك و ثالثها معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه.

فإن قيل لم لا يجوز أن تورد الغاذيه بدل ما يتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوه تورد فى سن الكهوله مثل ما كانت تورد فى سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهوله أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذيه فى هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهى إلى النقصان- و ذلك يؤدى إلى الفساد و البطلاين و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثه أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحراره أقل فكان ضعف الغاذيه أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدى إلى الانقطاع فيعرض الموت.

و يمكن أن يعود السائل و يقول إن مقدار التحلل كان فى زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فى وقت الشباب فإن لم يكن مساويا له فى وقت الكهوله لكان إما لأن

١- أى لما كان التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات بعينه هذا الوجه الثانى فلتتكلم عليه، س ره

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذيه صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثه المذكوره و هى الحار الداخلى و الحار الخارجى و الحركات البدنيه و النفسانيه و هذه الأسباب الثلاثه كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودها فى زمان الكهوله و إذا لم يزد المحلل استحاله أن يزداد التحلل و الثانى أيضا باطل لأن الغاذيه لا تصير ضعيفه إلا لنقصان الحراره و لا ينتقص الحراره إلا لنقصان الرطوبه فإذا جعلنا (١) انتقاص الرطوبه بسبب ضعف الغاذيه لزم الدور و هو محال.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهوله هى الأمور الثلاثه التى كانت موجوده فى زمان الشباب و لكن مدته تأثيرها فى زمان الكهوله أطول من مدته تأثيرها فى زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوى إذا كان أطول مدته من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فى الكهل أدوم من تأثيرها فى الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه فى الشباب.

فكلام لا حاصل له (٢) لأن دوام العمل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك

١- لا يخفى أن الكلام فى انتقاص الرطوبه الوارده و ما هو سبب ضعف الغاذيه- نقصان الرطوبه الغريزيه التى هى قابله الحراره الغريزيه فلا دور. فإن قيل انتقاص الوارده سبب انتقاص الغريزيه و انتقاصها سبب ضعف الغاذيه و سبب السبب سبب. قلنا ليس كذلك بل تنقص الغريزيه بسبب فاعلها فإن عله زوال الشىء أو نقصه عدم عله وجوده أو كماله أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحراره مثلا على أن كل شيئين لأحدهما تعلق بالآخر و لا سيما تعلق الحلول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لكن من جهتين لثلا- يدور كما أن زوال الماده منشأ زوال تشخص الصوره و زوال الصوره منشأ زوال وجود الماده و فى الضعف فى فاعليه الصوره الحافظه لتركيب الماده المحفوظه كما فيما نحن فيه ضعف الصوره منشأ ضعف انحفاظ الماده و ضعف انحفاظ الماده منشأ ضعف فاعليه الصوره و لكن درجه أخرى من الضعف غير الأول و هى منشأ ضعف آخر فى انحفاظ الماده و هكذا حتى يؤدى إلى الزوال و الانحلال، س ره

٢- فيه أن طول المده فى إيراد الغاذيه الغذاء لا يجدى نفعا لأن القوه الطبيعيه فعلها على وتيره واحده و الأسباب الاتفاقيه لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوى- بانضمام سوء التدبير فى الغذاء و الهواء و غيرهما من الأسباب الستة الضروريه فإن الإنسان و إن كان مدبرا حكيما طبيبا مراقبا حسن التدبير باذلا جهده فيه مستفرغا وسعه له لا يحيط علما بالأسباب القدرية و لا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه. فإن قلت سوء التدبير كان أيضا فى سن الشباب و أيضا الغاذيه يتدارك بإيراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبيرات. قلنا هذه الأسباب القدرية كما يوهن النسبيه و القابل كذلك يوهن القوه و الفاعل- فتدارك الغاذيه لانثلامات النسبه لا يكافئها بل يزال فى التنقص لأجل ورود سوء التدبير- و غيره على نفسها أيضا فمثل الغاذيه كمثل من يقيم فسطاطا فى ريح عاصفه تأتيه من كل مكان- فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم بإقامه أعمدته و أحكام أوتاده فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله و تهدم بنيانه، س ره

حاصل فى السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطى زياده الجفاف- فكذلك دوام فاعل التغذية يعطى زياده الرطوبه الغذائيه المزيه للجفاف.

وقريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحراره الغريزيه فى المنى- إذا وقع فى الرحم يشبه فعل حراره التنور فى الرغيف الذى يلتصق به فإن حرارته تفعل فى ظاهره حتى يحدث أولا شيئاً كالقشر ثم يعمل فى الباطن من تلك القشره و تشويه حتى يحصل النضج و كذا الحراره التى فى المنى تجعل أولاً قشراً ثم تقشو تلك الحراره بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فيه حسب انبساطه فى الطول و العرض و العمق فما كانت الرطوبه فى جوهره قليله استكملت صورته بفعل المصوره فى سته أشهر و ما كانت الرطوبه فى جوهره وافره غالبه تمت الصوره فى زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل فى الكثره حسب زياده الرطوبه إلى ثلثمائه و أربعه أيام فالمولود يولد و الرطوبه غالبه عليه- و لذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث فى الحركات ثم لا يزال الحراره الغريزيه التى جعلها البارى مركزه فيه عامله فى تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً- تهيؤ للعود فتجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشى على حسب تقليل الرطوبات و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشى فى الأطفال و هكذا تفعل الحراره (١) الغريزيه فى بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكليه فتتطفى ء الحراره

١- لما تقرر أن الأشياء مجبولة على طلب خيراتها و كمالاتها فلا محاله لا يعمل شىء من الأشياء لطبعه عملاً يؤدي لإفئائه و بطلانه فعلى هذا لا يكون فعل الحراره الغريزيه من تجفيف الرطوبه شيئاً فشيئاً إلا استكمالاً فإذا تكملت استغنت فانقطعت علاقه المصاحبه و المجاوره و المخالطه فافهم إن كنت أهلاً و لا تكن من الغافلين، ن ره

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياه و ذلك لأنه لو لم تكن الحراره غالبه على الرطوبه لم تحصل الحياه ثم لزم من غلبه الحراره على الرطوبه فناء الرطوبه و من فناء الرطوبه فناء الحراره و كان تقدير الله سبحانه الحراره بحيث يستولى على الرطوبه سببا للحياه أولا و للموت ثانيا هذا ما نقل عنه فى شرح القانون و قد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه

### الوجه الثالث

ما وجدناه فى كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أن البديل الذى تورده الغاذيه و إن كان كافيا فى قيامه بدلا عن ما يتحلل - و فاضلا على الكفايه بحسب الكميّه لكن غير كاف بحسب الكيفيه.

و بيان ذلك أن الرطوبه الغريزيه و الأصلية إنما تخمرت و نضجت فى أوعيه الغذاء أولا ثم فى أوعيه المنى ثانيا ثم فى الأرحام ثالثا و التى توردها الغاذيه لم تتخمر و لم تنضج إلا فى الأولى دون الآخرين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبه المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوه الأولى - كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفيه الأولى الأصلية غالبة فى الممتزج على الثانيه المكتسبه كانت الحراره الغريزيه آخذة فى زياده الاشتعال مورده على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسوره السوره بظهور الكيفيه الثانيه وقفت الحراره الغريزيه و ما قدرت على أن تورده أكثر مما يتحلل - و إذا غلبت الثانيه انحط الممتزج و ضعفت الحراره إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفيه الأولى فيقع الموت ضروره و ظهر من ذلك أن الرطوبه الغريزيه الأصلية من أول تكونها آخذة فى النقصان بحسب الكيفيه و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج - و يعلم منه أن الغاذيه لو كانت غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبديل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البديل تقاوم المبدل من حيث الكيف - و إن قاومه من حيث الكم.

أقول هذا (١) الوجه أيضا ضعيف إقناعي لوجهه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجه المواد الحيوانيه التي تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانيه فائضه عليه في الابتداء فيكون ذا حياه و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثاني أن (٢) ماده المنى غير موجوده في بدن الحيوان بالجزئيه حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى و بعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المنى أقوى في الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا (٣) لا نسلم أن مبنى جوده النضج و التخمر و قوه المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعيه إذ رب مزاج اتفق و جوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

١- أقول نظره قدس سره إلى الوجه الذي ارتضاه بحسب الأسباب الإلهيه و أين هو من هذا و لكنه أيضا جيد بحسب الأسباب الطبيعيه لا غبار عليه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنى أقوى و أشرف إلخ فجوابه أن كون الرطوبه نضيجه مستحكمه شىء و كون مزاج المنى أشرف شىء آخر فإن هذه الرطوبه بمعنى البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبه التي بها اتصال الأعضاء الأصلية و لا سيما القلب و إن كانت هي الرطوبه المنويه فيها لكن الكلام في رطوبه تلك الأعضاء و هي أحد الرطوبات الأربع التي يسمي عند الأطباء رطوبات ثواني و لا خفاء في كونها أصلية غريزيه و أن العارضيه و الغريبه ليستا مثلهما و منع هذا مكابره غير مسموعه. ثم إن قوله إذ لو كان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و أعدل من مزاج الكهل و الشيخ مع أن الكمالات النفسانيه في الأخيرين أوفر و لا سيما النطق الباطني و الكمالات لا يفيض على المنى ابتداء إذ ليس فيه أوعيه الأرواح الثلاثه من القلب و الدماغ و الكبد بل القوى و الكمالات تفيض الأرواح على أنه لو لا مزاج المنى و الأعضاء الأصلية و الرئيسه لم يفيض الكمالات رأسا، س ره

٢- هذا في غايه الضعف لأن الرطوبه المنويه و هي الرطوبه الثانيه التي بها اتصال الأعضاء لا تنفذ إلا بالموت حتى في دق المفتت و هل يمكن أن يقال في الجلد الرطب- بالأصالة المنقوع في الماء إنه ليس فيه رطوبه، س ره

٣- أقول من الذي حصره فيه و الكلام في كون الرطوبه الأصلية أقوى و أحكم من العارضه و ليس الكلام في المزاج فأين هذا من ذاك، س ره

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذى يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوه الغاذيه من البديل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يتم حجه على ضروره الموت.

فهذه هى وجوه ثلاثه ذكروها فى ضروره الموت مع ما يقدر لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثه فى كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحراره بعد سن الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبه و معاونه الحراره الغريزيه من داخل و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه- و عجز الطبيعه عن مقاومه ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانيه متناهيه كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما و لو كانت هذه القوه غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبديل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البديل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفنى الرطوبه فكيف و الأمران متظاهران على تهيئه التقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضروره أن تفنى الماده فتتلفى ع الحراره و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز الماده سبب آخر و هى الرطوبه الغريبه التى تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضاده الكيفيه لأن تلك الكيفيه بلغميه بارده و هذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه إشاره إلى الوجه الثانى و قوله و عجز الطبيعه إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما- إشاره إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوه إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشاره (١) إلى ثالث الوجوه الثلاثه.

### الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهايه لكان القوم الذين سبقونا

١- أى إشاره خفيه أصل الإشاره من جهه أن اختلاط الرطوبه الغريبه بالرطوبه الغذائيه يوهن كفيتهها و يجعلها أبعد مناسبه و إنما قلنا خفيه لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيموس و إن كان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما يتحلل من الأعضاء الأصلية لبعده المناسبه فى الكيفيه لا باعتبار الاختلاط بالرطوبه الغريبه، س ره



بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكون فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد و تتكون منها و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق و إن قلنا نبقي نحن و الذين بعدنا على العدم دائما و يبقى الأولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمه إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضى أن يكون للكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان و هذا الوجه أيضا إقناعى ضعيف لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

### الوجه الخامس

أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم فى الدنيا دائما فيدوم شره و إفساده و لم يطمع المظلوم فى إنصافه من ظالمه و ذلك لا محاله مؤد إلى الفساد و هذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكل من فى الدنيا- و وجود الظالم لا يخلو من مصلحه و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه فى هذا العالم- كما نرى و نعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه و مكافاه المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

### الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات فى الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محاله شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائيه للموت و ليس شىء منها سبب فاعلى و لا سبب غائى بالذات و كلامنا فى السبب الذاتى الذى يصلح أن يكون وسطا فى البرهان و هو إما سبب فاعلى قريب كما فى العلم الطبيعى و إما سبب غائى أو فاعلى بعيد كما فى العلم الإلهى و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعليه الطبيعیه للموت و لا من الأسباب الغائيه الذاتيه بل العرضيه اللاحقه و العرضى اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابه و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غايه الموت لا عينها لأن غايه الموت بالحقيقه وجود الشأه الباقية و وصول النفوس إلى منازلها الذاتيه و درجاتها أو دركاتها فى السعاده أو الشقاوه لا لأجل أن ماده الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت السابقين و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقه لغايه الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلاله لضروره الموت و هو أن الموجودات الممكنه بحسب الاحتمال العقلي إما (١) مبدعه أو كائنه و بعبارة أخرى إما تامه أو ناقصه و المبدع لا محاله باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركه و الزمان و كل حركه لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محاله جميع ما هو كائن (٢) فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنه المتجدده- فلا محاله أنها فاسده تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامه باقيه لأنها لم توجد لأن تكون ماده أو وسيله لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها في شخصها و أما الموجودات الناقصه فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهي أسباب معده لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصه بل تامه و قد فرضت ناقصه هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعي

١- لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقليه إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالكائن هو المسبوق بالماده و المده جميعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المركب و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ما ليس له حاله منتظره و مقابله بدليل أنه قال و أما الموجودات الناقصه إلخ إذ من الناقصات النفوس المستكفيه و غيرها و هي لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون ماده له إذ المواد خلقت لأن يتكون منها النفوس و ليست النفوس الفلكيه مفروضه الدوام بل محققه الدوام إنما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون ماده و وسيله لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذكر في كتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غيره و الناقص إما مستكف و إما غير مستكف، س ر ه

٢- لم لا- يجوز أن تستبقى حياه البدن بعلمته التامه كائنه ما كانت بالحركه بعد الحركه- إلى غير النهايه كما تستبقى برهه من الزمان في مدى حياته بالحركه بعد الحركه- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سيذكره بقوله ثم نقول إلخ جميعا وجه واحد لبيان ضروره الموت و المراد به السلوك من طريق الحركه الجوهرية إلى إثبات الغايه لكل مرتبه من مراتب الوجود المتحرك و بعبارة أخرى النبات و الحيوان و الإنسان حدود لهذه الحركه ينبغي للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها و هو الموت الطبيعي للمتحرك و هذا الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتي أن غايه النبات أن يكون غذاء للحيوان و غايه الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغي فإن النبات الذي غايته الحيوان هو النبات الذي في صراط الحيوانيه و ماده لها دون النبات الذي له صورته تامه نباتيه مستقله- كشجره اللوز مثلا و كذا الحيوان الذي غايته الإنسانيه هو الحيوان في صراط الإنسانيه- دون الحيوان ذى الصوره الحيوانيه المستقله كالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن يعد صيروره النبات مثلا غذاء للحيوان موتا طبيعيا له و انقضاء رشدته و نموه و بطلان آثار الحياه فيه بحسب رسل طبعه موتا اختراميا له و كذا في الحيوان فافهم، ط مد

لا لأجل (١) أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنه الدوام على سبيل (٢) التبديل و الإمداد الفوقانى و لا لأجل أن القوه الغاذيه لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفيه أو الكميّه لما عرفت و هن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوى و النفوس دائمه التوجه و الانتقال من مرتبه فى الوجود إلى مرتبه أخرى و قد بين فى العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعيه و قد برهن فى مباحث العلل على أن الغايه الحقيقيه التى يترتب على الفعل لا بد و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغايه بالحقيقه هى راجعه إلى الفاعل و الغايه العرضيه هى التى من توابع الغايه الحقيقيه- من المنافع المترتب عليها كحصول الولد للقوه الشهويه و حصول المواليد للقوى الفلكيه- و هذه غايات عرضيه و الغايه الحقيقيه إما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان- و إما لقوى الحيوان فلحصول الأغذيه و غيرها للإنسان و إما لقوى الإنسان فغايه القوه المحركه البدنيه تحصيل ماده الغذاء و النماء للبدن و غايه القوه المدركه تحصيل ماده القوه العاقله أو القوه النفسانيه من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقليات فالنفس

١- كما أنه مطبوع للناطقه و إن لم يكن مطبوعا للوهم، س ره

٢- إشاره إلى تزييف جواب الشيخ سابقا أن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغاذيه البديل و يصلح كل ما يفسد فلو كانت النفس دائمه التوجه إلى هذا العالم و استخدمت القوى لوردت البديل و لكنها ليست كذلك لأنها دائمه التوجه إلى الغايه و الغنى عن البدن و قواها بالفطره و بعكسه فى الطريقه الأنيقه- لو كانت القوى الجسمانيه غير متناهيه التأثير لرفضتها النفس الناطقه و لم تستعملها لوصولها إلى الغايه فلما كانت بالفطره متوجهه إلى الله قليله المبالاه بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س

الإنسانيه إذا خرجت من القوه إلى الفعل إما فى السعاده العقليه الملكيه أو فى الشقاوه (١) الشيطانيه أو السبعيه أو البهيميه انتقلت عن هذه النشأه إلى نشأه أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعى المشار إليه فى الكتاب الإلهى - كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ\* و هو غير الآجال الاختراميه التى تحصل بعروض الأسباب الاتفاقيه و القواطع القسريه و بالجملة الموت طبيعى للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطريه و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوه إلى الفعل بحسب نشأه ثانيه- و صيرورتها إما سعيده فرحانه مسروره بذاتها كالملائكه و إما شقيه محترقه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئده كالشياطين و الأشرار و إما مغفوره بغفران الله سليمه الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس (٢) الحيوانيه فهى محترقه بنيران الطبيعه ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعه و أرحام النسوان كالحرث نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ و النطف فى الأرحام كالبذور فى المزارع و الولاده كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهوله كالنضج و أيام الشيخوخه كاليبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقى و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنيران و بعضها لبوبا صالحه فهكذا يجتمع فى الآخره الأمم كلهم من الأولين و الآخريين من كل دين قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعل في جهنم و ينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم سوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عده مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعه الآخره

فهذا بيان حكمه

١- أى إنها كمال تكويني فى جانب مظهره القهر و إن كانت نقصا حسب التكليف- فالنفس تغنى فى جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعى، س ره

٢- أى الإنسيه المتصفه بصفات الحيوانات الصامته ليس لها النار المعنويه بل هى محترقه إلخ، س ره

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأوليائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن أنه منهم بغير حق قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنَّ زَعْمَتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَوُّوا الْمَوْتَ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ و حق للنفوس البشريه و غيرها تمنى الموت طبعاً فإنها كالصناعات و الأبدان و الأجساد كالدكاكين و الأعضاء و قواها كالألات و الأدوات و إنما يجتهد الصانع فى دكانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنيته ترك دكانه و رمى من يده أدواته و استراح من العمل و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد و خرجت كل فيما خلق من القوه إلى الفعل اشتغلت بذاتها و كان هذا الجسد وبالا عليها و مانعا من الخروج إلى منازلها و معادنها فإن لها معادن كمعادن الذهب و الفضة كما ورد فى الحديث فإذا نال الموت حكمه و رحمه من الله تعالى كما قال تعالى ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام- وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي

### فصل (٧) فى تحقيق الكلام فى القوه المصوره

#### و لنقدم ما قيل فيها

#### اشاره

ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق و لا نستحي منه.

#### قال أفضل المتأخرين و المصوره عندى باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوه عديمه الشعور.

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها و بما يصدر عن ذاتها.

#### و قال بعض من سبق عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها

و قال بعض من سبق (١) عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها

مما ينسب إلى القوى النباتيه صادرة عن الملائكه.

١- كأنه الغزالي و النزاع لفظي فإن مراد الحكماء بالقوى الملائكه المدبرون أمرا لا-الصابون صفا من الملائكه المقربين و المهيمين لأنهم أرفع شأننا من تدبير المواد. و لكن هذا إذا أريد بالقوى المبادئ المفارقة و المقارنه لا الزمانيه و بعبارة أخرى المتديلات بعرش الله تعالى إذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبره فيها و محال التصرفات فاعلم ذلك، س ره

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله و كيفية تأثيرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العاليه أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيه على سبيل المباشره بلا استخدام للسدنه و الأعوان و قد بين أن القوى المباشره للأفاعيل المتغيره لا محاله جسمانيه و التي تدرك المعقولات و الخيرات الحكيمه و المنافع الكليه هي المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشره كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات-

### و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطه

و لا مخصص كالأشاعره لتجويزهم ترجيح الفعل من الإراده بلا مرجح و قد علمت ما فيه.

و منهم من قال بالتوليد (١) كالمعتزله و هو أيضا خارج عن التوحيد في الأفعال.

و أصل (٢) الإشكال هاهنا هو أنه لا- يجوز أن يكون خلقه الأعضاء و شكلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لينتها صادرة عن القوه المصوره- لأن المنى متشابه الأجزاء في الحقيقه فالقوه الموجوده فيه تكون ساريه في جميع أجزائه و القوه الواحده لا تفعل في الماده الواحده إلا فعلا واحدا متشابهها فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد المصوره هو الكره فالمصوره الحيوانيه إن كانت قوه واحده- كان الحيوان كره واحده و إن كانت متعدده يفعل كل منها في بعض من ماده متشابهه الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعدده و قد تأكدت هذه الشبهه لما ذهب إليه المعلم الأول و شيعته إلى أن المنى متشابهه الأعضاء لانفصاله عن الأثنين فقط لا- عن جملة البدن و كون كل جزء محسوس منه مشاركا لكله في الاسم و الحد و ذهب بقراط

١- يعنى أنها من الأفعال التوليديه لله تعالى فإن كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الكل بحول الله و قوته لا استقلال لغيره لكن المعتزله لقولهم بعدم احتياج المعلول في البقاء إلى العله يقولون لو فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لما ضر عدمه بذره فهو تعالى صيرها غنيه في ذواتها و أفعالها و الحكيم يقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا على سبيل التوليد و الإيجاد و الأشعري يسقط الوسائط رأسا و يبطل السببيه و المسببيه مطلقا، س ره

٢- يعنى أن إشكال كون المصوره عديمه الشعور مع كونها فاعله للأفعال المحكمه المتقنه لا صعوبه له عندنا إذ ليس الإحكام و الإتقان دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع- على أنا أثبتنا العلم الحضورى للقوى كما مر فأصل الإشكال إلخ، س ره

و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء لأن المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به و يخرج من العظم شبيه به و على هذا من جميع الأجزاء و هذه الأعضاء غير متشابهه لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصله هي عنها و غير متشابهه للكل و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان فى نفس الأمر متميزا بعضها عن بعض.

أقول التعليل فى اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائده فى دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زياده محال آخر و هو كون المنى حيوانا (١) تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المنى - كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور (٢) أو

١- لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج إلى الصورة إلا أن يقال المحال كونه تام الأعضاء و هو يلزم حيث إن فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانيه بالقوه اللازمه على كلا القولين ثم إن اسم الإشارة عائد إلى عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه كون الحيوان كره و اللازم هنا الدور و التسلسل و أيضا عود المحذور مبنى على تشابه الأجزاء و كون المنى حيوانا تام الأعضاء مبنى على تخالفها فى المحذورين تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فبأن تخالف الأجزاء لما كان مستلزما للدور و التسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخره و أما عن الثانى فبأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطه شىء آخر و التشابه يناقضه و لكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت، س ره

٢- هذا و إن كان كشيبه البيضه و الدجاجه فى الظاهر و يرد عليه أيضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف فى الفاعل و لم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل كما هو طريقته قدس سره فى كثير من المواضع و طريقه القوم حيث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد اختلاف المواد بالصور السابقه بمعنى أنها ما به الاستعداد و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم إلا أنه فى الحقيقه قوى متين لا- غبار عليه لأن الاختلاف فى صور الأعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده إلى القابل و جهاته و إن كان الاختلاف الشخصى فى أفراد ماهيه واحده مستندا إلى استعدادات المادة فلا يكفى ذلك فى الاختلاف النوعى بل لا بد من الاختلاف فى الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكائنات إلى العقل الفعال على ما ذكره المصنف قده فى المبدأ و المعاد على طريقه الإشراقين اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعليه و هى أرباب الأنواع التى هى جهات فاعليه رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنى عندهم - ظلال الموجودات فى العالم الأعلى و اختلاف ماهيات تلك الأرباب ذاتى بلا جعل تركيبى - بل و لا جعل بسيط إلا بالعرض كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الأرباب - التى هى الأسماء الحسنى له تعالى و هى لا مجعوله بلا- مجعوله المسمى و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعليه يلزم جمعها فى الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعيا لا تعاقبيا و فى قوله و اعلم إلخ إشاره إلى ذلك، س ره

التسلسل (١) و كلاهما محالان (٢).

### و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى المادة أو الجزء المادى من سخيف الأقوال

إذ (٣) المادة فى كل شىء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمه بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فى الحيوان إلى النطفه فى المحالیه كاستناد صور العالم- و اختلافها إلى الهیولى الأولى المشترکه و لیست فیها إلا جهه قبول الأشياء و إمكانها لا جهه فعلیتها و تخصیصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه- كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى من مقاله الحادى عشر من الشفا بقوله الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثه أمور

- ١- لما كان الكلام فى العله بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعيا- لا تعاقبيا فافهم، ل ره
- ٢- و الوجه فى الاستحاله أن المفروض كون هذه الأمور المتوقعف بعضها على بعض عللا فاعليه مترتبه لا عللا قابليه فإذا ذهبت إلى غير النهايه أدى ذلك إلى الدور أو التسلسل المحالين، ط مد
- ٣- لما كان أعضاء الحيوان أمورا مخالفة بالنوع فلا- يكفى اختلاف الجهات القابله- بل لا بد فيها من اختلاف فى الفاعل أو جهاته كما أن الأنواع المخالفة الواقعه فى العالم الكبير لا يكفى فى اختلافها اختلاف استعدادات المادة بل يكون مستنده إلى قوابل مختلفه هى أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب إليه المصنف قده أو إلى جهات مختلفه فى العقل الفعال على ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره



أحدها عموم (١) اللذه بجميع البدن و لو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذه بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكله الكليه فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهه بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكله عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامه أو زياده- قالوا و إذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفه الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا- يجب أن يكون الحيوان كالكره.

و الجواب من وجوه ثلاثه- أحدها ما مرت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضا ما قد أشرنا إليه من أن الماده ما به الشىء بالقوه و هى فى كل شىء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجيه و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص الماده الحيوانيه باختلاف صور الأعضاء و كون المنى (٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأننا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفه- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفه غير متشابهه فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطه متشابهه و لا بد أن يكون فى كل منها- قوه بسيطه فى ماده بسيطه و هى لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابهها فيجب أن يكون فعلها كره حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومه بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس فى صحه هذه الأدله و صحه هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشره مذكوره فى الشفا منقوله فى شرح كليات القانون.

١- أى اللذه اللمسيه و سبب هذه اللذه أن فى المنى أرواحا كثيره و حراره وافره فيدغدغ محاله و تحصل فيها احتكاك بحرارته الحاره فإذا خرج حصل دعه و خفه و راحه- و رفع ألم الاحتكاك، س ره

٢- إلى قوله تلك الأجزاء ليس فى بعض النسخ و هو الأصح، س ره

الأول أن المشاكله (١) قد تقع فى الظفر و ليس يخرج منها شىء - الثانى أن المولود قد يشبه جدا بعيدا و ليس يبقى له زرع و حكى أن واحده ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبه (٢) من حيث هى آليه و يقع فيها مشاكله.

الرابع لو كان المنى بالصفه الموصوفه لكان حيوانا (٣) لأنه فيه من كل عضو جزء - و تلك الأجزاء إن كانت موضوعه وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير و إن لم تكن مترتبه فما الذى رتبها.

الخامس أن المرأه إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون فى الرحم منيان (٤) هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأه إذا أنزلت وحدها إذا كان فى منيها هذه الأعضاء مفصله.

السابع أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الإناث و ذلك

١- و أيضا قد تقع فى الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شىء و فيه مرض الوضع مثلا سرى إلى الظفر و إذا خرج من منابت الشعر شىء و كانت حاره أسود الشعر - لكثرة دخانها الصابغ لماده الشعر فالمشاكله تتفق فى المنابت بالذات و فى الظفر و الشعر بالعرض، س ره

٢- أى ليس يرسله الهيئه التركيبيه و يتحقق المشاكله فيها سيما إذا لم يتحقق فى الآحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفتس الأنف إلا - أن لرأس أنف كليهما محاذاه بالفم و مثل أن الحاجب و العين منهما لا تتشاكلان لكن وقعت المشاكله فى تقارب هاتين و الجواب أنه لما خرج الرطوبه من جميع الأعضاء و كانت متجاوره لا جرم تحققت المشاكله فى هيئه التركيب و إن لم يتحقق فى الآحاد كان لمانع، س ره

٣- فيه منع كما مر إلا أن يراد أن فيه الأعضاء المتخالفه كالجنين الميت، س ره

٤- ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الآخر و منه يخرج الجواب عن السادس، س ره

بسبب استحاله (١) المزاج و تغيره و ليس لأن العضو تاره خرج منه و فيه عضو الذكور- و تاره خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكور و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير (٢) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد- و ربما كانوا ذكورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجره التى اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذه منها يجب أن تكون غير مثمره- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمره مخلوطه بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجيئ البذر و المنى من كل جزء بل جزء شىء واحد من البدن يكفى في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهه ليس سببها الفاعلى اختلاف صور الماده بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده الحاصله من إعداد القوه المغيره.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول داله على أن المنى جوهر متشابه الأجزاء- و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازى في شرح الكليات و لعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابله الوجوه المذكوره في عدم تشابه أجزاء المنى بوجوه أخرى مشاركه معها في المأخذ و الطرق على أن المنى متشابه الأجزاء.

أقول و الحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان و البرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن

- 
- ١- و ظنى أن سبب ذكوره الولد أو أنوثته قاهريه أحد المنيين و مقهوريه الآخر- فإن قهر منى الرجل منى المرأه و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأه بصفه منى المرء، س ره
  - ٢- كالبغل و في بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لا عن نوعه، س ره

المنى (١) ليس فى ذاته جوهرا (٢) تام الجوهريه فى تحصله النوعى و فى صورته الطبيعىه- كسائر الجواهر المعدنيه و غيرها و لذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعه كسائر الرطوبات الفضليه فحكمه حكم ماده الأولى فى قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها و ينقلب إليها.

و أما ما ذكره الخطيب الرازى فى المباحث قائلا أن المنى مختلف الأجزاء بحجه زعم أنها أقوى من الأدله المذكوره و هى أن المنى لا شك أنه الفضل الهضم الأخير و ذلك إنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدا استعدادا تاما لأن يصير جواهر الأعضاء و لذلك كان الضعف الذى يحصل عقيب استفراغ المنى أزيد من الضعف- الذى يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه يورث الضعف فى جواهر الأعضاء الأصلية و إذا كان كذلك كان المنى مركبا من أجزاء كل واحد منها قريب (٣) الاستعداد من أن يصير عضوا مخصوصا و ذلك يقتضى أن لا يكون المنى متشابه المزاج- بل متشابه الامتراج انتهى.

أقول و هذه الحجج أيضا ضعيفه من وجوه

- ١- أى الزائد على ما ذهب إليه المعلم و أما البرهان فقد مر أن ماده فى كل شىء - مأخوذه على وجه الإبهام و القوه لا على وجه التحصل و الفعلية إذ كل فعلية فهى آبيه عن فعلية أخرى فافهم ذلك، م ره
- ٢- أى ليس له تماميه فى الصورة النوعيه المنويه فضلا عن تماميته فى الأجزاء العصبية- و الرباطيه و العظميه و غيرها كما قال تعالى وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ثُمَّ إِنَّ هَذَا مَبْنَى عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ قَوْلُهُمْ أَنَّ اخْتِلَافَ الْأَعْضَاءِ نَوْعًا بِاخْتِلَافِ أَجْزَاءِ الْمَنَى نَوْعًا بَلَا حَاجَةَ إِلَى الْقُوَّةِ الْمَصُورَةِ وَ إِلَى الْقُوَّةِ الْمَوْلُودَةِ سِوَمَا الْمَفْصَلَةِ مِنْهَا كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ قَدَسَ سِرُّهُ أَنْفًا- بل القوه المصوره بحسب استعداد ماده إلخ و قولهم فى الوجه الرابع من الاستدلال- و إن لم يكن مترتبه فما الذى رتبها و أما أن حمل كلامهم على أن اختلاف الأجزاء من قبيل اختلاف المواد مع الحاجه إلى القوى الفاعله فلا يرد، س ره
- ٣- قرب الاستعداد بالاختلاف النوعى لا يستلزم الاختلاف النوعى فإن قوه الشىء ليست بذلك الشىء كما أنه لا يوجد الشىء بالأولويه و ما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشىء - و إن انسدت كثير منها فهو معدوم بعد، س ره

أحدها أنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره و لا- التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوه- بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقه إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوه باطنه و هذه المسماه (١) عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معده لأن يفعل ماده البدن من مبدأ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل و المعقول بالقوه و إن الذى سمي معقولا بالقوه لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حاله هي معقوله و عاقله بالفعل فكذا في الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهه ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاءها المعنويه و مقوماتها النفسانيه فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصوريه من عالم الأرواح المعنويه بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

و ثانيها أنك هب أن المنى هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أين يلزم (٢) أن يكون فضله الشىء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقى ما كان عليه فمن الحافظ (٣) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كفيتهما فإن كان

١- أقول لو سلم الإمام ذلك فالإعداد يكفيه لأنكم تسلمون أنه لا بد من مجاوره هذه الأغذية للأعضاء المختلفه و أن غاذه كل عضو مخالفه بالنوع لغاذه عضو آخر- فتختلف لا محاله فضل الأغذية بعد الهضم الرابع و هل ينشئ النفس الصور المحسوسه بالذات المتخالفه إذا لم يكن إعداد من الصور المحسوسه بالعرض المتخالفه، س ره

٢- بل يلزم أن يناسبه و يدانيه و إن لم يكن يكافئه و يساويه أليس نخاله طحين كل حبه تناسبه و دردى كل عصاره تقاربه و كفى ذلك في الاختلاف، س ره

٣- هذا حق في الترتيب و الوضع إن ادعى التشابه فيهما بذلك و أما إذا ادعى مجرد الاختلاف في الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا يرتفع اختلافها، س ره

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحده كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسرى فعل النفس فى غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس فى نطفه لم يكن النطفه نطفه بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنى فى جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ (١) الضعف أمر نفسانى من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذه البدنيه فيسرى ذلك الوهن و الانكسار فى سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشيه و كثير من الأمور النفسانيه المورثه اضطرابا فى البدن و وهنا فى قواه و أعضائه الأصليه و بالجمله المنى جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشىء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشىء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المنى رطوبه سياله و الرطوبه السياله لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيله لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللاستعداد من باب القوى و الإمكانيات و النسب التى لا وجود لها إلا على سبيل التبعيه دون الاستقلال.

### و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض فى تحقيق هذا المقام

و إثبات المصوره لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى ماده و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئيه شخصيه من خصوصيات الأزمنه و الأمكنه و الأوضاع و أما الأمور الدائمه الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعليه على الوجه الكلى- فإذا تقررته هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها- و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورته خاصه ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما فى أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما فى كل منها من المنافع التى بعضها

١- أقول لا ينحصر المنشأ فى الأمور النفسانيه بل الأمور الطبيعيه أيضا شىء لا يجوز الشك فى تأثيرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوى بساط الطبيعيات و الطبيات- و قوله الرطوبه السياله لا يمكن إلخ هذا فى غير الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مركب القوى كاللبن و الخل، س ره

للضرورة و بعضها للراحه و الفضيله و الزينه كأشفار العينين و سواد الحاجبين - و تقعر أخمص القدمين لا- يمكن أن تكون منسوبه إلى الماده المنويه لما علمت من الوجوه المذكوره و لا إلى قوه سفليه كالطبائع الجسمانيه لأن فعل الطبيعه لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعى و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانيه منبعثه من أغراض علويه مؤديه إلى عالم عقلى و سر سبحانى بل نقول من رأس قولنا كليا إن السبب الفاعلى لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراك كالطبائع (١) و ما فى حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراك.

و الأول محال لشهاده كل فطره سليمه على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوه عديمه الشعور.

و الثانى لا يخلو إما أن يكون هو البارى بلا واسطه أم لا.

و الأول محال بالبراهين القطعيه و الأدله الثقليه لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات - فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبيه و معنى الإلهيه و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ\* أو لم يعرفوا معنى الفاعليه و التأثير و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضىء و الكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء و لا شك لمن له قدم راسخ فى العلم الإلهى و الحكمة التى هى فوق العلوم الطبيعه أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع و هو المحيى و المميت و الرازق و الهادى و المضل و لكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل و للإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذيه و الأغذيه من التراب و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذيه

---

١- و من الأجزاء الماديه المنويه فما ذكر فى بيان المحاليه من قوله لشهاده كل فطره إلخ على سبيل الاختصار و إلا فقد مضى ما هو الأصل و العمده فى الإشكال، س ره

و مكائيلها و للهدايه ملك اسمه جبرئيل و للإضلال (١) دون الملائكه جوهر شيطاني اسمه عزازيل و لكل من هذه الملائكه أعوان و جنود من القوى المسخره لأوامر الله- و كذا في سائر أفعال الله سبحانه و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازله بأمره إلى خلقه عبثا و هباء تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثا أو معطلا- و ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا.

و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحه و الملائكه الرفيعه أو جوهر نفساني.

و الأول أيضا محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير و لا يتكثر كثيرا بالأعداد و الأزمنه فإن تلك الجواهر ليست مباينه الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هي أشعه شمسه و أضواء نوره يفنى ذواتهم في ذواته تندرج أنوارهم في نوره.

و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوqa بقصد و إرادته و علم زائد على ذاتها أو لا يكون.

و الأول باطل فإننا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها- و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسه التشريح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور و قادرين عليها بالقصد و الاختيار فيبقى الشق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أيضا لا يخلو من أحد الأمرين- و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعه و الخدمه لأمر من الله و ملكوته و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد كيف و النفس الإنسانيه عند تشكل الأعضاء و حدوث صورها في غايه العجز و النقصان لا يملك

١- إن قيل فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد في الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازيل فعله في هذا العالم خاصه بخلاف أفعال الملائكه الأربعة فإنها موجوده في العوالم الباطنه في كل بحسبه إلى الحضرة الأحديه و نور الأنوار و أما ثانيا فلأن الشر مجعول بالعرض لا- بالذات و أما مظاهره و رقائقه الظاهره في بعض الأحيان للأنبياء و الأولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه إذ في جانب النور و العقل و الرحمه و نظائرها- الظاهر أقوى من المظهر و في جانب الظلمه و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوى من الظاهر فتلطف، س ره



الإنسان حينئذ لنفسه نفعا و لا- ضرا و لا موتا و لا حياه و لا نشورا و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صانعا حكيما و مدبرا عليما فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غاذيها و منميها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعه لإرادته الله و حكمته و هذه النفس تتقلب فى أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففى بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبه لاستعدادها كما فى الأرحام و فى بعض النشآت شأنها- تصوير القوى الحساسه بصورها المناسبه لجوهر الحس من المحسوسات الحاكيه لعالم النور فى عالم الظلام و فى طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنه بصور الخيالات و الأوهام.

و فى نشأه أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعانى الإلهيه و العلوم الربانيه- و على ما ذكرناه (١) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء فى كيفية تكون الجنين و هو أن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس و لكن النفس (٢) لها آلات و لوازم و قوى متخالفه يتحد نحوها من الاتحاد فوجب أن يكون فى الماده استعدادات بالقوه (٣) مختلفه يتحد على ضرب من وجوه الوحده و هى كيفية (٤) المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب ثم كل قوه يجب أن يكون تركيب فيها هيئات هى لوازم لتلك القوى بها تصير فعاله فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيره و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

١- من أن المصوره مرتبه من مراتب النفس، س ره

٢- أى لكن لها وحده جمعيه و المراد بالآلات الأرواح البخاريه و الأعضاء- و باللوازم الهيئات النوريه التى فى النفس بنحو أعلى

فى مقام الكثره فى الوحده- و بالقوى شئونها التى لها فى مقام الوحده فى الكثره و هى ظلال تلك الهيئات النوريه، س ره

٣- أى كما أن المستعد لها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفه بالقوه- فاختلاف كل منها من سنخه و لا يجوز

أن يقال كما سيشير إليه المصنف قده إن الاستعداد البعيد بالفعل فغيره بالقوه لأن الكلام مطلق، س ره

٤- أى ما به الاستعداد كيفية المزاج إلا- أن يبنى على مذهب من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى و هو بعينه الكيفيه

المزاجيه كما مر فى السفر الأول، س ره

باليهيات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أعني المعقولات وجد ما بعدها و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش في القوه الغاذيه مثلا- صورته تشكل الإنسان بشره المادة بوجود هذه القوه في المادة انتهى كلامه و المقصود منه إزاله الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم و هيئات و معاني كثيره بحسب مقامه و مرتبته في الوجود يحاكي السبب الأول في كونه واحدا و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهيه و الأسماء الربانيه و قد علمت من قبل أن الباري كل (١) الأشياء بلا تكثر و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحده و أكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبيه فالنفس الإنسانيه يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركه- و المحركه المنبثه (٢) آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثا الروح المنبعث من القلب

١- فإن المراد أنه مصداق واحد أحد يترتب عليه من الخيرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقه و الوجودات المتشتمه و آيته الإنسان الكامل الذي فيه شىء كالمملك و شىء كالفلك و شىء كالحيوان و شىء كالنبات و شىء كالتطابع و الجمادات و غيرها مع أنه واحد و هذا هو الكثره في الوحده و لا تتوهم أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحده في الكثره لأن هذا مقام الفعل و ذلك مقام الذات- و هذا هو العلم الفعلى و ذلك هو العلم العنائي الذاتى و هذا شىء وصل إليه الكثيرون- و ذلك شىء وصل إليه الأقلون بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف قدس سره إلا أرسطاطاليس- و قال قدس سره في موضع آخر لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك و إن لم يكن كذلك- لأن كالا- المقامين مما وصل إليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمل و شهود المجمل في المفصل، س ره

٢- في هذه العبارة مسامحه لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفرده كالشريان و العصب و الوريد و نحوها فليس انبثاها حسب انبثا الروح بل بالعكس إذ يقال انبثا المقبول على حسب انبثا القابل لا بالعكس إلا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع أن القوى المدركه سوى اللمس غير منبثه آلاتها لأن آلاتها في الرأس خاصه و أما القوى و هو خلاف الظاهر إذ أكثر استعمال الآله في الروح البخارى و الأعضاء و أما أن ذا الآله ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ في القوى- و السنخ الباقي فيها و آليات المحركه مثل المحركه عضله و حددت بخمسائه عضل. ثم في قوله المنبعث من القلب في الأورده و الشرايين أيضا تسامح لأن الروح الذي هو آله القوى المدركه و المحركه هو الروح النفساني الدماغى و هو فى الأعصاب لا فى الأورده و الشرايين و إنما فيهما الروح الحيوانى القلبى و الطبيعى الكبدى و الأرواح ثلاثه كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني أصله الروح الحيوانى و يصعد من القلب إلى الدماغ سامح فيه، س ره

فى الأورده و الشرايين و تلك القوى أيضا مع اختلافها و تشعبها يجتمع فى وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل و بالجملة القوى السافله تتفرع- و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالیه ثم تفعل أفاعيلها المختلفه على حسب أغراض تلك القوى العالیه خدمه و طاعه إياها و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات كما أن القوه الجاذبه و الهاضمه و الدافعه تفعل فعلها لأغراض النفس فى تدبيرها للبدن و ليس للجاذبه و الهاضمه شعور بذلك الغرض بالاستقلال و لكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس و كذلك فى القوى الإدراكيه فإن قوه السمع و قوه البصر يعلان فعلهما لغرض النفس و إدراكهما عين إدراك النفس و للنفس (١) فى ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلك (٢) يصدر عنها هذه الإدراكات فى النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهره فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمه و طاعه للنفس على حسب الجبله فهكذا حكم القوه المصوره فى تصوير

١- الفقره السابقه فى مقام الوحده فى الكثره للنفس و هذه فى مقام الكثره فى الوحده لها فالنفس أيضا كل القوى بلا تكثر، س

ره

٢- لا يقال ما يدرك عند التعقل هو الصور الخياليه من المبصرات و المسموعات و غيرهما قد صارت قويه لا أن فى ذات النفس بصرا و سمعا و غيرهما لأننا نقول لا نعى بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرهما من المرئيات بهذه الشده التى فى هذا البصر و لا بالسمع إلا ما حضر عنده الصوت كما فى هذا السمع و كذا فى الباقي- فإن شئت سم ذلك خيالا فإن الخيال حينئذ كان فى ذاته تلك القوى و هو مرتبه من النفس كما لو سمي أحد هذه الحواس خيالا و المحسوسات متخيلات لم يكن مشاحه فى الاسم، س ره

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوه المصوره قوه جسمانيه لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التى يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوه مما تستخدمها قوه أخرى فوقها هى النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعره بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسك ما دامت بالقوه و فى حد النقصان حكمها حكم تلك القوه المصوره- التى تفعل فعلها بالمباشرة خدمه و طاعه لقوه أخرى فوقها و لو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوه و النقصان إلى حد الفعلية و الكمال لشاهدت بنور البصيره أنها تستخدم سائر القوى التى هى من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكميه فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأه الطبيعه أو نشأه أخرى فقول القائل المذكور إن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالماده المنى و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحاللات كثيره يطرأ عليها شيئا بعد شىء ء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صوره حافظه لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصوره أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبه فوقها و هكذا الكلام فى تلك المرتبه من الصوره و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآله و القوه تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معده لفيضان صوره أخرى مستعمله إياها قاهره عليها من غير تمرد و عصيان فى جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوه أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجرى فى طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصوره لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآله قبل حدوث مستعملها أعنى النفس و ذلك لأن تلك القوه قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفه بأنها آله للنفس بل كانت بمنزله صورته أو كمال أول كسائر القوى الحيوانيه أو النباتيه التى تحدث قبل النفس الإنسانيه فإن الصوره الحيوانيه بل التى قبلها- أى الصوره النباتيه إذا حدثت فى ماده البدن لا شبهه فى أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسة ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقه متحدت معها استحالت ذاتها مقهوره مطيعه لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمه و طاعه لهذا الجوهر العالى و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانيه هى بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغزو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجمله تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصوره الجماديه- و النفس النباتيه و النفس الحيوانيه فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما فى هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون فى تلك الماده استعدادات مختلفه تتحد معها على ضرب من الوحده و هى كيفيه المزاج لم يرد به أن فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانيه و لوازمها ابتداء فى أول الكون حتى يرد (١) عليه أن استعداد النطفه لقبول النفس الناطقه و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت (٢) مما ذكر مرارا أن الإمكانيات و الاستعدادات القريبه أبدا تابعه للصور و الكيفيات الموجوده بالفعل فما به الاستعداد و القوه شىء غير نفس الاستعداد و القوه و غير المستعد له و المقوى عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه و واقعا فى طريقه كأجزاء الحركه كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن (٣) المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

١- أى لو كانت صور الأعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلوله لهيئات القوى- لزم الدور فى القوى الإنسانيه لأن استعداد قبول القوه الباصره بعد قبول صورته العين- و صورته تقاطع العصبين و هذه الصور بعد وجود هذه القوه إذ الفرض أن الصور ظلال الهيئه المعنويه للقوى، س ره

٢- لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانيه و الحيوانيه و هذا عام لضروره ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب، س ره

٣- حاصله أن للصوره درجات كما للقوه درجات فكل درجه سابقه من الصوره ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلالا لهيئه من القوه و أما الدرجه الأولى من الصوره- فمشروطه بسبق صورته و كيفيه مخالفتين لها، س ره

استعدادات متعاقبه ينتهي آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفه يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبه (١) إلى سائر الأعضاء كنسبه النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثره متشعبه في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوه راجعه إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفه و ذلك لأن النطفه يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوه جانب دون أخرى- و لا فعليه طرف غير طرف حتى يكون ماده عاربه من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابله لصوره كماله يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوه و الغضب و المحبه و النفره و الأفاعيل المختلفه التي بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان في ماده فعليه شىء من الطبائع و الصور لم يكن في قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفه الإنسانيه- من أضعف الأشياء جوهرية و قوله و كما أن بالهيئات التي وجدت في الأول و العقول الفعاله وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوه فعاله تشتمل بوحدتها التامه على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثره و التفصيل اشتمال (٢) البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوه الغاويه مثلا صورته تشكّل الإنسان بشركه الماده لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشه بالفعل في تلك القوه حتى يرد عليه أن تلك القوه اتفقوا على أنها عديمه الشعور و الإدراك كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسه التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوه على حيثيات و جهات متناسبه لتلك الأشكال و الصور

١- ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الأعضاء لأنه كأصل شجره و الأعضاء المرءوسه فروعها، س ره

٢- بل كاشتمال العقل البسيط الإجمالي على العقول التفصيليه، س ره

لأنها كالوأسطه و الخليفه فى فيضان تلك الأمور من المبادى و لا بد للوأسطه أن ينوب مناب المبداء الأصل فى أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى و لا العقول الفعاله محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد (١) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك على وجه الإحكام و الإلتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهه فثبت من ذلك أن كل قوه عاليه توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط و الحكماء مع اتفاهم على أن مبدع الكل ذات واحده بسيطه غايه الوحده و البساطه و مع بساطته على هذا الوجه الأکید الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانيه و إن شئت فارجع إلى ما ذكره فى باب عنايته تعالى بالأشياء و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلى كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافى ذلك إثباتهم الوسائط العقليه و القوى النفسانيه و الآلات الطبيعیه على حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشره الكنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهدايه و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمه الله كما قال تعالى وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ۗ الْآيَةَ.

### زياده تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئيه الجسمانيه حقائق كليه موجوده فى عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ فَالْخَزَائِنُ هى الحقائق الكليه العقليه- و لكل منها رقائق جزئيه موجوده بأسباب جزئيه قدره من ماده مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكليه موجوده عند الله بالأصالة و هذه

١- و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل فى بسيط الحقيقه، س ره

الرقائق الحسية موجوده بحكم التبعيه و الاندراج فالحقائق (١) بكلياتها فى وجودها العلوى الإلهى لا- ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الإحاله و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل فى قوالب الأشباح و الأ-جرام كما مر من معنى نزول الملائكه على الخلق بأمر الله و الرقيقه (٢) هى الحقيقه بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشده و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكليه بين يدى الله و حملة لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلكل نفس (٣) منفوسه رقيقه من حقيقته الكليه هى المباشرة لقبض تلك النفس و العماله لأجلها على شاكله عمله من جذب الأغذيه و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئيه و هو فى مقامه الأسمى بين يدى الله تعالى لا- يشغله شأن عن شأن و كذلك الحقيقه الكليه الجبرئيليه من عالم أمر الله واقفه بين يدى الله و كل من كان فى ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافه إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقه جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطه رقائقه الممثله المتصله بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول و حيا كفاها و صراحا أو وارث و ولى إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا- أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا و قَالَ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى فَالشديد القوى إشارة

- 
- ١- و هى أرباب الأنواع و هى لكونها موجودات تامه لا حاله منتظره لها و لا نقل و لا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطه التى لها بالمراتب التى دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازله متسفله نزول الحقائق و تسفلها و هذا معنى تنزل الملك المقرب فكلمه رقائقها بوجه مقتحمه فكأنه قال الحقائق لا تنقل- و فى عين عدم نقلها تنزل بحكم الاتصال و الإحاطه و لكن للتنزيه و لشيئه التأدب- أسند التنزل إلى الرقائق و إلا- فلا تنزل بعد الرقائق الجزئيه الطبيعيه و يمكن على بعد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثاليه و حينئذ فالتنزل واضح، س ره
  - ٢- و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقه هى الرقيقه بنحو الشده، س ره
  - ٣- الصفه للتعميم كما فى قوله تعالى وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ، س ره



إلى جبرئيل و قواه إشاره إلى رقائقه الممثله للأنبياء كتمثله فى صوره دحيه الكلبى للنبي ص (١) و كذلك إسرائيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله- و نفخه فى الروح الكلى الفلكى الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحى التفصيلى بكل روح بواسطه رقائقه المتصله بالأرواح الجزئيه و هو فى أفقه الأعلى بين يدى ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذى فيه نحو وجوده الكلى فوق عالم التغيرات الزمانيه و التجددات الماديه و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدى ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق فى كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطه ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين و غيرهم فى تصوير أنواع الأرزاق البدنيه- فرقائقه موصله لذلك و حقيقته الكليه لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركه و المحركه فى أن لكل نوع منها مقامات متعدده متفاوتة فى العلو و الدنو و الشرف و الخسه بعضها عقلى صرف و بعضها مثالى و بعضها حسى (٢) و بعضها جسمانى صرف و أكثر الناس إنما وقعوا فى الأغلاط و الشبه العظيمه لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبه و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم فى فعل المصوره فطائفه نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوه جسمانيه عديمه الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفه أخرى نسبوا أفعال المصوره من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط فى مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

- 
- ١- و كما أن نفخ الأرواح فى المواد بفعله و فعل رقائقه كذلك إلباس الصور بالمواد- فخلع صوره الكيلوس مثلا من الماده بفعل رقيقه عزرائيل و لبسها صوره الكيموس بفعل رقيقه إسرائيل، س ره
  - ٢- أى بالذات و بعضها جسمانى أى حسى بالعرض و الأول مجرد فى الجمله دون الثانى ثم إنه على حد ما سبق من القوى من عد عزرائيل من الأركان ينبغى أن يذكره مع رقائقه و لكن أدرجه فى قوله و هكذا قياس جميع القوى إلخ، س ره

ففات عنهم الحق و الخلق جميعا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق و ضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوه البصر و إمكان النظر إذ لم ينظروا فى آيات الله و حكمته و لم يتفكروا فى صنع الله و عنايته فىكون حالهم يوم القيامة كما حكى الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى

## فصل (٨) فى الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية و ما دونها على سبيل التصنيف

### و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا- يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتيه كما فى الأنواع النباتيه و الحيوانيه بل امتيازها بعوارض إنسانيه من تقدم بعضها على بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوى بمنزله أجزاء النفس الإنسانيه قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت فى أجزاء البدن كل قوه فى موضع يليق بها- فتنقسم النفس أولا- إلى أجزاء ثلاثه هى نفوس ثلاثه فى مواضع أخرى نفس نباتيه موضعها الكبد و نفس حيوانيه موضعها القلب (١) و نفس إنسانيه سلطانها فى الدماغ- و هذه النفوس متعاقبه فى الحدوث و البقاء فالجزء النباتى يحدث أولا ثم الحيوانى ثم الإنسانى و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنسانى- فإنه يبقى فى النشأه الآخره إذ ليس حدوثة بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربانى و سر سبحانى و نسبته إلى الحق نسبه الضوء إلى المضىء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه.

### و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

### إشاره

١- بل قال الطبيعيون موضعها الدماغ لأن النفس الحيوانيه متشعبه إلى الحساسه و المحركه و كلتاهما فى الدماغ و النفس الإنسانيه لا- موضع لها كما أشار إليه بقوله سلطانها فى الدماغ نعم القوه الحيوانيه التى بها قبض القلب و الشراءين و بسطهما و تدبير الروح الذى فيهما فى القلب كما قالوا و سيجىء الكلام فى تلك القوه، س ره

## فالإنسانيه مخدومه القوى

كلها (١) و هى تخدم العقول العاليه كالعقل الفعال و الذى قبله و الذى بعده و هو العقل المستفاد و الذى يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكه

## و الحيوانيه تخدم الإنسانيه

و تستخدم الحيوانيه النباتيه و لها ثلاث قوى كما مر الغاذه و المنميه و المولده.

و الحيوانيه أيضا لها قوتان قوه محرکه و قوه مدركه و المحركه إما باعته أو فاعله و المحركه الباعته هى التى تسمى بالشقيه و لها شعبتان أحدهما شهوانيه- و الأخرى غضبيه تخدمها المحركه الفاعله و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء المستخدمه للأعضاء ففى خدمه الشهوه يجذب الأوتار إلى جانب المبدإ و هو القلب- و فى خدمه الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجبه للدفع.

و أما المدركه الحيوانيه فتقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلى أطف و أشرف من المدركات الخارجيه و هى بمنزله القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعانى- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصوره ثم المتصرفه فى الطرفين المسمى بالمتخيله- بالقياس إلى الحيوانيه و المتفكره بالقياس إلى الإنسانيه ثم الوهميه ثم الحافظه- ثم الذاكره و المسترجعه.

## و أما النفس الإنسانيه

فتنقسم إلى عامله و عالمه فالعامله هى التى بها تدبير البدن و كمالها فى أن يتسلط على سائر القوى الحيوانيه و لا يكون فيها هيئه إذ غايته انقهاريه لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوه النظرية و أما العالمه فهى القوه النظرية و هى التى بسببها صارت العلاقه بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعامله يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمه يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكه الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبه اتصالها إلى المبدإ الفعال و الصوره

١- الضمير راجع إلى القوى لا إلى الإنسانيه كما لا يخفى اللهم إلا أن يراد بالإنسانيه هاهنا العقل العملى فإنه يخدم النظرى، س

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوه المطلقة فكانت هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائره إياها متصله بها مطالعه تلك الصوره فى ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيوانى بحسب كماله الإنسانى البالغ- إلى كل كمال و مرتبه و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و العقل الهيولانى ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملى يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكره و جميع ما بعد الوهم مرتبه و ما قبله زمانا من التى يلى البدن يخدم القوه الحافظه و المتخيله

### ثم المتخيله تخدمها قوتان

محركه و مدركه فالقوه الشوقيه يخدمها بالائتمار لها و القوه الخياليه يخدمها بعرضها الصور المخزونه فى المصوره المهيأه لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرفه ليركبها و يفصلها و على الواهمه لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأديه ما حضر فى كل منها و القوه الشوقيه يخدمها قوتان الشهويه و الغضبيه و الشهوه و الغضب يستخدمان القوه المحركه فى العضل و هى آخر درجات القوى الحيوانيه بمعنى أنها مختصه بالحيوان

### ثم النباتيه تخدم الحيوانيه

و أولها المولده ثم الغاذيه و المنميه تخدمان المولده و الغاذيه تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعيه أعنى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه تخدم القوى النباتيه لكن الهاضمه يخدمها الماسكه من جهه و الجاذبه من جهه و الدافعه من جهه و الدافعه منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربيع يخدم جميع القوى المذكوره من قبل لكن الحراره يخدمهما البروده فإنها إما أن تعد للحراره مادّه- أو يحفظ ما أفاده الحراره من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبه و اليبوسه و هما آخر درجات القوى و بعدها الماده القابله للكل و هى القوه الانفعاليه الجسمانيه التى تقوم بالصوره الجرميه المقداريه أولا- ثم غيرها إلى الغايه القصوى فى الاستكمال كمرتبه العقل الفعال فيبتدىء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجا في الصعود إلى غايه ما هبط منها فالوجود كدائره تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى كما بدأكم تَعُدُّونَ و قال هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَإِذَا شَرَعٌ فِي الصَّعُودِ و أخذ في الارتقاء يتحد بكل صورته يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت- يتحد بدنا واحدا له ذات واحده و هويه نفسانيه و هكذا حتى يصير إنسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع (١) الأشياء كأجزاء ذاته و ينكشف لك هذا المعنى زياده انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات و الجزئيات- متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوه و غضب و محبه و فرح و إرادته و غير ذلك من الصفات التي لا تعد و لا تحصى و قد عرفت أن الصوره قد تكون بسيطه و قد تكون مركبه و أن الماده قد تكون بسيطه و قد تكون مركبه لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحده له لا وجود له فالكثيره معلوله للوحده لأنها مبدأ الكثيره- و أصلها و مرجعها و غايتها فبالوحده الإلهيه قامت السماوات و الأرضون و بالوحده النفسانيه قامت البنيه الحيوانيه و نحن إنما توصلنا إلى معرفه النفس و قوتها بالفعل- كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهولي و الأخلاط في البدن بأنا رأينا كيفيات و كميات في هولي فعلمنا أن صورها غيرها و رأينا آثارا مختلفه في البدن فأثبتنا أخلاطا- فكذلك رأينا أفعالا نفسانيه في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادئ أخرى غير الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطه تلك المبادئ و ارتباط بعضها إلى بعض و احتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادئ مبدأ جامعا هو بالحقيقه فاعل تلك الأفعال

١- إن كانت هذه الرؤيه باعتبار الكثيره في الوحده فقد علمت أنها بنحو البساطه- فهو الكل بلا تكثر فهي كأجزاء ذاته و لا جزء بالحقيقه و إن كانت باعتبار الوحده في الكثيره- فكذلك أيضا لأنها وجودات لأصالة الوجود و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك- و لأن الكل كمراء لذاته البسيطه التي كانت هي الكل بلا تكثر و إذا كان العاكس واحدا بسيطا كانت العكوس كثيره باعتبار القوابل واحده باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شتاتها فوحده حينئذ ظل الوحده الحقه الحقيقه لنور النور- ١٣٢ و لنعم ما قال- "چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خویش بر صحرا نهاديم ، س ره

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صوره صورها و نفس جميعها و هويه كلها ثم لاح لنا بواسطه أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر (١) قدسى لا- تقبل الموت و الفساد فهى باقيه عند الله محشوره مع الملائكه و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

### فصل (٩) فى أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التى أحصيناها تنشأ منها بل هى تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعه من القاصرين لما رأوا فى الإنسان آثار مباد طبيعیه كالحراره و البروده و الجذب و الدفع و الإحاله و النضج و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخرى نباتيه كالتغذيه و التنميه و التوليد مما يصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا كالحس و التخيل و الشهوه و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانيه- ثم رأوا فيه أفعالا- و إدراكات نطقيه و حركات فكريه فظنوا أن الإنسان مركب من صوره طبيعیه و نفوس ثلاثه أخرى نباتيه و حيوانيه و إنسانيه و من ارتقى من هذه الطائفه و ارتفع عنهم فى هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقله و سائر المقامات أمور عارضه لها من مبدإ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبه إليها- كآلات ذوى الصنائع من حيث لا مدخل لها فى حقيقتها و نحو وجودها بل فى تتميم أفعالها- و ليس الأمر كما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هويه واحده ذات نشأه و مقامات و يتدىء وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجه العقل و المعقول كما أشار سبحانه

١- أما معرفه جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و العرض ليس كذلك إذ وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه و أما التقديس و التجرد فلأنه لو كانت ماديه لكان وجودها للماده فلم تكن مدركه أيضا و قس عليه عدم قبول الفساد، س ره

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً (١) إلى قوله إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا و لو لم يكن للنفس (٢) مع البدن رباطه اتحاديه لا كرابطه إضافيه شوقيه كما زعم أنها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسيا كالآلام عقليه أو وهميه فالنفس الإنسانيه لكونها جوهرًا قدسيا- من سنخ الملكوت فلها وحده جمعيه هي ظل الوحده الإلهيه و هي بذاتها قوه عاقله إذا

١- أى الإنسان فى السلسله الصعوديه حين من الدهر أى مقام هو مرتبه الهيولييه- لم يكن شيئاً مذكورا أى شيئاً بالفعل و إن كان شيئاً له قوه الفعليات و الصوريات- و لذا كان من حالات وقعت على الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلاً محفوظاً- حيث قرن فى هذه الآيه بين الإنسانيه و عدم الشئيه المذكوره و هذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الكينونه السابقه فى العلم الواجبى لعينه الثابت و هو الإنسان اللاهوتى فى بدو السلسله النزولييه إنما لم يكن شيئاً مذكورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعيان الثابته حيث وجدت بالعرض فيما لا يزال بوجودات متشبهه متكرره ما شمت رائحه الوجود فكيف إذ ظهرت كلها فى نشأه العلم- بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى إذ لم يكن هناك من الإمكان و أحكامه اسم و لا- رسم- فلم يكن شيئاً مذكورا بالذكر الوجودى و إن كان مذكورا بالذكر الثبوتى كما أشار إليه مولانا الرضاع فى معنى المشيه أنها الذر الأول و الأوليه بالإضافة إلى الأكوان الأخر للماهيات فى الذرات الثلاث الأخر و تلك الأكوان إذ كان آخر ثوانى- و ثوالث و روابع، س ره

٢- المصنف ره كما ترى يفرع المسأله على وجود الرباطه بين مرتبه الطبيعه البدنيه و بين مرتبه النفس الإنسانيه مثلا- فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرباط إن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما- و إذا كان أحدهما موجودا للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده و إن كانا جوهرين كالماده و الصوره أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العالیه أو السافله و كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانيه مثلا هي الصوره الكمالیه الوحيدیه فى البدن و ما سواها من المبادئ البدنيه من شئونها و شعب وجودها و لا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصریه مثلا بناء على أن الفعلیه تدفع الفعلیه فإن ذلك إنما يجرى فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا و هو ظاهر، ط مد

رجعت إلى موطنها الأصلي و هي متضمنه أيضا لقوه حيوانيه على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمي و هو آخر مرتبه الحيوانيه فى السفاله و هي أيضا ذات قوه نباتيه على مراتبها التى أدناها الغاذيه و أعلاها المولده و هي أيضا ذات قوه محرکه طبيعیه قائمه بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثه نباتيه و حيوانيه و نطقيه لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطه الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تماميه وجودها و جامعيه ذاتها لهذه الحدود الصوريه و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجوده كلها بوجود واحد فى النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافه النفس كما أن معانى الأنواع الجسمانيه توجد فى العقل متحده صائره إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسيه إلى حد المعقوليه فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعیه على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعیه و النباتيه و الحيوانيه- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها فى مواضعها الأخرى و بالجمله النفس الآدميه تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعیه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطباع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوه مصوره و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسه فيتحده (١) بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفه كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

١- و مما ينور هذا المطلب أعنى اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لى و هو أن الموجود فى الخارج و الموجود فى الذهن توأمان يرتضعان من ثدى واحد فكما أن معنى الموجود فى العين ليس أن العين شىء و زيد الموجود فيه شىء آخر كالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينيه و أنه مرتبه من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن أن الذهن أعنى النفس الناطقه شىء و ذلك الموجود فيها شىء آخر بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس و شأن من شئونها و ليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلى واحد بل الموجود الذهنى موجود خارجى و ذهنيته بالإضافة ثم إنه بناء على أن التركيب بين ماده و الصوره اتحادى فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسكندر الأفروديسى على ما نقل عنه فى مفاتيح الغيب، س ره



علم النفس لذهولهم عن مسأله الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزيه و لكان العقل الفعال منقسما (١) حسب تعدد النفوس العاقله و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس و قد مر البرهان (٢) النورى الكاشف لحجب هذه المضايق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا فى اتحاد العاقل بالمعقول

### فصل (١٠) فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فى الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدميه ما دام كون الجنين فى الرحم درجاتها درجه النفوس النباتيه على مراتبها و هى إنما تحصل بعد تخطى الطبيعه درجات القوى الجماديه فالجنين الإنسانى نبات بالفعل حيوان بالقوه لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركه و كونه حيوانا بالقوه فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعا مابينا للأنواع النباتيه و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجه النفوس الحيوانيه إلى أوان البلوغ الصورى- و الشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل إنسان نفسانى بالقوه ثم يصير نفسه مدركه للأشياء بالفكر و الرويه مستعمله للعقل العملى و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنه و ذلك فى حدود الأربعين غالبا

- ١- أى إن اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل أحد ما يعلمه الآخر و إن اتحدنا ببعضه لكان متجزيا و الجواب أن للعقل وجودا فى نفسه و وجودا لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده فى نفسه، س ره
- ٢- أما ما أوردوه على مسأله اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين فى السفر الأول من الكتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ره من الحجه على المسأله فقد تقدم أنه غير تام و تقدم أيضا أن المتعين بناء المسأله على اتحاد القوه و الفعل وجودا لمكان الربط بينهما فإن كانت الصوره المعقوله أضعف وجودا من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه و إن كانت أقوى كان الأمر بالعكس كالمعلول بالنسبه إلى علتة و الماده خاصه الماده الثانيه بالنسبه إلى صورتها، ط مد

فهو فى هذه المرتبه إنسان نفسانى بالفعل و إنسان ملكى أو شيطانى بالقوه يحشر فى القيامه إما مع حزب الملائكه و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد و كمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكه الله الذين هم فى صفه العالمين المقربين و إن ضل عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين أو يحشر فى زمرة البهائم و الحشرات

### فصل (١١) فى طور آخر من تعديد القوى الإنسانيه على منهج أهل البصيره

#### إشاره

قال بعض أهل العرفان إشاره إلى معنى قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ إِنْ لَمْ يَكُنْ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُلُوبِ وَ الْأَرْوَاحِ وَ غَيْرَهُمَا مِنْ الْعَالَمِ جُنُودًا مَجْنُونَةً لَا يَعْرِفُ حَقِيقَتَهَا وَ تَفْصِيلَ عَدَدِهَا إِلَّا هُوَ وَ نَحْنُ الْآنَ نَشِيرُ إِلَى بَعْضِ جُنُودِ الْقَلْبِ يَعْنِي النَّفْسَ النَّاطِقَةَ وَ هُوَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِغَرَضِنَا وَ لَهُ جُنْدَانِ جَنْدٍ يَرَى بِالْبَصَارِ وَ هِيَ الْأَعْضَاءُ وَ الْجَوَارِحُ - وَ جَنْدٌ لَا يَرَى إِلَّا بِالْبَصَائِرِ وَ هِيَ الْقَوَى وَ الْحَوَاسِ وَ جَمِيعُهَا خَادِمَةٌ لِلْقَلْبِ وَ مَسْخَرَةٌ لَهُ - وَ هُوَ الْمَتَصَرِّفُ فِيهَا وَ قَدْ خَلَقْتَ مَجْبُولَةً عَلَى طَاعَةِ الْقَلْبِ لَا يَسْتَطِيعُ لَهُ خِلَافًا وَ لَا عَلَيْهِ تَمَرْدًا - فَإِذَا أَمَرَ الْعَيْنَ لِلانْفِتَاحِ انْفَتَحَتْ وَ إِذَا أَمَرَ الرَّجْلَ لِلحَرَكَهَةِ حَرَكَتْ وَ إِذَا أَمَرَ اللِّسَانَ بِالكَلَامِ وَ جَزَمَ الْحَكْمَ بِهِ تَكَلَّمَ وَ كَذَبَ سَائِرَ الْأَعْضَاءِ وَ تَسَخَّرَ الْأَعْضَاءُ وَ الْحَوَاسِ لِلْقَلْبِ يَشْبَهُ مِنْ وَجْهِ تَسَخَّرَ الْمَلَائِكَةُ لِلَّهِ تَعَالَى فَإِنَّهُمْ جَبَلُوا عَلَى الطَّاعَةِ لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ خِلَافًا وَ لَا - يَعْبُونُ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يَأْمُرُونَ وَ إِنَّمَا افْتَقَرَ الْقَلْبُ إِلَى هَذِهِ الْجُنُودِ - مِنْ حَيْثُ افْتَقَرَهُ إِلَى الْمَرْكَبِ وَ الزَّادِ لِسَفَرِهِ الَّذِي لِأَجْلِهِ خَلَقَ وَ هَذَا السَّفَرُ إِلَى اللَّهِ وَ قَطْعُ الْمَنَازِلِ إِلَى لِقَائِهِ فَلِأَجْلِهِ جَبَلَتْ الْقُلُوبُ قَالَ تَعَالَى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَ إِنَّمَا مَرْكَبَةُ الْبَدَنِ وَ زَادُهُ الْعِلْمُ وَ إِنَّمَا الْأَسْبَابُ الْمَوْصَلَةُ الَّتِي تَوْصِلُهُ إِلَى الزَّادِ وَ تَمَكِّنُهُ مِنَ التَّرْوَدِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فَافْتَقَرَ أَوْلًا إِلَى تَعَهْدِ الْبَدَنِ وَ حَفْظِهِ مِنَ الْآفَاتِ بَأَنْ يَجْلِبَ إِلَيْهِ مَا يُوَافِقُهُ مِنَ الْغَدَاءِ وَ غَيْرِهِ وَ بَأَنْ يَدْفَعَ عَنْهُ مَا يَنَافِيهِ وَ يَهْلِكُهُ

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوه الشهوه و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبه للغذاء فخلق فى القلب جنود كثيره من باب الشهوات كلها تحت قوه الشهوه و خلقت الأعضاء التى هى آلات الشهوه و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوه الغضب الذى به يدفع المهلكات و ينتقم من الأعداء- و ظاهر و هو اليد و الرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب و كل ذلك بأمر خارج من البدن كالأسلحه و غيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوه الغذاء و آلته فافتقر فى المعرفه إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها و تفصيل وجه الحاجه إليها و وجه الحكمه فيها مما يطول شرحه و لا يحويها مجلدات كثيره

### فجمله جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف

#### أحدها باعث مستحث

إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة و إما إلى دفع المضار المنافى كالغضب و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

#### و الثانى هو المحرك للأعضاء

إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثانى بالقدرة و هى جنود مبعوثه فى سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار.

#### و الثالث و هو المدرك المتصرف

(١) للأشياء كالجواسيس و هى مبعوثه فى أعضاء معينه فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنه جنود ظاهره هى الأعضاء التى أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوه البطش إنما يبطش بالأصابع و قوه البصر إنما تدرك بالعين و كذا سائر القوى و لسنا نتكلم فى الجنود الظاهره التى هى الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهاده و إنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهره و هى الحواس الخمس و إلى ما أسكن منازل باطنه و هى تجاويف الدماغ و هى أيضا خمس هذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندى الغضب و الشهوه قد تنقادان للقلب انقيادا تاما

فيعينانه على طريقه الذى يسلكه و يحسنان مرافقته فى السفر الذى هو بصدده و قد يستعصيان عليه استعصاء بغى و تمرد حتى يملكانه و يستعبدانه و فيه هلاكه و انقطاعه- عن سفره الذى به وصوله إلى سعادته الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحكمة و التفكير و حقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين- فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانة به و سلب على نفسه الغضب و الشهوة هلك يقينا و خسر خسرانا مبينا و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم فى استنباط الحيل لقضاء الشهوة و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه و لعمرى أنه صدر من عين البصيره و منبع التحقيق و ربما عبر هو و أتراه عن القوى المدركة بالطياره و عن القوى المحركة بالسياره و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولا- إلى مقاصدها و مدركاتها بل ضرب منها أنى الوصول إلى المعلوم و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوه منتظره- و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخى زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبه الملائكه إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن- كيف طاعه الملائكه لرب العالمين قال كطاعه الحواس الخمس للنفس الناطقه قال زدنى بيانا قال أ لا- ترى أيها الملك أن الحواس الخمس فى إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقه لا- يحتاج إلى أمر و نهى و لا- وعد و لا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقه بأمر محسوس امتثلت الحاسه لما همت به و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هكذا طاعه الملائكه لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون لأنه أحكم الحاكمين.

و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقه بالبدن غير واصله إلى النشأه الكامله العقليه لا تصرف لها إلا فى القوى الحيوانيه التى علمت أقسامها الثلاثه و ما يتفرع عنها من القوى المبتوثه فى الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقليه و الروحانيه و الحسيه كلها طاعتها لملك الملوك

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات فى الباب الحادى و الستون و ثلاثمائه حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفه الله مخلوق على صورته الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهى لأهل الجنة من أنه ورد فى خبر أهل الجنة أنه يأتى إليهم الملك فيقول (١) بعد أن يستأذن عليهم فى الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحى القيوم (٢) إلى الحى القيوم أما بعد فإنى أقول للشىء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشىء كن إلا و يكون بهذه العبارة

فجاء بشىء (٣) و هو من أنكر النكرات فعم و غايه الطبيعه تكوين الأجسام و ما يحمله- فليس لها العموم و غايه النفس تكوين الأرواح الجزئيه فى النشئات الطبيعه و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى (٤) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهى و كل ما سوى الله جزء من كل (٥) الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر فى كل ما سوى الله

- ١- إما أن يكون مفعول يقول مفهوما من سياق الكلام أو الفعل منزل منزله اللازم أى يتكلم و قد نقل قدس سره هذا الحديث فى ديباجه إلهيات هذا الكتاب بحذف قوله- فيقول إلى قوله فإذا دخل، س ره
- ٢- هذا على وتيره مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أولها من زيد بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلا ثم المراد بالثانى الحى لحياه الأول و القيوم بقيوميته لا شىء بحياله- إذ لا تشريك فى أمر الله الواحد القهار، س ره
- ٣- أى أتى النبى ص بكلمه شىء و كلمه شىء من أنكر النكرات- لا- يقال هو أنكر النكرات لا- أنه من أنكرها كما قال الأزهرى النحوى أنكر النكرات شىء ثم الممكن ثم الجوهر و هكذا إلى الإنسان ثم الرجل لأننا نقول الشئيه مساوق للوجود و نحوه فشىء بعض الأمور العامه أى يوجد مساوقه للعموم، س ره
- ٤- و الحاصل أن الإنسان الطبيعى و النفسى ليس لشىء منهما ذلك العموم يعنى عموم قدره لأن غايه فعلهما تكون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلى، س ره
- ٥- هذه الإضافه ببيانىه أى من الكل الذى هو الإنسان و الحاصل أن كل ما سوى- محاط تحت سعه وجود ذلك الإنسان فإن بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه فكان الكل مجاليه و قد ورد فى الزياره المعروفه بالجامعه الكبيره فى الأئمه الطاهرين ع أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح و أجسادكم فى الأجساد- و نظائرها كثيره و ورد أيضا أن الكل مخلوقه من أخلاق بنى آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحيوانات من حقدته و بعضها من تكبره و بعضها من عجبته و هكذا ١٤١ و قال الشيخ الرئيس فى خطبه بعض رسائله- الحمد لله الذى خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأ-كوان و ذلك لأن فيه شيئا كالفلك- و شيئا كالملك و شيئا كالحيوان و شيئا كالنبات و أشياء كغيرها فلو كنت ناظرا إلى المعنى لا- الصوره لم ترفى خلق الرحمن من تفاوت أ-لا- ترى أن أحوالك من جوعك و عطشك و حرصك و شرهك و بسطك و قبضك و غيرها أمثال ما فى غيرك من الحيوان و غيره بل الكليات و العقائد الحقه التى ليست من الأمور الماديه بعينها ما فى أغيارك و أمثالك. إن قلت لم قلت ما فى الحيوان مثلا مخلوقه مما فى الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس قلت لأن كل شىء أصله و نحو أعلاه و مرتبه أشده عند الإنسان و لذلك يصير أفضل من الملائكه الكرام أو أضل من الشياطين و



و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف (١) الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا فى العالم و لا- نهيا و لا- خلافه و لا تكوينا عاما و جعل ذلك للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر فى نفسه فى أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطه لسان و لا جارحه و لا مخلوق غيره فإن صح المضاء فى ذلك فهو على بينه من ربه فى كماله فإنه عنده شاهد منه أى من نفسه فى أمره و نهيه و تكوينه بلا- واسطه و هو ما ذكرناه فإن أمر أو نهى أو شرع فى التكوين بواسطه جارحه من جوارحه فلم يقع شىء من ذلك أو وقع فى شىء دون شىء و لم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطه فقد كمل و لا يقدر فى كماله ما لم يقع فى الوجود عن أمره بالواسطه فإن الصورة (٢) الإلهيه

١- بصيغه المصدر عطف على قوله قوله أى الشىء الذى وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشىء قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصفه الكل بالسجود فى نحو قوله تعالى وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فوصف الكل بالطاعه و الانقياد و ما جعل لها شأنا آخر و فى بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفه فيكون بصيغه الماضى بيانا لقوله و إن من شىء إلا أنه عبر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناهما، س ره

٢- يعنى نخست اين جنبش از حسن ازل خواست و هو تعالى خلق آدم على صورته و جعله ذاتا و صفه و فعلا على شاكلته ففيه نظير الأمر التكويني و التشريعي لله، س ره

بهذا ظهرت فى الوجود فإنه أمر تعالى عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاع و منهم من عصى و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعه خاصه لا يصح و لا يمكن إباؤه

قال ص: يد الله مع الجماعه

و قدرته نافذه و لهذا لو اجتمع الإنسان فى نفسه حتى صار شيئاً واحدا نفذت همته فيما يريد و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبه- فإن (١) يد الله مع الجماعه فإن (٢) بالمجموع ظهر العالم و الأعيان ليست إلا هو- انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ انتهت عبارته فى توضيح المقام الجمعى و الخلافه الإلهيه للإنسان الكامل و الحمد لله الذى أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهه سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين فى تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمة الإلهيه التى قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

١- تعليل لحجه إجماعهم، س ره

٢- أى بالوحده الجمعيه التى هى ظل بسيط الحقيقه الذى هو كل الخيرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنى وجد أو المعنى أن بمجموع الأعيان و الموجودات تألف العالم و التام فعلى هذا كلمه هو فى قوله و الأعيان ليست إلا- هو راجعه إلى المجموع- أو إلى العالم و على الأولين إلى المجموع و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود فإن المسمى و الأسماء و الأعيان التى هى مظاهر الأسماء متحده وجوداً لا- مفهومها فى المرتبه الواحدية و يحتمل أن يكون كلمه هو اسماً لا ضميراً و بالجملة المقصود من قوله و الأعيان إلخ أن المجموع الذى يترتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه و لولاه لا يترتب عليه شىء أصلاً انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى إلخ إنما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلاً لأنه ليس واحداً عددياً محدوداً- بائناً عنهم بينونه عزله واقعا فى عرضهم كما أن كل واحد منهم بالنسبه إلى الآخر كذلك فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ و لأنه ليس للشئون شأن إلا و له تعالى معهم شأن و لكن له تعالى شأن ليس للشئون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلاً و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلاً رابع الثلاثة لا ثالثها- لأن ماهيه الثلاثة ماهيه ثلاثه و الوجود ليس من سنخ الماهيه و شئيه الوجود غير شئيه الماهيه و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً لماهيته و فيه مفسد- ثم إن الآيه و إن دلت على الوحده فى الكثره و الكلام فى الكثره فى الوحده لكن لما كانت الأولى مستلزمه للثانيه أوردتها الشيخ فى المقام، س ره



لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقناه

## فصل (١٢) فى أن أول عضو يتكون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعويون فى هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهده إذ لا يمكن إقامه البرهان فى مثل هذه المطالب الجزئيه و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدر فى ذلك لأن مبنى ما قاله قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسه التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجه الجنين إلى القوه الغاذيه و المنميه أقوى من حاجته إلى القوه الحيوانيه (١) و النفسانيه و العضو المتولى لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم فى التكون و رده الإمام الرازى بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوه الحيوانيه و الحار الغريزى فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطى الغذاء للأعضاء التى لم تتكون بعد بل مراده (٢) أن ماده الحيوانيه أول ما يوجد فيها من القوى هى النباتيه سيما

١- المراد بالقوه الحيوانيه هنا ما هى مصطلح الطبيعيين و الأطباء و هى التى تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و سيأتى الكلام فيها بعد فصلين، س ره

٢- حاصله أن مدار الاستدلال على قاعده إمكان الأخس المستعمله فى السلسله الصعوديه و أن القوى النباتيه مقدمه على القوى الحيوانيه و هى على القوى النفسانيه- فيكون محال تكونها أيضا بهذا الترتيب هذا إذا نظرنا إلخ فى هذا جمع بين الأقوال- بأن الكبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافة، س ره

الغاذيه ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتيه من جهه المبادئ القوى الحيوانيه على التدرىج ثم النفسانيه فالقياس يقتضى أن يكون المضغه التى فيها قوه التغذية و التنميه- يتكون منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدأ القوى النباتيه و الذى يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانيه و الذى يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التى غايه القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هى من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلى و المعلولى و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هى الأرواح التى فى الثلاثه النفسانيه أولاً- ثم الحيوانيه ثم الطبيعىه ثم الأعصاب ثم الأورده و الشرايين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطة ثم المركبه و من علم تقدم القوى الآليه- على النفوس المستعمله إياها فى الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقه المتقدمه على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوه المتقدمه على النفس بالزمان المعده إياها غير القوه الفائضه منها بالعدد و عينها بالحقيقه لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا- شك أن فى المنى روحا كثيره و فيه الحر و الخنوره بما فيه من كثره الهواء الحاره و لذلك يشتد بياضه و إذا ضرب به البرد الذى هو أولى بالتجميد و التكتيف يزول خنورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذى أسهل و الحاجه إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائيه الموجوده فى المنى المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجه إلى تكون الروح لانبعاث القوه المصوره و اشتدادها أمس من الحاجه إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعه أمر

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون و هو يجتمع فى موضع واحد و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المنى و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح أولويه من الجانب الآخر- فلا- بد أن يكون مجموعها هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطه به كالكره و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجه الأعضاء إلى الغذاء بعد تكونها كما مر فى إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذى استحکم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأننا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخاريه الأخلاط هو الروح- و أنه أسهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجه إليه منها إلا- أن الروح منه ما هو طبعى- قريب الشبه مما يوجد فى الأجسام النباتيه من الأجزاء اللطيفه البخاريه و منه ما هو حيوانى يختص بالمزاج الحيوانى و منه ما هو نفسانى قريب الشبه بالأجرام الفلكيه- فالذى يتكون منه أولا- فى الحيوان هو الأرواح الطبيعیه و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائيه بالقوه الغاذيه التى فيها- فيغتذى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها فى الجوهر و تزايدها فى المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول فى جانبه العالى- الذى فيه قوه حراره مجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحر و أقبل للحياه و هو القلب و هكذا يتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسه و بعضها للخدمه إلى أن يتم البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينه عامره يتزايد أجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخرا فى السعى و العمل و أولا فى الفكر و الغايه

### فصل (١٣) فى وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن

قد أشرنا سابقا إلى أن النفس الناطقه المدركه للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث فى حدود الأربعين عاما بحسب الغالب و أما النفس المتميزه عن سائر النفوس الحيوانيه- باستعدادها للكمال العقلى و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس فى ذلك أن منى المرأه

تصير ذات أنفس بنفوذ قوه الذكوريه فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفه الذكر- و البدن من نطفه الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء- و تكون حينئذ النفس غاذه إذ لا- فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوه الغاذه- أعدت للنفس الحسيه فيكون فيها قوه قبول النفس الحسيه و إن كانت الحسيه فى ذوات النطق و النطقه واحده لأن (١) الأعضاء الحسيه يتم معها و كذلك الغاذه و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد (٢) أن يكون النطفه يحصل فيها الغاذه مستفاده من الأب و الأخرى يحدث من بعد و يجوز أن يكون الغاذه التى جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحاله ما ثم يتصل به الغاذه الخاصه كان المستفاده من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفى بتدبيرها مده ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذه التى كانت فى الأب و التى فى الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسباً لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين فى الناطق تعلقت بهما النفس النطقه و يفيض منها الحسيه أما النطقه

١- إلى قوله فلا- يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسيه و قوله و كذلك الغاذه- أى كما أن الأعضاء الحسيه يتم بالنفس الحسيه كذلك الأعضاء النباتيه يتم بالنفس النباتيه التى هى فى الأول غاذه و قوله و أعضاء الحيوان إلخ يتراءى منه أنه لا مناسبه له بما قبله ظاهراً مع أنه غير صحيح فى نفسه إذ ما من عضو الحيوان إلا- و له اغتذاء و إلا- يفسد فى عالم الكون و الفساد فى أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلاً و إن لم يكن لهما اللمس و كذلك الأرواح البخاريه الثلاثه الطبيعيه و الحيوانيه و النفسانيه كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب فاعلم أنه تأكيد لقوله لأن الأعضاء الحسيه يتم معها أى أعضاء الحيوان لا يعمها الغاذه و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسيه و التعبير عن الغاذه بالاغتذاء غير عزيز و لا سيما فى كلام الشيخ كما يعبرون عن المدرك بالإدراك و عن مبدأ التحريك بالتحريك، س ره

٢- متفرع على مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غواذى ثلاث التى للأب- و التى هى مستفاده منها و التى يحدث بعدها و هى الخاصه ببدن المولود و إنما لم يقل مستفاده من الأم مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفه الذكر، س ره

فيكون غير ماديه و لكنها لا تكون عاقله بل تكون كما فى السكران و المصروع- و إنما تستكمل بأمر من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازى عن الشيخ و أنى ما وجدت فى كتبه هذه العبارة و لا يبعد أن تكون المذكوره فى شىء منها و فيه مواضع أنظار حكميه.

الأول أن استفاده الماده المنويه قوه غاذيه من نفس متعلقه ببدن آخر غير صحيح سيما (١) و كثيرا ما يوجد النطفه باقيه بعد فناء الأب و النفس و لا- غيرها من القوى المتعلقه بالأجرام لا يفعل فعلا طبيعيا فى غير بدنها و مادتها بل النطفه قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال كمالات متعاقبه جوهريه أولها كالصوره المعدنيه و هى الحافظه للتركيب و المفيده للمزاج و ثانيها الصور النباتيه و بعدها الجوهر الحيوانى و هكذا وقع الاشتداد فى الوجود الصورى الجوهري إلى أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراكا و تدبيراً و فعلاً و تأثيراً.

الثانى أن النفس الناطقه لو كانت بكمالها الذاتى الأولى موجوده فى أول تكون القلب و الدماغ لكانت ضائعه معطله عن فعلها و كمالاتها اللائق اللازم لها- من غير عائق خارجى مده مديده و هذا مما أقيم البرهان الحكيمى على نفيه و ليس ذلك كحال السكران و المصروع لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجه عن جبله النفس و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجوده بالفعل فى ذات النفس- بل النفس إنما تصير ناطقه بحركه جوهريه وقعت فى زمان طويل.

الثالث أن فى غير الطريقه التى اخترناها يلزم وجود الآله قبل مستعملها كالغاذيه مثلا فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقه فيما له تلك النفس فإذا كانت موجوده قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور و أما على طريقتنا فالجوهر النفسانى يتدرج فى الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

١- و الحال أن المعلول محتاج إلى العله فى البقاء كما فى الحدوث فالقاسر للحجر المرمى إلى فوق إذا فنى و هو يتحرك بعد إلى فوق نعلم أنه كان معداً و أن الفاعل معه و هو الطبيعه الغير المخلاه بنفسها و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الأب ليست معدة لهذه الغاذيه حتى لا يقدح فناؤه فى بقائها و يكون فاعلها المبدأ الفياض و إلا لكنت هذه الغاذيه الخاصه ببدن المولود لا المستفاده و الكلام فيها، س ره

و يتضمنه من قبل مع زوايد أخرى كميته و كيفية و تلك القوى و الفروع متجدده بالعدد حسب تجددتها في الشده و الكماليه و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال كمنار تأثر عنها فحم بالحراره و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءة و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهميه بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفه التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوه و فضيله الوجود و ربما أخرج الاشتداد من نشأه دائره إلى نشأه باقيه فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفه متوسطه بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

### فصل (١٤) في اختلاف هذه القوى

قيل غاذه كل عضو مخالفه لغاذه العضو الآخر بالنوع و الماهيه و إلا لما اختلف أفعالها نوعا (١) و كذلك القول في الناميه و المولده و الخوادم الأربع و إنما هي متحداه بالجنس.

١- هذا في الناميه و الخوادم الأربع غير مسلم إلا في الاختلاف عددا بل مرتبه باعتبار القوابل لأن فعل الناميه ليس إلا التمدد و هو غير مختلف نوعا سواء كان في العصب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا في الجذب و الإمساك و الدفع اللهم إلا في الهضم باعتبار تحصيل الكيلوس و الكيموس و غيرهما نعم يتم في الغاذه و المولده باعتبار المغيره الثانيه في الأولى و المغيره الأولى في الثانيه و كذا يتم في المصوره، س ره

أقول اختلاف (١) الأنواع (٢) في الآثار القريبه الصادره من القوه بلا واسطه- و إن استدعى اختلاف تلك القوه إما عددا أو نوعا و لكن الآثار البعيده الصادره عن القوه بواسطه لا- يستدعى اختلافها نوعا اختلاف تلك القوه لا نوعا و لا عددا أ لا ترى أن المبدأ القريب لكل فلک يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلک آخر و لكن آله كل فلک هو آله جميع الأفلاك واحد لا نظير له فغايه كل عضو و إن كانت مخالفه لغايه العضو الآخر فى الفعل و المحل و لكن غايه (٣) الشخص الواحد كزيد مثلا واحده بالحقيقه و الماده أعنى البدن و الغايه و الفاعل أعنى النفس دون الآثار و الصوادر و هكذا قياس سائر القوى و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقيقه و نوعا لا- يستلزم كليه تعدد عللها و مبادئها بل قد تكون (٤) الوحده و الكثره من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدرکه و المحرکه المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

١- إن قلت هذا الذى سلمه ره يكفى القائل فما الغرض قلت غرضه نفى اختلاف القوى بالكليه بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوى فى النشأ السافله لكن لا- تستدعى اختلافها فى النشأ العاليه فإنها فى النشأ العاليه بنحو الجمع و البساطه موجوده- و هى بعينها هى التى فى النشأ السافله مع اختلاف الآثار و لكن تلك الآثار بالنسبه إليها و هى فى النشأ العاليه النفسيه بعيده، س ره

٢- الماهيه لا تختلف أجزاءها بالقياس إلى شىء و شىء فلو سلم التخالف النوعى بينها- استحال تغيره عما هو عليه على أى تقدير فرض فالذى ذكره رحمه الله من الاختلاف فى مرتبه- تحقق الآثار و الوحده فى مرتبه جامعیه النفس إنما يصح بالنظر إلى وجودها لا- ماهيتها- كما أن الأنواع الماديه أنواع و ماهيات متخالفه و الجميع بحسب الوجود فى مرتبه المبادئ العاليه واحده قطعاً و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن كانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد

٣- هذا إشاره إلى أن المبادئ و العلل فى النشأ السافله البدنيه أيضا لها نحو توحيد من حيث إنها تشخص واحد حقيقتها واحده حيث إن حقائق القوى كما مر وجودات- و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و مادتها بدن واحد و فاعلها و غايتها واحده، س ره

٤- كلمه بل للإضراب أى لا يستلزم كليه تعدد عللها بل إن كانت فى مقام سافل تعددت بوجه و إن كانت فى مقام شامخ فلا، س ره

فى نشأه البدن و هى متحده عند ما كانت فى النفس كاتحاد الحواس الخمس فى الحس المشترك و اتحاد المدارك كلها فى العقل النظرى و كاتحاد القوى المحركه النباتيه- كالجذب و الدفع و غيرها فى القوه النباتيه و اتحاد جميع القوى المحركه المبتوثه فى الأعضاء- فى القوه الباعثه الحيوانيه و العقل العملى فى الإنسان

### فصل (١٥) فى إثبات القوه الحيوانيه للإنسان

اعلم أن كل طبيعه لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخص الأنقص الذى دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم و هذه قاعده كلييه (١) برهانيه ذكرها الشيخ فى بعض كتبه و يستفاد من كتب المعلم الأول فالطبيعه التى بلغت إلى حد الإنسانيه و النفس الناطقه لا بد من استيفائها- لجميع الشرائط الحيوانيه أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقه فإذن لا- بد فى الإنسان من وجود القوه الحيوانيه لكن لا- على وجه التفصيل و التحصيل بأن يكون فى الإنسان قوه حيوانيه بالفعل و قوه أخرى إنسانيه بل على الوجه الذى حققناه فى الفلك من كون نفسه العقليه هى بعينها نفسه المنطبعه لا- تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى و الأثر فالقوه الناطقه فىنا بعينها هى القوه الحيوانيه التى بلغت حد الناطقه- كما قد كررنا الإشاره إليه و المراد بها القوه التى بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركه.

و اعلم (٢) أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوه فى كتبه الحكميه كالشفا و النجاه و غيرها و لكنها أثبتتها فى القانون.

١- و نقل عنه المصنف فى كتاب المبدأ و المعاد مستدلا بها على عدم وجود عالم آخر فى عرض هذا العالم و البرهان عليها قاعده إمكان الأخص المستعمله فى السلسله الصعوديه بإزاء قاعده إمكان الأشرف المستعمله فى السلسله النزوليه و أيضا عدم جواز الطفره فى الحركه الجوهريه كالأينيه، س ره

٢- اعلم أن القوه الحيوانيه تطلق باشتراك الاسم كثيرا على المدركه و المحركه فى الحيوان و قد مر أنها تسمى قوى حيوانيه لاختصاص الحيوان بها و على القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركه و هى المراده هنا و هذا الإطلاق فى عرف الأطباء أكثر فيقسمون الأعضاء إلى رئيسيه و هى الكبد و القلب و الدماغ و الأرواح إلى ثلاثه روح طبيعى منبعه الكبد و مجراه الأورده و روح حيوانى منبعه القلب و مجراه الشرايين و روح نفسانى منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب و يقسمون القوى إلى ثلاث قوه نفسانيه و قوه طبيعىه نباتيه و قوه حيوانيه بها تدبير الروح الحيوانى- و انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما لترويح الروح بجذب النسيم و دفع البخار الدخانى و بها يكون حركات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفيذها الروح الحيوانى فى الأعضاء حياه الأعضاء و استعدادها لقبول قوتى الحس و الحركه، س ره



و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حقيقته بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقه- موجوده بالفعل مغايره إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانيه لأن ما فيه من العناصر المتداعيه إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعه بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشىء لا يكون حافظا إياه فأذن فيه قوة متقدمه على مزاج العضو- حافظه إياه عن التلاشى و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانيه و هى إما قوة الحس و الحركه الإراديه أو قوة نباتيه تفعل التغذية و غيرها أو قوة أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس و لا حركه و كذا الثانى باطل بوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة و ثانيهما أن هذه القوة مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع فلو كانت هذه القوة هى الغاذيه و الغاذيه موجوده فى النبات فيلزم أن يكون فى النبات استعداد قبول الحس و الحركه و التالى باطل فالمقدم مثله فأذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانيه و النباتيه.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفاده هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوة الموجوده فى العضو المفلوج هى قوة نباتيه غاذيه.

قولهم قد يبطل قوه التغذيه مع بقاء تلك القوه- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوه التغذيه باقيه و إلا لسرع (١) التحليل فى العضو حتى زال فى زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذيه ظهوراً بينا لمانع.

و قولهم قوه التغذيه موجوده فى النبات و هى غير مفيده لقبول الحس و الحركه- قلنا الغاذيه التى فى النبات مخالفه (٢) بالماهيه للغاذيه التى فى الحيوان كما أن الحيوانيه التى فى سائر الحيوانات مخالفه بالماهيه للحيوانيه التى للإنسان و السبب فى (٣) ذلك على الوجه الكلى أن جهه القوه ينافى جهه الفعلية فالصوره إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت الماده بها و تمت ذاتها بتلك الصوره فبطل استعدادها لقبول صوره أخرى لشده وجود الصوره و أما إذا كانت الصوره ضعيفه الوجود بين

١- أقول ما تقولون فى العله المسماه باطروقيا و هى عوز الغذاء و عدمه، س ره

٢- هذا يناقض ما سبق منه قده فى بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بأنه لو كانت القوى الحساسه و المحركه هى القوى النباتيه لكان النبات حساساً متحركاً بالإراداه حيث أبدى المعترض المخالفه النوعيه بين الغواذى و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراك اللفظى لو لم تتحد فى الجنس مع ما أوضحناه فى الحاشيه التى كتبناها هناك، س ره

٣- هذا هو السر فى كون بعض الأجناس نوعاً كالأجناس المتوسطه فإن التفاوت بين الجسم النامى الذى لا يقال له النوع و النامى الذى يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن الماده فى الجسم النامى الذى هو نوع قد وقفت عن الحركه و الترقى كما فى الشجر فليس تحصله عين الإبهام و هى فى النامى الذى يطلق عليه الجنس غير واقفه عن الحركه و الترقى كما فى النطفه الحيوانيه و كذا فى البذر قبل حال الوقوف فالنامى هنا جنس إذ تحصله عين الإبهام إلا أنه لا يدفع الحاجه إلى شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوى النباتيه فى النبات لا يقبل القوى النفسانيه لعدم القوه الحيوانيه و الروح البخارى الحيوانى القلبى فيه و التى فى الحيوان يقبلها لوجودهما فيه، س ره

محوضه الفعلية و صرافه القوه لم يمنع المادة عن قبول صوره أخرى فوقها فالأول كما فى العناصر حين بساطتها فالنار الصراف لا تقبل صوره النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كفياتها و ضعفت سورته صورته استعدت المادة لقبول صورته أخرى فعلى هذا القياس القوه الغاذيه (١) التى فى النبات لشده فعليتها منعت عن قبول الحيوانيه بخلاف الغاذيه التى فى الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوه أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانيه كما قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا صارت حيوانيته خميره لفطره أخرى و ماده قابله لنشأه ثانيه باقيه.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد (٢) علمت أن القوه الحيوانيه ليست إلا- مبدأ الحس و الحركه فإن الحياه الحيوانيه تنوط بمبدأ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدأهما موجودا فى العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم (٣) بأن القوه الحيوانيه موجوده فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود فى العضو المفلوج- من القوى النفسانيه هى قوه التغذيه و من الأرواح هى الروح الطبيعى الذى يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

١- أقول جهه القبول فى الغاذيه لا- يغنى عن القوه الحيوانيه فإن القوه الحيوانيه ما به القبول للغاذيه بها تقبل القوى النفسانيه كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المكسوره الصوره لا بد فى قبولها لصوره أخرى من قوه أخرى عرضيه هى المزاج، س ره

٢- هذا منه قدس سره غريب غايه الغرابه فإن القوه الحيوانيه مبدأ قابل للحس و الحركه- و المبدأ الفاعلى لهما هو القوه النفسانيه الدماغيه لا الحيوانيه القلبيه و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول قوتى الحس و الحركه و قال بعد أسطر إن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع و قد صرح القوم أيضا بذلك، س ره

٣- أقول حكمهم بذلك لأجل أن لا- دخل لعدم وجود أثر قوه الحس أى اللمس- و أثر قوه الحركه فى عدم وجود الحيوانيه لأنها قوه تصلح الروح الحيوانى الذى فى عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه و يعد العضو لقبول الحس و الحركه لو لا ماده الفلوج، س ره

و أما القول بأن الموجود هي قوه الحس و الحركه الإراديه لكن فعل الحس و الحركه الإراديه لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلك المانع هو ماده الفالج لأنها قد منعت عن (١) أفعال قوى الحس و الحركه عنها و لا تكون مبطله لذاتى القوتين.

فليس بشىء لأن هذه القوى جسمانيه و الماده داخله فى تعين وجودها فإذا كانت موجوده و كان وجودها لا محاله فى ماده صالحه لقبولها فكيف صلحت (٢) تلك الماده لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال (٣) أحد بأن النفس الإنسانيه ما دامت متعلقه بالبدن و هي تكون مبدءا لجميع القوى النطقيه و الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه لكن أجزاء البدن متفاوتة فى قبول ذلك ففى بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ و القلب ففیه القوه الإدراكيه و التحريكه الإراديه و النباتيه كلها و فى بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعه و شىء ضعيف من النباتيه كالأظفار و الأسنان و العظام و لذا يختلف تعلقها بالبدن فى الأحوال ففى حاله النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبه من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت فى الأفق و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقى بعض أضوائها و أظلالها فى وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

١- الصواب حذف كلمه عن أو كلمه عنها، س ره

٢- أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالماده و إن لم تكن نفسها مانعه لكن فيها مانع آخر عارض كما فى كل قسر صلحت الماده لقبول الطبيعه و فيها مانع عن صدور فعلها. إن قلت لعله منع فى موارد القسر أيضا عدم صلوح الماده لقبول أثر الطبيعه- كيف و مبدء الآثار هو النحو الأعلى منها و الآثار هي النحو الأضعف منه فقبول الماده للمبدا فى قوه قبول آثاره لأنه مرتبه اندماج كل الآثار كل ذلك مبرهن عليه عنده قده. قلت هذا هاهنا لا يجديه نفعا إذ على هذا يمكن أن يكون القوه التى فى العضو المفلوج قوه الحس و الحركه هكذا، س ره

٣- لا جواب لكلمه لو كما ترى، س ره

البدن فى النوم لبطل و مات البدن دفعه و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها فى النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظه.

فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضى سرايه قواها كلها فى كل عضو من البدن و لا فى كل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعيه و النباتيه دون الحيوانيه فظهر أن استدلالهم على وجود القوه الحيوانيه من جهه العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير فى ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانه

## الباب الرابع

## أشاره

من علم النفس فى أحوال القوى المختصه بالنفوس الحيوانيه التى منها مبادئ الإدراكات الظاهره و منها مبادئ الإدراكات الباطنه و هى أشد قربا من عالم الملكوت (١) و منها مبادئ الحركات الإراديه و هى أنزل درجه من مبادئ الإدراكات جملة و فيه فصول

## فصل (١) فى الإشاره إلى تلك القوى و منفعه كل منها على الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضيه جوهر النبات الذى هو أكمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنيه كالحديد و النحاس و غيرهما لأنه خلق فيه قوه تجذب الغذاء من جهه أصله و عروقه التى فى الأرض و أعد له آلات و قوى هى خوادم له أما القوى فقد مر ذكرها و أما الآلات فهى العروق الدقيقه- التى تراها فى كل ورقه يغلظ أصولها ثم ينشعب و لا يزال يستدق إلى عروق شعريه- تنبسط فى أجزاء الورقه حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذى يفوق به على العناصر و المعدنيات ناقص الخلقه غير تام الوجود و لا مستقلا فى وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جف و يبس و فسد و لم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بمعرفه المطلب و بالانتقال إليه و بقدر الطلب يكون المعرفه و على قدر المعرفه يمكن الانتقال إلى المعروف به و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفه المطلب لكان معطلا وجودها فيه و الله سبحانه أجل من أن يخلق أمرا معطلا و البرهان قائم على أن لا معطل فى الكون و لو فرض شعور فى النبات

١- المراد بالملكوت ما يعم الجبروت و إلا فهى من الملكوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هى من الملكوت الأسفل لا الملكوت الأعلى، س ره

لكان شعوره لا- يتعدى عما جبل عليه فعنايه الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجودا من النبات فأنعم على الحيوان قوه الإحساس وقوه الحركه فى طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هى حاسه اللمس لأن الحاجه بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها ويسرى فى الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضى مركب من عناصر متضاده الكيفيات الأوليه قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفيه واحده بضرب من الوحده و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس لأنه و إن لم يحس أصلا فليس بحيوان و أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى و هذا الحس تجده فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبره انقبضت للهرب لا كالتبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسى كالدود ناقص الحياه لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر فى كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه فأفادت له العنايه قوه الشم لكنه يدرك به الرائحه و لا يدري أنها جاءت من أى ناحيه فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذى شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون فى غايه النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه و يدرك جهته فيقصد تلك الجبهه بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجه فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلك ما كان يغنينا و لا- للحيوان لو لم يكن قوه الذوق إذ يصل الغذاء فلا- يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله و ربما يكون مهلكا كالشجره يصب فى أصلها كل مائع و لا ذوق لها فتجذب به و ربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه و لولاه لطلال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفراس و غيرها لفقده الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مره بعد أخرى و قد تأذى بها و لو كان له تخيل (١) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مره ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذى بشىء فلا يدرى أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكامله كالفرس و غيره قوه يدرك بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس و لا تخيل و تلك القوه هى الواهمه فإن الفرس مثلا- يحذر من الأسد إذا رآه أولا- من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مره و يتأذى به و كذا الشاه يرى الذئب أولا فيحذره- و يرى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول صوره فلا يحذرهما و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان فى هذه الإدراكات و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الإنسانى فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التى لم يدخل تحت حس و لا- تخيل و لا توهم و لا يقع الاقتصار فى الحذر و الطلب على العاجله بل يحذر الشرور الآجله و يطلب الخيرات الآخره فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوه أخرى هى أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها و خيرات الآخره و شرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لإدراك المواقف من الأغذيه و الأدويه و غير المواقف و لم يخلق له ميل فى الطبع و شوق فى النفس إليه- أو إرادته إياه فى العقل يستحثه على الحركه إلى المواقف أو مقابلات هذه يستحثه على الحركه عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطله فى حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوه و نفره عما يخالفه يسمى كراهه ليطلب بالشهوه الملائم- و يهرب بالكراهه المنافى ثم هذه المرتبه من الميل و النفره فى جملة القوى المحركه- و إن كفت فى كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفى فى كمال وجود الإنسان

١- لا- يخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و الحافظه مع أنه بصدد بيان الاحتياج إلى الحس المشترك اللهم إلا أن يقال اكتفى به للتلازم بينها و الأولى أن يقال التخيل إدراك ما فى الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك فإنه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخلى و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضا، س ره



الذى هو أشرف أنواع الحيوانات إذ الشهوه والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوه الغذاء الموافق أو بحسب النوع كشهوه الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان إلا إلى ما ينفع ويضر فى الحال أما فى المال فلا يكفى هذه الداعيه المسماه بالشهوه أو الغضب فخلق الله للإنسان داعيه أخرى فوق الشهوه والغضب مسخره تحت إشاره العقل الهادى بنور الله إلى العواقب الأخرويه المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعيه هى المسماه بالإراداه وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعنا ديننا وهى التى خص الله بنى آدم بها وأفردهم بها عن البهائم إكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء وهذه الإراده تحت إشاره العقل كما أن الشهوه تحت إدراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام- وحاولنا أن نذكره فى هذا الفصل لجوده نظمه وحسن بيانه ولنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل

## فصل (٢) فى اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضى لكونه حامل كفيه اعتداليه يحتاج إلى قوه حافظه إياها مدركه للجسم المحيط به كالهواء والماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحره أو مجمدا بيرده أو موافق ليطلبه أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس- ويشبه أن يكون الحاجه إلى اللمس لدفع المضره أقوى وإلى الذوق للدلاله على المطعومات التى يستبقى بها الحياه أشد لكن الحاجه إلى دافع المضره لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجه إلى المنفعه لتحصيل الكمال ولأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس وأقدمها وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفا بالقوه اللامسه والبرهان (١) على ذلك أن بدن الحيوان من جنس ماده

١- الكلام مبنى على المسامحه فقد تقدم فى مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوه ساريه فى الماده ولا متعلقا بأمر مادى و تقدم أيضا أن التى تسمى بالحواس الظاهره وكذا محال الإدراكات الباطنه مظاهر للإدراك وليست بالمدركات حقيقه- فالكلام شبيه بالبرهان وليس به وسيأتى فى الفصل التالى ما يتأيد به ما ذكرناه من المسامحه، ط مد

الكيفيات (١) الملموسه و كذا جميع أعضائه و عندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذى يسرى فى جميع البدن من قوه الحياه و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدأ الإدراك للمسى أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوه البصريه لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها لأن مدركات هذه القوه هى الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهيه كما قررناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوه كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا فى تلك الأعضاء لأنها كثيفه كدره و كذا قياس السمع (٢) و سائر الإدراكات الباطنه كالوهم و الخيال لأن البدن و أعضاءه ليست موهومه و لا- متخيله لكونها ماديه و لا- تدخل هى فى عالم الوهم و الخيال بل صورته أخرى مناسبه إياها كما يقع فى إدراك الوهمى و الخيالى.

و من هاهنا (٣) يعلم أن الواهمه و الخيال و المدارك الباطنه ليست ماديه موجوده

١- المراد بماده الكيفيات الملموسه موضوعها و هى العناصر و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعلية و الانفعاليه و المراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك السنخ و إلا فشرط الإدراك الخلو عن نوع الكيفيه المدركه كما سيأتى و البدن و إن لم يخل عن الكيفيه المعتدله لكن المتوسط بين الأطراف كالخالى عنها، س ره

٢- إن قلت مدرك البصر أولا- و بالذات لما كان نورا و ضوءا أمكن أن يقال- حامل القوه الباصره له سنخيه معه و هو نور و ضوء كما يقال لملتقى العصبين مجمع النورين و هو الروح الذى صار لكمال لطافته هناك نورا و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخيه مع مدركاته و كيف أمكن أن يقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- كما يقال إن ذلك الحامل نور قلت المراد سنخيه حامل السمع مع ماده الأصوات الخارجيه أعنى موضعها سيما أن التركيب بين الماده و الصوره عنده اتحادى و العرض و العرضى متحدان فسنخيه الحامل مع الهواء التى هى ماده الأصوات فى الشفافيه سنخيه مع تلك الأصوات فقوله و لا بالقوه كالشفاف و قوله فيما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلى حامل السمع و قوله أو نحوه إلى حامل البصر، س ره

٣- أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهره إذ سيأتى عن قريب و قد مر أيضا فى العقل و المعقول أن الصور الإدراكيه حتى للمسيه غير الصور الماديه المدركه بالعرض و بين هناك أن بينهما ثمانية فروق إلا أن يقال مراده بالماديه فى قوله- و أما سائر الحواس إلخ الاشرط بحضور الماده فإن مدركاتها فى التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها و إن سمي أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها و بين الصور الخياليه- المسماه بعالم المثال كان حسنا و إن كان هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

فى عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعده اتحاد المدرك و المدرك و أما سائر الحواس الظاهره غير اللمس كالذوق و السمع و الشم و البصر فهى و إن كانت ماديه لكنها ليست كاللمس ساريه فى جميع البدن لأن بعضها كالسمع و البصر فى غايه اللطافه فيجب أن يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدركته القوه- و ليس كل عضو جزءا لطيفا و بعضها كالذوق و الشم و إن لم يكن بتلك اللطافه لكنها لطيفه أيضا لأن حامل مدركاتها ليست أجساما كثيفه صلبه بل إما بخارات و إما أجسام رقيقه و ليس كل عضو مناسبا لأن يكون موضوع الرائحه و الطعم بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعم و هذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام (١) سواء كانت صلبه أو رخوه كثيفه أو لطيفه قابله لأن تقوم بها قوه اللمس- و يتعلق بها إدراكه فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسه السطوح و مصاكتها.

و من الناس من زعم أن قوه اللمس أنواع أربعه الحاكمة بين الحار و البارد و الحاكمة بين الرطب و اليابس و الحاكمة بين الصلب و اللين و الحاكمة بين الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل و الخفيف فيكون خمس أنواع و قد مر (٢) وجه الانحلال لما ذكره.

و اعلم (٣) أن من خواص كل قوه حساسه أن يكون حاملها و إن كان من جنس

١- المراد بالجميع فى قوه اللمس أجسام البدن و فى المتعلق كل الأجسام العنصريه من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبه الملعبه، س ره

٢- ما مر ذلك إلا على سبيل النقل عن الشيخ أنه يشبه أن يكون هذه القوه عند قوم لا نوعا أخيرا و ظنى المتآخم للعلم أنه ما مر فى الأسفار السابقه أيضا إلا أنه ذكره فى كتابه المبدأ و المعاد و سنذكره من بعد ورقه، س ره

٣- إن قلت هذا بظاهره تناقض لأن الروح الحامل أعنى الروح البخارى إن كان من جنس ما يدركه لم يكن خاليا عنها و إن كان خاليا عنها لم يكن من جنسها- قلت لا- تناقض لا- فى القوه و لا- فى حاملها مع شمول هذه الخاصه لهما فإن منزله القوه من الكيفيات المدركه منزله ماده من الصوره و كذلك الحامل و صورته كما قال إن آله الإدراك أيضا لا بد من تكيفها بكيفيه المدرك فماده الشىء لما وجب خلوها عن ذلك الشىء اشترط الخلو فى ماده و الحامل و لما وجب أن يكون ماده القريبه للشىء من سنخه اشترط السنخيه و لكن كسنخيه ماده للصوره و هى لا تنافى الخلو أ لا ترى أن ماده الأولى الجسمانيه مع خلوها عن جميع الصور الجسمانيه من سنخها و نشأتها واحده و ماده العقليه أعنى العقل الهولانى مع خلوها عن كل الصور العقليه من سنخها- و نشأتها واحده و كان الحامل للقوى الحسيه لا بد أن يكون خاليا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن يكون من سنخ المبصرات و أن يكون نشأتها واحده حتى يقبلها- و لا يقبل مدركات القوه الأخرى ثم كيف لا يكونان من سنخ كيفياتها و المدرك متحد مع المدرك و ماده مع الصوره و العرض مع العرضى و العرضى مع النوع، س ره

ما تدركه خالياً في ذاته عن صورته الكيفيات التي أدركتها القوه حتى ينفعل عن تلك الصوره فإن آله الإدراك ما لم يتكيف بكيفيه المدرك لم يقع إدراك القوه بصوره تلك الكيفيه و إن كان الحاصل في الآله غير الصوره الحاضره للقوه لأن هذه خارجيه ماديه و تلك ذهنيه إدراكيه فإن المدرك للحراره و البروده مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما فيرد الإشكال في باب اللمس لأن العضو اللامس غير خاليه عن هذه الكيفيات اللمسيه لكننا نقول (١) هذه القاعده لا تقتضى أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلاً من جنس ما يدرك بل يقتضى أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه و عن ضده و المعتدل الفاتر الكيفيه المتوسطه بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزله الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللحار و اللابارد و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعه - فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً.

و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات و شاعره بها إلا

---

١- و الحق أن الإشكال لا يقتضى إلا أن يقتصر الحاسه المدركه في إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفيه الموجوده كاللمس مثلاً لا يدرك الحراره إذا ساوت الحراره الموجوده في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار إما بالنقيصه فتدركها في شكل البروده أو بالزياده فتدرك المقدار الزائد و هو كذلك و التجربه شاهده فلا إشكال أصلاً، ط مد

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصه كالإسفنجيات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإراداه و لو لم نشاهد منها هذه الحركه لم نعرف أن لها قوه اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك فى العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقه واحده و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقه واحده فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فى صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل و صعدت من الجوانب التى لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهه أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النبات بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا (١) ما ذكرت من أن الحيوان لما كان بدنه من ماده مصوره بصوره من باب أوائل الكيفيات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوه حافظه إياها مدركه لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثانى و هذا الوجه جار فى النبات أيضا بل فى الجماد و العناصر لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عباره عن وجود صوره حاضره عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات الماديه الساريه فيها لا حضور لها فى نفسها فكيف (٢) لما يدركها.

١- عطف على قوله و كل ذلك إلخ على حد قوله تعالى أكلُّها دائِمٌ وَ ظَلُّها و التقدير و أيضا ما ذكرت يدل إلخ و إن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له و جريانه إما بعينه و إما بنظيره بأن يقال لا بد من حافظ يحفظ جسمه فلا يرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف لأن الحافظ فى جميع هذه هو الصور النوعيه كما يقال فى المركب التام أنه الذى له صورته نوعيه حافظه لتركيبه و مزاجه مده معتدا بها إلا أن الحيوان لكون جسمه أطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضه للآفات- يحتاج إلى الشعور اللمسى بخلافها، س ره

٢- المتعلق محذوف أى لها فإن الكلام فى حضور المدرك بصيغه المفعول للمدرك بصيغه الفاعل لا فى العكس، س ره

فنعول أما العناصر (١) الكليه فهي (٢) لكونها واقعه تحت التضاد غير باقيه الوجود بل متجدده سائله و شرط بقاء الحياه فى شىء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسميه غير مانعه عن قبول صورته وحدانيه تقبل الحياه بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياه النطقيه و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورته المتضادات فيه مكسوره فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف (٣) و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفه بربها ساجده له كما دل عليه الكتاب الإلهى لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور فى الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادئ العقلية و النفسية المجرده عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياه و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتيه- مع كونها صوراً منغمرة فى المواد هى أقرب مناسبه إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضاده فى النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر فى النبات شىء من آثار الحياه دون هذه الأجسام

- 
- ١- فى الكلام جهات من المسامحه غير خفيه على من كان على ذكر من الأصول السالفه فى أبحاث العاقل و المعقول و أبحاث الماديات و المجردات و غيرها فلا تغفل، ط مد
- ٢- أى فهى عدم إدراكها لكونها إلخ فالجار و المجرور خير المبتدأ و إنما حملنا على ذلك لأن كلا من التضاد و التجدد وجه على حده لعدم الإدراك أما التضاد فلأن بناءه على الطرد و الإعدام و معنى الإدراك طبقاً لمعناه اللغوى أيضاً الحضور للمدرك و الوجدان و أما التجدد فمنافاته للإدراك واضح و الحيوان و إن كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعه من الملكوت و الجمع و الحضور و أما النبات فكما قال قده و إن كان التضاد فيه مكسورا- إلا أنه لم يصل إلى الشعور للمسى كيف و لو كان له لمس كان له محرکه شوقيه و محرکه عامله لقاعده الإمكان الأخص فكان حساساً متحرکاً بالإرادته فكان حيواناً و قد مر مثل ذلك فى أوائل هذه التعليقه، س ره
- ٣- لا- يخفى أن الكلام فى الشعور بالمشعر للمسى و ما ذكره لا يشبهه فحق عبارته أن يقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذى هو المطلوب، س ره

### فصل (٣) فى الذوق و فيه مباحث

#### منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحيوان

و أشبه القوى بها فهو ثانى اللمس لأنه أيضا شعور بما يلائم البدن ليطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجه إلى الغذاء- كان الإدراك أقوى و الذوق أيضا مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملاقاه بالسطوح كما مر بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آله الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطه الرطوبه اللعابيه المنبعثه عن اللسان يقبل الطعوم و لا بد أن يكون تلك الرطوبه عديمه الطعم لتؤدى الطعوم إلى الآله بصحه و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحه.

و الحق أن الآله أيضا يجب أن تكون إما عديمه الطعم مطلقا أو ضعيفه الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفيه ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك- و لا- يكفى لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبه اللعابيه بالطعم و لا- ملاقاه المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس إذ العلاقه الطبيعيه غير حاصله للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلك كان وجود الشىء فيها بعينه وجوده للنفس و الإدراك عباره عن وجود الشىء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

#### و منها أن هذه الرطوبه هل يتوسط فى إيصال أجزاء ذى الطعم

بأن يختلط معها و تغوص معها فى اللسان حتى يحس القوه بالطعم أو يتكيف بتلك الطعوم و تؤديها من غير مخالطه بتلك الأجزاء فعلى الأول لا فائده فيها إلا كونها بدرقه مسهله لوصول الطعوم و يكون الحس بملامسه ذى الطعم من غير واسطه و على الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطه هو الرطوبه و كلا الوجهين محتمل و على كل حال لا يبقى بين الحاس و المحسوس متوسط.

#### و منها يجب أن تعلم أن المذوق فى الحقيقه ليس الكيفيه الطعميه

التي تقوم

بالجسم المطعوم و لا- التي تقوم بالرطوبة اللعابيه على القول بتكيفها و لا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآله بكيفيه المحسوس كما مر بيانه بل الصوره الذوقيه التي تقوم بقوه الذوق و نسبه تلك القوه إلى صوره المذوق كنسبه ماده إلى الصوره و كنسبه العقل بالقوه إلى العقل بالفعل و هكذا الحال في سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقه هو الصوره الجزئيه حاصله للنفس بواسطه القوه الحاسه حتى الإبصار كما ستعلم.

### و منها أن قوه الذوق واحده

و قيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوه اللمس - لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوه الذوق متعدده لتعدد المذوقات.

و ربما (١) يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

١- له قدس سره في كتابه المبدأ و المعاد في هذا المقام تحقيق حسن لا- بأس بذكره تنويرا للمقام ١٦٦ قال ربما يقال إن المدرك بالحس هو المتضادات كالبروده و الحراره دون التضاد لأنه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسه على تعدد أنواع التضاد ثم إنهم جوزوا إدراك القوه الواحده للمدركات المتضاده كالباصره للسواد و البياض- و لم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفه من مبدأ واحد بالذات فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامسه و من سخيّف ما قيل في دفعه أن تباين الكيفيات الأول أعنى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثه من تفاعلها كالألوان و الروائح و الطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس فإذا المخلص أن يقال لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللمسيه و ما يتبعها- و أن القوى التي هي أولى مراتب الحيوانيه يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان- عن أضداد ما فيه من الكيفيات و توابعها فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الأطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس إليها و تلك أطرافا بالقياس إليه و يتأثر عنها فلا محاله تعددت اللامسه بحسب تعدد التضاد و لا تعدد الأطراف التي وقعت في جنس واحد لأن القوه لا تتأثر من الكيفيه الشبيهه بكيفيتها بل بما يضادها في الجملة انتهى و حاصله أن اللامسه من سنخ الكيفيه المتوسطه المزاجيه و هي و إن كانت واحده إلا أنها أربع من حيث إنها بالنسبه إلى الحراره الصرفيه بروده و بالنسبه إلى البروده الصرفيه حراره و هكذا بالنسبه إلى الرطوبه و اليبوسه فاللامسه باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الأول تدرك الطرف المنسوب إليه تعدد واحد من الأربع فاعتبار أنها من سنخ الحراره المتوسطه واحد- تدرك البروده و توابعها كالثقل و باعتبار أنها من سنخ البروده المتوسطه واحده أخرى تدرك الحراره و توابعها كالخفه و باعتبار أنها من سنخ الرطوبه المتوسطه قوه أخرى تدرك اليبوسه و توابعها كالخشونه و باعتبار أنها من سنخ اليبوسه المتوسطه تدرك الرطوبه و توابعها كالملاسه لا أنها باعتبار كونها من سنخ الخشونه المتوسطه تدرك الأملس و بالعكس أو باعتبار كونها من سنخ اللينه المتوسطه تدرك الصلب و بالعكس- إذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البله و الهشاشه و الزوجه و غيرها من التوابع و لذا لم يعبا الشيخ بقول من زاد الخامسه قال فيما سبق القوى الخمس أو الثمان فالغرض من ذكر الصلابه و اللينه و غيرهما التنبيه على التوابع بذكر أظهرها و إلا- فمناط تعدد اللمس هو



الكيفيات الأول لا غير هكذا ينبغي أن يفهم مرامهم- و به يوفق بين وحده اللمس و تعددها الوارد في كلامهم، س ره

قوه واحده بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضاده واحده- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضاده واحده فإن بين الحراره و البروده نوعا واحدا من المضاده غير النوع الذى بين الرطوبه و اليوسه

### فصل (٤) فى الشم

و هو أطف من الذوق كما أن الذوق أطف من اللمس و هذه الثلاثه أكثف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوه هى الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالماسه فهذه القوه أيضا شبيهه باللامسه فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها فى اللطافه إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفيه ذى الرائحه و تؤدى بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفه من ذى الرائحه فيتصل تلك الأجزاء إلى آله الشم فيدرك برائحته الأجزاء من غير أن يكون رائحه للهواء و إلى كل من الطريقتين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانى بأنه لو لم يكن (١) كذلك لما كانت الحراره مهيجه

---

١- ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شده الاستحاله بالدلك و البخور، س ره

للروائح بسبب الدلك و التبخير و لما كان البرد يخفيها و معلوم بأن التبخير يذكي الروائح.

و أيضا (١) ترى التفاحه تذبل من كثره الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحة- و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شىء و يجب أن يكون الشىء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

و احتجوا أيضا بأننا نبخر الكافور تبخيرا (٢) يأتى على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر انتشارا إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة (٣) فى أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع فى جزء جزء من ذلك المكان بل فى أضعافه فيكون مجموع الأبخرة- التى تتحلل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعه المذكوره أضعافا مضاعفه للذى يكون حاصله بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك- قريبا من ذلك النقصان أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فثبت أن للاستحاله مدخلا فى هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات فى إدراك لطائف الروائح القريبه إلا أنه أضعفها فى إدراك البعيده منها و فى إدراك تفاصيلها المتنوعه- فإن رسوم الروائح فى نفس الإنسان غير متحصله تحصيلها تفصيليا كما فى المطعومات و الملموسات و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهه

١- ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون و الفساد- كتجفيف الهواء المطيف به، س ره

٢- أى نجعله بخورا يبنى جوهره و يستحيل جميع أجزائه فكلمه على للتعديه، س ره

٣- المراد بها ذو الرائحة يعنى إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانيا ذلك المقدار منه- منتشرا فى مواضع شتى بالنقل و الوضع بلا بخور كالأول فنرى أن المتحلل فى الأول- أكثر مع أن رائحته أقل و فى الثانى لم يتحلل شىء و إن تحلل شىء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أكثر فالمراد بالأبخرة الروائح و بالتحلل التكيف و كلمه أضعافا خبر يكون، س ره

الموافقه و المخالفه فيقال هذه رائحه طيبه و تلك رائحه كريهه و الأخرى من جهه انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحه حلاوه أو حموضه أو رائحه ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبيه العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جدا بحيث لا يحتاج إلى التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس و غيرهم من الأقدمين - أن الأفلاك و الكواكب لها قوه الشم و فيها روائح طيبه أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و رد عليهم أتباع المشاءين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلى و إنما يشترط ذلك في العالم العنصرى.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم فى نوم أو يقظه شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا- نسبه لما عندنا إلى ما هناك- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانيه على أن لكل كوكب بخورا مخصوصا و لكل روحانى رائحه معروفه تستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطعمة المصنوعه لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له و سيجىء لك ما يصحح هذا القول و نظائره

## فصل (٥) فى السمع

### اشاره

و هو عباره عن إدراك الصوت و قد مر فى مباحث المقولات من العلم الكلى عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسه حقيقه الصوت و الذى يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلق بكيفيه حصول السمع و فيه أبحاث

### [البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدى الهواء (١) المنضغط بين

١- أى تأدى كيفيه الهواء لا نفسه فإنهم قالوا كل من القرع و القلع يموج الهواء- حتى ينفلت عن المسافه التى سلكها القارح أو المقلوع إلى جنبها و ينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره فيقع فيه التموج و التشكل الواقعان هناك و هكذا يتصادم الأهويه إلى أن ينتهى إلى هواء لا ينقاد لذلك، س ره

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشه فيه قالوا و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه (١) أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقة على سندان أو بمقرعه على نقاره- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدته الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافه.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبويه و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبويه على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهويه الحامله لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال (٢) قوى و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ و جب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليله ضيقه فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

١- حاصلها أن التأدى سبب للسمع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين كما قال الإمام الرازى فى سببه التموج للصوت- إلا أنه بمعونه الحدس القوى يفيد الجزم، س ره

٢- و لعلماء الطبيعه و الرياضيات اليوم أبحاث عميقه فى السمع و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهره متكأه على تجربات وسيه تنتج نتائج قيمه يرتفع معها نوع الإشكالات المذكوره فيها ينبغى أن تراجعها فى تحقيق هذه الأبحاث، ط مد

و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج (١) فإن تأدى ذلك بالكليه إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذى لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البته لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

و عن الثانى بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص- فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فى واحد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكره.

أقول عندى أن الحال فى كيفية التأديه ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفا بكيفية الحروف و الكلمات- مع بساطه (٢) الهواء و تشابه أجزائها فى غايه البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

١- اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية تموج الهواء و تشكله و يستعلمها فإنه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بوجوداتها الكتبية و لذا قال ما قال و إلا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكليه إلى شخص كما نوضحه لك فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد و بالكليه تمام شكل الحرف الذى كشكله الكتبى و بالبعض بعض ذلك و كل ذلك هواء و خطأ فإن المراد بالتموج حاله شبيهه بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فى وسطه و بالتشكل حاله شبيهه بانصبغ الماء بالألوان المختلفه تعاقبا ففى التلفظ بضرب مثلا إذا قلت ض فقد تموج الهواء- تموجا دوريا كدائره موجيه مائيه محيطه بالحجر الملقى فى وسط الماء و تكيف بالكيفية الحرفيه من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفره دوريه و إذا قلت ر تكيف به كاخضرار الماء و إذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء و هكذا تكيفات متبدله متعاقبه محيطه بالمتكلم و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج و التكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها و الكيف لا يتبعض، س ر ه

٢- أقول ما هو مناط الإشكال هو مناط الحل إذ التكيف كما ذكرناه تعاقبى كيف- و الصوت و اللفظ غير قارين نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا و ليس كذلك لأنه غير قار فى الحدوث و البقاء جميعا فحيث كان الهواء متشابه الأجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف على التعاقب و على ما صورنا لك لا تكرر أيضا ألا ترى أنه إذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد فورا ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن أن لا- يصل إلى لامسه أحد ممن فى حواليك أو يتكرر لمس الحراره لأذن جميع ذلك الهواء و إن سخن إلا- أنه عدم فورا فلم يصل إلى اللامسه إلا مره و كذا فى البروده و الاعتدال فقس عليه التكيف بالضاد و الراء و الباء فى الضرب فلا يرد عليهم إشكال لا إشكال المصنف و لا إشكال غيره مما مضى. فإن قيل لزم التكرر من جهه أن الآن لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا- فى زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء. قلنا الهواء متصل فيما عداه خلفه عن الوصول الدفعى للقسمه مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل الترتل نقول لم لا يجوز أن يكون كل تكيف فى هواء- معدا

لتكيف ما يجاوره و المعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له، س ره

الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ و ليس بل الحق أن النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل إلى آله السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء (١) واحدا يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها

١- هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعيد و كيف لا و الهواء المنفلت- فيما بين القارع و المقروع في رأس الفرسخ لا يخرق الأهويه الواقعه في تلك المسافه الطويله حتى يصل إلى الصماخ و يمكن أن يكون إشاره إلى ما قلناه من الإعداد في التكيف أى تبلغ بالكيفيه بنحو الإعداد إلى الصماخ لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذى فى المبدأ فيكون المراد بقوله و لا أن أهويه إلخ التأديه بنحو بقاء التكيفات كلاً أو جلاً ثم إن هذا المذهب الذى اختاره قدس سره قوى متين لا يرد عليه إشكال إدراك الجبهه و القرب و البعد و لا- إشكالات آخر مثل أن من غمس رأسه فى الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذى فى خارج الماء و التجربه تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبه على مقرع حوض ممتلىء ماء و جب أن لا يسمع صوت القرع منه و أما الدوى و الطنين فى الرأس و نحوهما- فلحركات الأبخره و الأهويه الباطنه على أنك قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببيه التموج للصوت و سببيه التأديه للإحساس و بهذا المذهب أيضا يتصحح ما حكى عن فيثاغورث و غيره من أن للأفلاك أصواتا عجيبه و من استماعهم هناك إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الداله على سببيه التأديه للإحساس يخالفانه و يدلان على الاشتراط بالتأديه اللهم إلا أن يكون هنا شرط آخر خفى أو مانع كتدخل الهواء و تكاثفه، س ره



إلى الصماخ ولا أن أهويه متعدده متموجه يتأدى كل منها إلى الآخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع وهذا لا ينافى ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصوره حاصله فى محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك فى المدرك بالذات للنفس و المدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكيه من المسموع الحاصله فى القوه السامعه و إنما الكلام هاهنا فى المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجى و منشأ (١) هذه العلاقه العرضيه هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبه إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثه- أعنى (٢) الآله و الهواء المتصل و ذى الصوت فى حكم آله واحده للنفس فيدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون و بأى جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوه جسمانيه فى تأثيرها إلى مشاركه الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوه (٣) و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه ماده واحده و آله واحده للقوه فكما يتأثر ماده القوه بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع

## البحث الثانى

أنهم اختلفوا فى أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

- ١- مع ترفع ما عن ماده لهذه القوه بالنسبه فإن القوى متفاوتة فى اللطافه- و الترفع عن ماده و الاختلاط بها و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الأوضاع المشروطه بها فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجردة بل يشترط التماس للمدرك مع آله المدرك، س ره
- ٢- هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء- و قد يكون فلكا على هذا المذهب، س ره
- ٣- هذا من باب استعمال اللفظ المشترك فى كلاً- معنييه باستعمال واحد و ذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الألفاظ و المعنيان هنا القوه الانفعاليه و القوه الفعلية، س ره

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس (١) هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط بدلاله أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجبهه لا يبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوه هناك و لا- تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهه اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا- تدرك الملموس من حيث ابتداء أو لا فى المسافه بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلًا علمنا أنا ندر ك الأصوات الخارجه حيث هى.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجبهه لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجبهه و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

لأننا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد فى أذنه الذى يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجبهه التى جاء منها الصوت بل الجبهه التى وقع القرع فيها.

و أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا- لكننا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف- و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوه و الضعف و جب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشتبه علينا دائما القوه و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجبهه الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج

١- و يبعده وقوع الخطاء فى المسموعات و لا معنى لوقوع الخطاء فى الخارج بعينه و كذا كون المسموع تقريبا لا تحقيا، ط

لتجويف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد فى زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهه و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافه التى فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذى وصل إلينا إلى ما قبله و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدأ وروده فإن بقى منه شىء و أدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقى منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقى من قوه أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق فى المسافه أمر ينتهى بنا إلى البعيد المبدأ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو و بين دوى الرعى الذى هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه فى هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شىء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهه و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهه و القرب و البعد و القوه و الضعف- حتى يكون هاهنا إدراكات متعدده سابقه و لاحقه فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهه فهى غير مدركه للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهه مدركه للسمع لم يكن الصوت الحاصل فى الجهه مدركا له فبقى أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله فى جهه أخرى أیه جهه كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت (١) الجزئى لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهه و لا يمكن أن يكون

١- أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهه كما مر و ليس مدركه كليا- فللصوت مثلا سوى الجهه المعينه مشخصات جزئيه منوطه بها و الجواب أن اللمس و إن كان لا يدرك الجهه التى أتى منها الملموس إلا أنه يدرك الجهه التى هى جهه العضو- الذى هو حامل اللمس فكيف يكون كليا و أما السمع فإن أدرك جهه المسموع القريبه ثم بعد التتبع البعيدة لزم أن يدرك المسموع الواحد قريبا و بعيدا و أن لا يدرك القريبه التى عند حامل السمع و البعيدة لم يدرك بعد لزم أن يدرك المسموع بلا جهه أولا فيكون كليا و المشخصات الجزئيه الأخرى أيضا لم تدرك و عدم مدركيها لازم عدم مدركيه الجهه لأنه إذا لم يدرك الأين و الوضع و غيرهما التى هى للهواء الذى هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته، س ره

مدرک الحس أمرا کلیا كما برهن عليه مع أن المدرک للسمع هو الصوت الموجود فی الجبهه المخصوصه هذا خلف و هذا إنما یلزم علی تقدير أن یكون إدراک الجبهه غیر إدراک الصوت فیها و أن إدراکها قد حصل بتتبع التموجات الهوائیه كما ذکرنا و أما علی الوجه الذی حققناه فلم یلزم محذور لأن المدرک للسمع هو الصوت المعین الواقع فی جبهه معینه و فی موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادی لا ینفک عن الوضع و الجبهه و لیس أن وجوده شیء و کونه فی جبهه أو علی وضع شیء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصه فی الحقیقه لیست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقیاس إلى مرتبه ماهیه ذلك الشخص كما مر فکل مدرک بإدراک حسی إنما یدرک وجوده فی جبهه معینه و علی وضع معین لا أن الحواس یدرک وجوده فقط أو یدرک وجوده و یدرک معه بإدراک آخر جهته و بإدراک آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و لیس شأن الحس إلا إدراک أمر ذی جبهه فی وضع لما علمت أن وجود المحسوس و کونه فی جبهه و علی وضع شیء واحد بالشخص متعدد فی ظرف التحلیل العقلی فکما أن المحسوس شیء واحد فکذلك الإدراک الحسی المتعلق به إدراک واحد هو بعینه إدراک بوجوده و إدراک بأنه فی جبهه کذا و إدراک بأنه فی موضع کذا.

### البحث الثالث

مما یناسب طریقتنا فی السمع أن وجود الهواء بین السامع و ذی الصوت شرط لتحقق الاتصال بینهما مع عدم حاجز كثیف لا لأجل أن یحمل الهواء کیفیه الصوت و یتأدی بها إلى السمع إن القدماء اکتفوا فی سماع الفلکیات تماس الأفلاک بعضها بعضا كما نسب إلى أساطین الحکمه كأفلاطون و من قبله إنهم یشنون للأفلاک أصواتا عجیبه و نغمات غریبه تتحیر من سماعها العقل و یتعجب منها النفس - و حکى عن فیثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوی فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذکاء قلبه نغمات الأفلاک و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

البدنيه ورتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى.

و اعلم (١) أن اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات- و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدته الأذواق الكشفيه و البراهين العقلية- و المناسبات الوجوديه و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثوانى و من الأعالي على الأدنى و هكذا إلى أدنى الوجود و كل ما يوجد من الصفات الكماليه فى المعلولات الأخيره فهى موجوده فى مبادئها القريبه على وجه ألطف و أصفى و كل ما توسط فى الأسباب القريبه فهى موجوده فى العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألا ترى أن الكيفيات المحسوسه وجودها فى موضوعاتها الجسمانيه على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحاله و غير ذلك و وجودها فى الحواس و المدارك النفسانيه على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبه لها فى الخارج و لها أيضا نوع آخر من الوجود فى القوه العقلية على نوع أشرف و أعلى و جوهر السماويات فى اللطافه دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هى فى اللطافه بمنزله الحواس فإن جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذى يوجد فيه جوهر روحانى من جنس ماده الأشباح المثاليه المتوسطه بين العقول و الأجسام- و الفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل فى موضع الخيال منا و مما يزيل الاستبعاد فى كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركه لنا ليست هى التى تكون فى الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا و قد

١- هذا البيان لو جردت مقدماته برهانيه يقينيه لم يفد إلا اشتمال مرتبه من مراتب الوجود على ما يشتمل عليه المرتبه التى هى دونها كمراتب العقل و المثال بالنسبه إلى مرتبه الجسم و أما اشتمال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و إن كان أحدهما أرق قواما و ألطف جرما و البيان المسوق لإثبات ذلك غير برهاني البته، ط مد

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد فى قوه من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهده- تاره من جهه أمور خارجيه معده لها و تاره من جهه أسباب باطنيه كما فى المنام- فإننا قد نشاهد صوراً عجيبيه و أصواتاً عظيمه فى النوم لا- نشك فى وجودها فلا- استبعاد فى وجود الطعوم الشهيه و الروائح الطيبه و النغمات العجيبيه فى عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصره فى هذه الأمور المعتاده

## فصل (٦) فى البصر

### اشاره

قد تقرر فى علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمتى الثدي و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدقه اليمنى- و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى و قوه الإبصار مودعه فى الروح المصبوب فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

### و اختلفوا فى كيفية الإبصار

### فالطبيعيون على أنه

انطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبه الجليديه التى يشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآه فإذا قابلها متلون مضى ء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورته الإنسان فى المرآت لا بأن ينفصل من المتلون شى ء و يميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته فى المرآه فى عين الناظر- و يكون استعداد حصوله بالمقابله المخصوصه مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإيـراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صورته الشى ء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشى ء مساو له فى المقدار و إلا لم يكن صورته له و مثالا

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليديه لأن امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضروره.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤيه الشىء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالأشياء الخارجيه.

و عن الثانى بأن شبح الشىء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صوره الوجه فى المرآه الصغيره إذ المراد به ما يناسب الشىء فى الشكل و اللون دون المقدار- غايه الأمر أنا لا نعرف لميه إبصار الشىء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرئى بمجرد انطباع صوره صغيره منه فى الجليديه و تأديها بواسطه الروح المصبوب فى العصبين إلى الباصره.

## و الرياضيون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئته مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى.

ثم اختلفوا هؤلاء فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعه فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقه فى الجانب الذى يلى القاعده و قيل لا- على هيئته المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذى يلى العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئى.

و قيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آله فى الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردى- أنه لا- شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابله المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبه صقيه و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر- فيدركه النفس مشاهده ظاهره جليه فهذه ثلاثه مذاهب فى الإبصار.

و الحق (١) عندنا غير هذه الثلاثه و هو أن الإبصار بإنشاء صورته مماثله له بقدره الله

١- أقول ما اختاره قدس سره فى باب الإبصار مذهب فحل و رأى جزل مناسب لمقام التعليم و التعلم إلا أن ما ذكره شيخ الإشراق قدس سره أيضا بمكان عال و در ثمنه غال يشير إلى مقامات سنیه للنفس حيث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجه بلا- ماهيه فإنها لا تبلغ إلى مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تقف عندها و ماهيه هى المحدوده بالحد الجامع المانع- فهى حكايه عن حد الوجود لو كان محدودا فطريقه المصنف ناظره إلى اتحاد المدرك- مع المدرك بالذات و طريقه الشيخ إلى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقه المصنف قدس سره كيف و الاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض- إذ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فالماهيه فى الشأتين واحده و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مع أن تعدد حقيقه واحده إنما هو بتخلل غيرها أى شىء كان- و العلم الإشراقى أيضا يقبل الشده و الضعف ألا ترى أن علم النفس بذاتها و قواها- و بدنها كلها إشراقى إذ الكل حاضر لها من باب حضور الشىء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك

الشيء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حين نسيت ربها فأنساها نفسها حضوري- و حين عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضوري و لكن أين هذا من ذاك و أين التراب و رب الأرباب و كيف لا يدرك الأشياء بالإضافه الإشراقه و الوجود الصرف الذى هو مناط وجود المدرك و كل وجود ما هو فيه لم هو كما أن ما هو فيه هو هل هو ١٨٠ و قال فى إلهيات الأسفار فى شرح مقوله ع: و كمال المعرفة التصديق به و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات- و الوجودات الناقصه الذوات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم فحقيقه الوجود إذا عرفت على وجه الكمال و هو أن يكون معلومه بالعلم الحضوري الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلميه فى الوجود لا بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه إلى آخر ما قال و قد حصر قدس سره العلم الحضوري فى موردين بل هذا بحسب الجليل من النظر و أما الإيرادات فمدفوعه عن الشيخ- أما الأول فبأن المادى بالنسبه إلى المبادئ غير مادى و قد نقله قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبه إلى النفس بحسب مقامها السر و الخفى. و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال و هو موجه- و المصنف قدس سره لم يذكر وجهها لقوله لا وجه له. و أما الثالث فبأن قوله و الإدراك ليس إلا حصول صورته الشئ للمدرك- و حصول الشئ لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه منقوض بصوره علم الشئ بنفسه حيث يقول الجميع فيها باتحاد العالم و المعلوم و بصوره اتحاد العالم فى العلم بالغير حيث يقول هو قدس سره و فرفوربوس و قوم آخرون بذلك فيها و وحده النفس طور آخر من الوحده. و أما الرابع فبأن التسميه قد وضح وجهها بما ذكرناه و إنما بسطنا الكلام فيه- مع كونه خروجاً عن طور هذه التعليقه لكونه قدس سره قد زيف هذا المذهب فى كثير من كتبه كالأسفار و العرشيه و حاشيه حكمه الإشراق و غيرها و إنى قد وجدته حقا فلم أكتف الحق و كشفت عن وجهه الأستار و أبرزت لك بعض ما فيه من الأسرار يشرط صونه عن الأغيار و الله بينى و بينك، س ره



من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجيـه حاضره عند النفس المدركه- قائمه بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بـقـابله.

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسيه و الوهميه.

و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامه الحكماء أن الحس مجرد صورته المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و كذا الخيال يجردتها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورته أخرى نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل- و أما وجود (١) صورته في ماده فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصوره مع تحقق الشرائط.

و قد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهوره يرد على كل منها مفاسد شتى أما مذهب الانطباع في الجليديه و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونه بذكر ما يرد على كل منهما.

---

١- لا- شك أن الأ-صول المبرهن عليها في أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأعلى- تعطى أن المدرك صورته مجردة عن ماده و أن المدرك لها هي النفس المجرده لكن هذا لا- يغنى عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجوده بين القوه الجسمانيه المنطبعه في البدن- و بين ماده الخارجيه بعد ما تحقق بالحس و التجربه وجود رابطة بين الإدراك و بين البدن و ماده الخارجيه فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد صورته المدركه على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر، ط مد

و أما الذى اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.

منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.

و منها أن الأحوال يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك ما لا وجود له فى الخارج و القول بأن إحدهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصورة الواحده الخارجيه إذا نظر إليها جماعه كثيره لزم على هذا الرأى أن تكون مدركه لتلك النفوس كلها و الإدراك ليس إلا حصول صوره الشئى ء للمدرك و حصول الشئى ء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه و العله بالذات إنما هى فاعل و غايه و صوره و ماده و الشئى ء لا يكون حاصلًا بالذات إلا لشئى ء من عله و أسبابه الذاتيه فلو حصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتيه لوجوده لها لكنها ليست ماده و لا صوره لها و هو ظاهر و لا فاعله إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعله لشخص واحد و لا غايه أيضا إذ الشئى ء الواحد لا يكون له غايات كثيره.

و منها أن تسميه هذه الإضافه من النفس التى بواسطه البدن إلى أمر جسمانى - ذى وضع بالإضافه النوريه مما لا وجه له إذ الإضافات التى يكون بين الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافه وضعيه لا غير كالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباين و غير ذلك و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات ماديه ظلمانيه لما تقرر أن النسبه الوضعيه من موانع الإدراك لأنها من لوازم الماديه و مدار الإدراك على تجرد الصورة عن الوضع و المقدار المادى و أما العلاقه و النسبه النوريه - فهى ما يكون بين الشئى ء و عله و وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدأ وجود الشئى ء و ماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشئى ء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشئى ء فثبت أن الحرى باسم الإضافيه الإشراقيه - هى النسبه التى بين فاعل الصورة و ذاتها و هى إنما يتحقق على ما قررناه فى الإبصار

بين النفس و الصورة الفائضه منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل - و الاسم واقعا عليه فوقع فى النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان على أن الرؤيه بحضور صورته مجردة عن الماده الخارجيه للنفس و بطل القول بالشعاع- و بانطباع الصورة فى الجليديه و ما يجرى مجراها فثبت و تحقق ما ادعينا فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين

### فصل (٧) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجه النفاه قد تمسكوا بوجوده

#### أحدها و هو العمده أن العين جسم صقيل نورانى

و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآه أما الكبرى فظاهر و أما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمه إذا حرك المتنبه من النوم عينه و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائره من الضياء و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى و ما ذلك إلا لأن جوهر نورانيا ملاء و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبنا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه إنما يدل (١) على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.

#### و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس

بأن يأتى صورته إليها لا بأن يخرج منها شىء إلى المحسوس فكذا الإبصار.

و أجب بأنه تمثيل بلا جامع

١- قد تقدم أن اختصاص الإبصار و كذلك سائر الإحساسات بمعنى حصول الصورة العلميه بالنفس لا يغنى عن البحث عن كيفية الإحساس المادى بمعنى حصول نتيجة التفاعل المادى بين القوه الجسمانيه و بين الماده الخارجيه فما وقع فى كلامه ره فى رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا غير لا يصلح ردا لشىء، ط مد

أقول في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل لفيضان صورته مناسبه للمحسوس متمثله عند النفس فالجامع متحقق و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر.

### و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها

تبقى صورتها في عينه زمانا.

و دفع (١) بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.

### و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي

يرى أكبر مما إذا بعد عنه و ما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئته مخروطة من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئي حتى أنه وتر لزوايه المخروط و معلوم أن وترا بعينه كلما قرب من الزاويه- كان الساق أقصر و الزاويه أعظم و كلما بعد فبالعكس و الشبح الذي في الزاويه الكبرى- أعظم من الذي في الصغرى و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاويه على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أوجب بأننا لا- نسلم أنه لا- سبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضا يثبتون سببه- على أن استلزام عظم الزاويه عظم المرئي و صغرها صغره محل نظر

### و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليديه لكانت خلقه العين

على طبقاتها (٢) و رطوباتها و شكل كل واحد منها معطله فإن الفائدة في كون

١- و الصواب كما قال الفاضل القوشجي إن الصورة في الحس المشترك إذ فرق بين حاله المشاهده و حاله التخيل و لا شك أن تلك حاله المشاهده، س ره

٢- و قد نظم هذه بالترتيب بالفارسيه هكذا-<sup>١</sup> كرد آفريدگار تعالى بفضل خویش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم صلب و مشيمه شبكه زجاج آنگهی جليد پس عنكبوت و بيض و عنب قرن و ملتحم . و لما تكلم قدس سره في بعضها و كان في معرفتها و معرفه نضدها دلالة على حكمه الله تعالى و عنايته لا- بأس بتبيين ما لها فنقول الطبقة الصلبة طبقه منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذي يلي العصبه المجوفه و قد بين في علم التشريح إن في داخل القحف غشاءين أحدهما غليظ و الآخر رقيق و هما محيطان بالدماع و لذا يقال لهما إما الدماغ- كما إن في خارجه غشاء يقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقة المشيمه طبقه- تتنسج من أطراف الغشاء الرقيق و من العروق و الشرايين و لكثرة العروق و الشرايين فيها شبهت بالمشيمه أو

لاشتمالها على الشبكة اشتمال المشيمه على الجنين و الشبكيه طبقه منشؤها أطراف العصب المجوف و هي محتويه على الزجاجيه و الجليديه من ورائهما- إلى العنكبوتيه التي بين الجليديه و البيضييه احتواء الشبكة على الصيد و لهذا سميت بها و قيل لاشتباكها بالعروق الكثيره التي تنفذ فيها من الغشاء الرقيق و الرطوبه الزجاجيه رطوبه صافيه غليظه القوام بيضاء تضرب إلى قليل حمره مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الآخر من الجليديه إلى أعظم دائره منها لتغذوها فإن الجليديه رطوبه في غايه البياض و الصفاء و النور و لا يمكن استحاله الدم إليها دفعه فاحتيج إلى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجيه و صفاء الزجاجيه لأنها تغذو الصافي- و حمرتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لثلا تسيل و تفرق و إنما أخرت عن الجليديه- لأن مددها يأتي من الدماغ بتوسط الشبكيه فوجب أن تتصل بها و ليكون إلى مبدأ الغذاء أقرب و الرطوبه الجليديه و تسمى بالبرديه أيضا رطوبه شبيهه بالجليد في الجمود و الصفا و هي أفضل أجزاء العين إذ بها يقع الإبصار و لها الرئاسه و البواقى خادمه و نافع و وقايه لها و لأشرفيتها جعلت في الوسط و هي مرآه تنطع فيها مثل الأشياء- و العنكبوتيه طبقه مثل نسج العنكبوت رقيقه جدا تغشى الظاهر من الجليديه- و منشؤها أطراف الشبكيه و هي حاجزه بين الجليديه و البيضييه لأن البيضييه فضله غذاء الجليديه و ملاقات الفضول على الدوام مضره و إنما جعلت رقيقه في الغايه لثلا يمنع الأضواء و الأشباح من الجليديه و البيضييه رطوبه شبيهه ببياض البيض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجليديه لتحجب عنها الأضواء القويه فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها و لثلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبه تنديه هذه الرطوبه لها و لتحجز بينها و بين العنبيه فلا تتأذى بصلايه العنبيه و خشونتها و العنبيه طبقه ثخينه الجرم ظاهرها صلب لاثصاله بالقرنيه و باطنها لين كأنه لحم اسفنجي ذو خمل و خشونه و في وسطها ثقبه محاذيه للجليديه ينفذ فيها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سميت عنبيه و فائدتها أن تمسك البيضييه عن التبدد و أن يكون ما ينفذ إلى العين من الفضول- يمنعه ذلك من الوصول إلى الحدقه و لونها الطبيعي عند أرسطو هو الأكلحل فإنه يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء و عند جالينوس هو الأزرق فإن الأكلحل يكثف الروح كثفا شديدا و يجمعه جمعا مستكرها و الأزرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد في مادته فيقوى البصر بذلك و يقال إن أرسطو كان أكحل و جالينوس كان شديد الزرقه و القرنيه طبقه صلبه مشفه مثل القرن الأبيض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقة الصلبه و هي وقايه لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلك جعلت صلبه ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفه سلمته الأخرى و قيل لذا سميت بالقرنيه و جعلت شفافه لثلا- يحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجليديه منزله زجاج القنديل من السراج يمنع الآفات الخارجيه و لا يحجب النور عن البروز و الطبقة الملتحمه حجاب غضروفي صلب مشف ثخين مختله بعضل حركه المعتله يمتلىء لحمًا أبيض دسما لتلين العين و الجفن أيضا و لا يجف بكثره الحركه و ملاقاه الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذي فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخل و هي تلتحم حول القرنيه و لا- تغشاها كما تغشى سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب، س ره

الجليديه صافيه أن يستحيل من الألوان و الفائده في تفرطحها (١) أنه لو كانت خالصه

---

١- التفرطح التعريض القليل في قدامها و أما مؤخرها فيميل إلى الطول ليتمكن في العصب المجوف، س ره

الاستداره لكانت لا- تلقى من المحسوس إلا- على اليسير فلما عرضت قليلا- صارت آخذه منه أجزاء كثيره و العنيه إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديه و القرنيه إنما لم يثقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجب بأن هذه الحجج غير برهانيه إذ من الجائز أن يكون لخلق العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

### و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صوراً مخصوصه متميزه

و هى غير موجوده فى الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعينها فهى لا محاله موجوده فى البصر أو فى جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفية الإبصار فى بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجب (١) بأن ذلك يدل على أن الإبصار فى هذا النوع بالانطباع و لا- يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجيه لأجل انطباع صورها.

١- الأولى أن يقال إن تلك الصور فى الحس المشترك فإنه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهره كذلك ينتقش بها من الباطن كما فى النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما يورده الحواس و هو يزول بالنوم أو بالضعف الفطرى فى الحواس أو بالاستعانه بما يوجب الوهن فيها كما تقرر فى موضعه و أما استعمال العقل للمتخيله فى مآربه من الأمور الغير المحسوسه و هو يزول فى حاله المرض و فى بعض الأعراض كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضا إما لضعف الروح البخارى و قلته عن الانبساط إلى الظاهر و إما لقوه تلك الصور الباطنه لآفه فى الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخرعه المتخيله فى الصور الخياليه يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فإن القوى الباطنه كالمرايا المتعاكسه و الحس المشترك مع ذلك كمرآه ذات وجهين وجه له إلى الظاهر و وجه له إلى الباطن. إن قلت ما قال المجيب إن ذلك يدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت كيفية الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غير هذا فإن ذلك هو التفرقه بين الأصحاء و أصحاب المره- و هذا هو التفرقه بين الصور الموجوده و الصور الغير الموجوده على أنه يمكن حمل جوابه على أن إثبات كيفية الإبصار فى بعض المواضع لا يكفى، س ره



أقول الحق أن هذه الحجج قويه على إبطال مذهب الشعاع و مذهب (١) من يرى أن الرؤيه تتعلق بالصوره الخارجيه من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد (٢).

### و سابعا أن شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا

و إذا كانت القوه الخياليه تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوه الباصره.

و أجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخياليه لأنه لما لم يمكن تحصيل صورته فى الخارج لم يكن بد من إثباتها فى الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر فى الخارج لم نحتج إلى إثبات صورته منطبعه فى القوه الباصره بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حاله إضافيه بين القوه الباصره و بين المبصرات الموجوده فى الخارج.

- 
- ١- أقول لا قوه لها عليه فإن من يقول إن ثانى ما يراه الأحوال أو ما فى المرايا و نحوها فى عالم المثال يقدر على أن يقول ما يراه الممرورون فى ذلك العالم- و لهم يحصل إضافه إليه، س ره
  - ٢- فإنه إذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور فى المواد فى عالم النفس مع هياتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا يشذ عنها شىء مما لها حال كونها فى المواد إلا الماده نفسها و كانت المبصرات بالعرض خاصه خارجه عن عالمها كانت صور الممرورين فى عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها على نهج أوضح و أجلى فإن الأول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به، س ره

## و أما أدله نفاه الانطباع

### فالحجه الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذى عول عليه القوم أن الجسم لا- ينطبع فيه من الأشكال إلا- ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطه للناظر لكننا نبصر نصف كره العالم.

و اعترضوا على هذه الحجه بوجه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهايه فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقاييسه يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبه كما فى النقوش المصوره فى الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضه بالصوره المشاهده فى المرآه من نصف كره العالم فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرآه فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضه بالصور الخياليه فإننا نتخيل بحرا من زبيق و جبلا من ياقوت و هذه الصوره لا محاله موجوده لتمييزها و تعينها و تأثيرها فى النفس و ليس وجودها فى الخارج فهى لا- محاله فى محل منا و كذا الصور التى يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمه هائله فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشىء العظيم منطبعاً فى المحل الصغير فليجز فى الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا- فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمه فى الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الكبير فى عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه فى المقدار و لا فى مقدار الأقسام- و أما الثانى فالإبصار (١) أمر دفعى ليس فيه مقياسه و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور فى المرآه كالقول بانطباعه فى الجليديه فى البطلان و سبب الرؤيه هناك شىء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخياليه و التى يشاهدها الممرورون ليس فى محل عندنا- حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءا جسمانيا منا أو نفسا بل هى صور معلقه يقيمها النفس- و يحفظها ما دامت تشاهدها و الذى استدلوا عليه ليس إلا- أن محل الصور الجزئيه- لا يمكن أن يكون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرك الجزئيات بذاتها المجرده.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصوره فى جوهر المدرك فلم يقيم عليه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع المقدار العظيم فى مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد قياس تمثيلى بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقياس عليه أعنى النفس ليست محل الصور الخياليه.

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساويا أو يتفاضلا و متى تفاضلا كانت الفضله خارجه فيمتنع انطباع المقدار العظيم فى المقدار الصغير.

و أما الشىء الذى لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون و لهذا اعترض صاحب (٢) المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهولى التى لا- مقدار لها فى ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الإبصار بأن الصوره الخياليه قائمه بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها فى النفس- فليجز انطباعها فى البصر فإن انطباع العظيم فى المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول فرق بين أن يكون الشىء متعينا فى الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطه و النفس مطلقا و كالخط و السطح باعتبار و بين أن يكون الشىء فى نفسه يمكن له أن

١- ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقيقه داله على ذلك، ط مد

٢- أى للذهول و التفصيل اعترض، س ره

يتقدر بشىء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلك كالهوى التى نسبتها إلى جميع المقادير على السواء و كذا نسبتها فى ذاتها لأن يتكلم و أن لا يتكلم على السواء لأنها مبهمه الذات غير متحصلة و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شىء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا- أو بأن له مقدارا من جهة كالخط أو بأن له مقدارا صغيرا كالخردله فاستحال للنقطة أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردله أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهوى أن يقبل المقادير كلها.

### الحجة الثانية

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شىء بعيد أو شىء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع فى الرائي صور المسافات الطويلة و القصيره- فلا جرم صح منه أن يدركها.

### الحجة الثالثة

أن الرطوبة الجليديه إن كانت غير ملونه و جب (١) أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونه لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئى بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئى.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشكل و اللون الحاصل فى سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبين كما فى الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صورته فإنه لم يتأدى إلى ما وراءه.

### الحجة الرابعة

أن المبصرات لو انطبعت فى الجليديه لكان يمكننا أن نحس تلك

---

١- فيه أنه منقوض بالماء الصافى و البلور و نحوهما فإنها غير متلونه مع أنها متشبح بها و الحل أن الجليديه و إن لم تكن متلونه لكن لها قوام كالماء لا كالهواء- و كل ما له قوام و ميز متلون متشبح فما سيقول إن هاتين الحججتين قويتان إلخ غير موجه إلا فى الأخير، س ره

الصورة منطبعة فيها كما أن الخضره متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندرکها و لكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليديه وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معنا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلمنا أن الصورة غير منطبعة فيها.

أقول هاتان (١) الحجتان قويتان على من قال بانطباع صوره المرثى في الجليديه- و نحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثله عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

### الحجه الخامسه

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليديه- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان و هذا في غايه السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شىء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابله الجليديه سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدإ صوره مساويه لصوره المرثى فتلك الصورة الحادثه هي الإبصار.

### الحجه السادسه

أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرثى قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين- لكان قد فعلها في الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهاده الحس.

و جوابه (٢) أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صوره المرثى

### فصل (٨) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حده اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

١- الحجه الأولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأي وجه ورد باقيا على خلوصه و لا طريق للمستدل إلى إثباته و الحجه الثانيه فيها أن الذى يراه الناظر في جليديه ناظر آخر شىء غير الصورة البصريه التى يتحقق بها الإبصار و قد صح ذلك،  
ط مد

٢- أى لا نسلم أولا أن الجسماني لا يفعل في البعيد إلا بعد فعله في القريب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلهما في القريب منها، س ره

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيره على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير- و قاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعى الظن بأن الرؤيه بخروج الشعاع من البصر- و يكون المرئى هو ما يقع عليه الشعاع و لكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسه هو الصوره الإدراكيه المفارقه عن الماده لا- التى هى فى ماده جسمانيه و مع ذلك لا- بد فى الإبصار من مقابله البصر لما يقع صورته عند القوه المدركه و البصر كالنقطه- و مقابله النقطه مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط (١) (٢) و نحن لا ننكر أيضا تحقق الشعاع من البصر إلى المرئى صورته لكن نقول لا- بد فى الرؤيه من حصول صورته المرئى للنفس و جميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضا فإن الموافقه بين المذهبين المتخالفين فى كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم إن الشىء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التى عند الباصره و يضييق (٣) لذلك الدائره التى عند المبصر و كلما ازداد

١- و لكن كل ذلك له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره

٢- هذه هى النصفه التى لا مريه فيها لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضا لعدم مزاحمه قولهم قوله بإدراك النفس حقيقه، ط مد

٣- إن قلت الزوايا و الدائره تضيقان لكن المرئى لا يندمج و لا ينطوى فليتصل قاعده الشعاع ببعض المرئى و ليبصر ذلك البعض و نحن نبصر كله و لكن صغيرا. قلت على القول بالشعاع موضع الإبصار قاعده المخروط ففى البعد تلك القاعده كمرآه صغيره و المرآه الصغيره يترأى فيها المرئى بشكله و لكن صغيرا كما أن سبب الصغر على القول بالانطباع أن صورته المرئى تنطبع فى جزء من الجليديه بحيث يحدث فيه زاويه مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مركز الجليديه و قاعدته سطح المرئى و تلك الزاويه تصغر كلما بعد المرئى و تصغر بصغرها الجزئى الذى يقع فيها من الجليديه و لا شك أن المنطبع فى الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاويه ذلك المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئى البعيد على القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته كيفاً أى شدة و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا و الدائره صغرا إلى أن ينتهى فى البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم يرى الشيء فى الماء أعظم منه فى الهواء لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامه و أما فى الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئى فيرى المرئى أعظم لأن (١) الزاويه التى بإزائه فى الجليديه بحالها فى العظم - و عظم المرئى تابع لعظم تلك الزاويه فبعضه (٢) ينفذ مستقيما و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيما و منعطفًا معا من غير تمايز و ذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء و أما إذا بعد فيرى فى الموضعين - لكون رؤيتهما بالامتدادين المتميزين.

و كقولهم إذا غمضنا (٣) إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين لأن الامتداد الشعاعى الخارج منهما ينحرف عن المحاذاه و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئى فلا يلتقى طرفاهما على موضع واحد بل فى موضعين فيرى المرئى اثنين.

و هكذا فى الأحوال و إذا وضعنا (٤) السبابه و الوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع و نظرنا إلى السراج فإننا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبطين الدقيقتين

- ١- أى لا- كما فى الهواء إذ لا- تبقى بحالها فى العظم كما ذكر و إن المخروط يستدق كلما بعد المرئى و أما هاهنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا و الدائره فتكون الدائره كمرآه كبيره فيكون المرئى كبيرا، س ره
- ٢- إن قلت الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزاءهما متشابهه فلو نفذت بالاستقامه أو بالانعطاف لاتفتقت الكل فيهما. قلت سيأتى أن قوه الشعاع فى السهم فإذا اختلف بالقوه و الضعف جاز اختلافه فى الاستقامه و الانعطاف، س ره
- ٣- أى فتحناها بعد الغمض ففى أول الفتح بعد الغمض نرى القمر أو غيره أى شىء كان شبيها كأنه ينفصل أحدهما عن الآخر ففى العبارة قصور كما ترى، س ره
- ٤- بل إحداهما على العين مع اختلاف فى الوضع أى وضع العين لا وضعهما- فالمراد بالوضع المقول المصطلح أى نضع الإصبع بحيث يغور جلد الجفن- و يخرج الحدقه فيخالف وضع العين الصناعى وضعه الطبيعى، س ره

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنتين.

و كقولهم إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه و في السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

هكذا نقل بعض العلماء عنهم و فيه ما لا يخفى (١) من النظر و الأولى أن نرى (٢) قمرا في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة و نرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء نعم هاهنا شىء آخر و هو أننا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيما بلا واسطه- و الثانى و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر إلى القمر و من هذا القبيل رؤيه الشىء اثنتين عند توسط المرآه على وضع خاص بيننا و بينه إحداهما بالاستقامة- و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصره إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصره منه.

و كقولهم إن السبب في رؤيه الشجر على شاطئ النهر منكوسا أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجره من موضع أقرب إلى الرائي- و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعده الشجره بقاعده عكسها و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤيه الأشياء على استقامه الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس الشجر أكثر نزولا- في الماء لكونه أبعد منه و باقى أجزائه على الترتيب إلى قاعده الشجره فيراها منكسا و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر

١- أقول لا غبار عليه غايته أن المتعلق أعنى قولنا في السماء غير مذكور في الفقره الأولى و أما في الثانيه فلم يقولوا نرى قمرا في الماء بل قالوا في السماء لأن مذهبهم ليس الانطباع في المرايا بل مذهبهم انعكاس الشعاع من المرآه إلى المرئى بحيث يحدث الزاويه هناك فإذا وقع في مقابله الرائي جسم صيقلى- انعكس شعاع بصره منه إلى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبحه لكن لا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه بالاستقامة، س ره

٢- كذا،



## فصل (٩) فى سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فى سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع فى الرطوبه الجليديه- و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد (١) يرى الاثنين كما إذا لمس شىء باليدين كان لمسيتين و لكن كما أن الصوره الخارجيه يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق إلى أن يقع زاويته وراء سطح الجليديه كذلك الشبح الذى فى الجليديه يتأدى منه بواسطه الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئه مخروط فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صوره شبحيه واحده- عند الروح الحامل للقوه الباصره فإن لم يتأد (٢) الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه صوره أخرى على حده فيرى الشىء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشىء نظر الأحول نراه أيضا اثنين كما يراه الأحول و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين فى داخل الدماغ فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل- و يعود متى شئنا و أيضا لو كان فى مقابلنا شيئان أحدهما قريب و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا لا ننظر إلى غيره و إنا نراه واحدا و نرى الأبعد فى هذه الحاله شيئين- و لو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك فلو كان السبب فى الحول

١- كذا قال كثير من الفضلاء و فيه أنه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لمكان الصماخين و عدم التأديه إلى واحد،

س ره

٢- هذا و كان السبب الذى سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت أنه لا يرى الأحول الذى هو ذو العين الواحد الشىء الواحد

اثنين و لم أحققه، س ره

ما ذكره من انحراف العصبين لما تصور أن يرى في حاله واحده أحد الشئيين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب (١) فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى ثم إن قوه هذا النور و سلطته في سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطأ الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشئ ء المبصر يتحدان على نقطه هناك و جمع البصر على الشئ ء- يوجب إيقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشئ ء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و فى تلك الحاله يقع على الشئ ء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم و دون طرفه الأنسى و المراد بالطرف الأنسى ما يلى المخروط الآخر و بالوحشى ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد و على الأقرب فى موضعين و على جنبه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئا واحدا و الأقرب اثنين و هكذا حال الأحوال فإن سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على شئ ء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعده أو يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول إلى المرئى و إنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شئ ء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم (٢) أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول

- ١- فرض حسن يوجه به الرؤيه البصريه توجيها حسنا غير أنه غير متعين - لجواز أن يفرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم، ط مد
- ٢- هذان الوجهان ضعيفان أما أولا فلأننا إذا تكلفنا الحول أو كان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصوب متحركا و ساكنا فى حاله واحده على جمع النظر المذكور- و فى حالتين على تكلف الحول و أما ثانيا فلأنه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين - كشبح السراج المرتسم فى الماء المتموج، س ره

منها حركة الروح الباصرة يمينه و يسره فيرتسم الشبح فى بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين و هو مثل الشبح المرتمس فى الماء الساكن مره و فى الماء المتموج مرارا كثيره.

و منها حركة الروح الذى وراء تقاطع العصبين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحده إلى حس المشترك و أخرى إلى ملتقى العصبين فيتأدى إليهما صوره المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صوره أخرى مرئيه و الفرق بين هذا السبب و الذى قبله أن هذه الحركة المضطربه إلى قدام و خلف و كانت تلك يمينه و يسره

### فصل (١٠) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف

واعلم أن الحجه على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام فى شىء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركه الوضع و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما- علاقته عليه و معلوليه و هذه العلاقه متحققه بالذات بين القوه و ما يتعلق به من ماده أو موضوع أو بدن لأنها إما عله ذاته أو عله تشخصه أو كماله و متحققه بالعرض (١)

١- المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحه و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازى و لا يدخل ذلك فى البراهين هذا و مع ذلك فالبيان ليس بيانا برهانيا و لو صح البيان كانت نتيجته أنه لا بد فى التأثير الجسمانى من كونه فى الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور فى موادها و أجسامها و أما كون الجسم المتأثر ذا فصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسما واحدا إلخ فمن المعلوم أن المقدمه المشتمله على التشبيه شعريه لا برهانيه فالصحيح أن تبنى المسأله على التجارب دون البيان العقلى المحض، ط مد

بينها وبين ما له نسبه وضعيه إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقة الوضعيه في الأجسام- بمنزله العلاقة العليه في العقليات إذ الوضع (١) هو بعينه نحو وجود الجسم (٢) و تشخصه

١- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم الطبيعى لقبول القسمة الفكيه- و يقبل بذاته القسمة الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم الطبيعى- و من عوارض الماهيه له لا من عوارض الوجود كما صرح به مرارا فتلك الهيئه الحاصله بالنسبتين للأجزاء الحاصله فى قوام وجود الجسم داخله فى نحو وجوده و بها هويته و اعلم أن الوضع قد يطلق و يراد به كون الشىء مجاورا أو محاذيا أو نحوهما لشيء و هذا بالحقيقه نوع من مقوله الإضاافه و يطلق و يراد به الهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات و بسبب نسبتها إلى الخارج- و هذا هو المقوله كالقيام فإنه هيئه حاصله للقائم بكله بسبب الوضع الإضاافى و المجاوره المخصوصه للأجزاء و نسبتها إلى الخارج بحيث لو بقيت نسبه الأجزاء بحالها- و زالت النسبه بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذى يقال إن تأثير القوى بمشاركته و عبر عنه بالعلاقه الوضعيه هو المعنى الإضاافى كالمجاوره و المحاذاه و نحوهما و الذى هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنى المقوله إذ لو لم يكن أماره تشخص الجسم إلا الهيئه المخصوصه لأجزائه لا شك أنها أدخل فى ذلك و لا دخل للإضاافه إلى الخارج فى قوام وجود الشىء و تشخصه لأن مقوم الشىء ثابت له و لو قطع النظر عن جميع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فى قوام تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع هو المقوله المخصوصه لا الإضاافه فإنها أمر اعتبارى لا مدخليه لها فى التأثير و إن أردف أحيانا بالإضاافه كما يقال تأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و المحاذاه فالمراد بها أيضا تلك الهيئه البسيطه اللازمه للنسبتين- لا أن لنفس تلك النسبه إلى الخارج مدخليه و ذلك كما إذا قلنا للحس اللا بشرط فى ضمن الإنسان الحكم الفلانى لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذا بشرط لا- على أنه بتقدير أن يكون الراد به الإضاافه المخصوصه يتم التقريب أيضا لأن مراده قده بيان سبب المدخليه بأن الإيجاد لما كان متفرعا على الوجود و كان وجود الجسم متقوما بالهيئه الملازمه للنسبه إلى الخارج كان إيجاده أيضا مشروطا بإضاافه مخصصه إلى الخارج كالمجاوره و نحوها فتقوم إيجاد الجسمانى بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع، س ره

٢- كان المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهه من جهات تعينه- كما أنهم يقولون إن الجسم التعليمى هو تعين الجسم الطبيعى هذا و هذا المعنى يتضح مزيد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله، ط مد

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا- يسرى فيما يجاور الشيء فإذا تقرر هذا (١) فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسه من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي فلا بد هاهنا من علاقة وضعيه بين ماده القوه الحاسه و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقة لا- تتحقق بمجرد المحاذاه من غير توسط جسم مادي بينهما إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- و لا نسبه بينهما طبعا بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسما كثيفا مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلا- للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشئيين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافيا لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنى النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى (٢) المبصر أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر.

- 
- ١- لا يقال هذا يقتضي أن يتحقق الإبصار إذا قرب المرئي من البصر قربا مفرطا- لكمال الاتصال حيثذ فأيه حاجه إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأننا نقول كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص فالوضع الخاص أن لا يكون قربا مفرطا و لا بعدا مفرطا و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف، س ره
  - ٢- التردد للتطبيق على المذاهب الثلاثه في الإبصار فالأول ناظر إلى مذهب أصحاب الشعاع و الثاني إلى مذهب شيخ الإشراق و الثالث إلى مذهب الانطباع، س ره

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صرفا لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النمله على السماء لا- بما ذكروه فى جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقه المتوسط زياده قوه فى الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضا فى ذلك فإن الرقه ليست طريقا إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقه فى الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقه الجسم منشأ سهوله النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى فى ذلك و كانت الرقه على هذا التقدير طريقا إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئى أمر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا- يحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورته المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه و الملء واجب.

قلنا قد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاه و إما وجود متوسط جسمانى بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل فى حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه و بعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخن لعدم الرابطة و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءا و لا سخونه

### فصل (١١) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسه سادسه غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ فى بعض كتبه من أن الطبيعه (١) لا ينتقل

١- الحجه لا- ريب فى استقامه تأليفها إلا- أن فى مقدماتها ما هو أصل موضوع- و هو أن الإنسان أكمل الحيوانات أعنى المركبات العنصريه الحيه و لا بد فى تمام الحجه من بيان هذه المقدمه و توضيح ذلك أن الأعظم من الحكماء السالفين بنوا الكلام فى ترتيب الخلقه على ما تعطيه الفنون الطبيعه السابقه و فن الهيئه و أمثالها- و الذى تعطيه هو أن المركبات العنصريه الحيه منحصره فى أنواع الحيوان التى تعيش على بسيط المركز و هو الأرض و الأنواع الحيوانيه التى أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحياه بالحس و التجربه أكملها النوع الإنسانى المجهز بالتعقل و الفكر مع ما عنده من أنواع الشعورات الحيوانيه و يستنتج من ذلك أن الإنسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانيه وجودا لظهور باقى مقدمات البيان و استقامتها نعم علينا لو وجدنا نوعا من شعور خاص فى شىء من الحيوان أن نحصل شيئا يسانخه و يماثله فى الإنسان كما هو كذلك و أما بناء على الفرضيات العلميه الحديثه- التى ترى جواز كينونه المركب الحيوى فى غير هذه الأرض المسكونه لنا فمن المستصعب- إثبات أفضلية الإنسان من كل حيوان مفروض غيره بل لا بد من إقامه البرهان على امتناع وجود نوع حيوانى أكمل و أشرف وجودا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلى الأصول الدائره المعروفه فى الفلسفه، ط مد

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجه الحيوانيه إلى درجه فوقها إلا- وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبه- فلو كان فى الإمكان حس (١) آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الإنسان- الذى هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسه فى الوجود غير هذه

### فصل (١٢) فى المحسوسات المشتركه بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسه و غيرها

١- لا يخفى أنه غير تام على المشهور من عدم استلزام الإمكان الذاتى الإمكان الوقوعى نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ما له إمكان ذاتى فهو واقع فى عالم العقل إذ يكفى هناك مجرد الإمكان الذاتى و لا يحتاج إلى استعداد ماده و العقل لا محاله فعال فيما دونه إلا أن يحمل الإمكان فى كلام الجمهور على الوقوعى فتأمل، س ره

محسوسه بالعرض فليس للحواس محسوس (١) مشترك بالذات و ليس كذلك (٢) لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوه الحاسه و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقه و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقه مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقه ذلك الشخص لحصول صورته منه في الحس - و أما كونه أبا فليس بمحسوس البتة إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافة الأبوه و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركه و السكون و القرب و البعد و المماسه و المباينه فإنها و إن كانت غير محسوسه بانفرادها لكنها محسوسه بشرط الإحساس بشىء آخر كاللون و الضوء في الإبصار و الحراره و الرطوبه في اللمس و غيرها في غيرهما و الشىء الذى يتوقف الإحساس به على الإحساس بشىء آخر لا يخرج عن أن يكون فى ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطه له فى العروض لا ما لا واسطه له فى الثبوت كما حقق ذلك فى بيان العوارض الذاتيه فى علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا- يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

١- بل محسوس مشترك بالعرض إذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات المحسوسه الخمسه فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الأمور المحسوسه بالذات المشتركه بل من المحسوسه بالعرض و المجاز لكن يقول قدس سره ليس كذلك لأنه يحصل منها أثر فى الحس بل تحضر هى نفسها له و المحسوسيه وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسه بالعرض مشتركه بل هى محسوسه بالذات بهذا المعنى مشتركه و إن احتاجت فى كونها محسوسه إلى الواسطه فى الثبوت كحركه اليد فإنها واسطه فى الثبوت لحركه المفتاح لكن لا يحتاج إلى الواسطه فى العروض مثل حركه السفينه لحركه جالسها، س ره

٢- الكلام لا- يخلو عن تشويش و تسامح و محصله أن لكل حاسه محسوسا- لا- يشار كها فيه غيرها و أما المشتركات التى يشترك فيها أزيد من حاسه واحده كالبعد و الشكل و نحوهما فإنما يدرك بضرب من الفكر، ط مد



الإحساس به على الإحساس بشىء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثانى والثانى هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجى المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركة و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركة غير محسوسه و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينه جاريه لا يحس بحركتها و إن كانت فى غايه السرعه.

و على الثانى بأن السكون أمر عدمى فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركة و السكون محسوسين أن العقل بإعانه الحس يدركهما- فإن الحس يدرك الجسم تاره قريبا من شىء و تاره بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوه إلى الفعل و أما معنى خروج الشىء من القوه إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبى إضافى و كذا الحس يدرك جسما واقفا فى مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافى و الثانى عدمى و شىء من الأمور الإضافيه و العدميه ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينه لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينه و قربها و بعدها بالنسبه إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركه فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمرا ذهنيا بشركه الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدوده (١) بتوسط إدراك الصلابه و اللين

١- و من المشتركات لكل الجبهه حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهه الخارج أو من جهه الحلقوم فيفرق بينهما و أما العظم المقدارى ففي غير البصر و اللمس إدراكه بالعرض مشكل، س ره

و الحر و البرد و نحوها و كذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم- بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفه فأما إدراكه (١) للحركه و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانه باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانيا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القويه لا يحصل فى غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجملة إدراك البصر لهذه الأشياء المعدوده أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شىء من الإدراك الحسى إلا و قوامه بالإدراك الخيالى و لا شىء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لا- أمكن وجوده منحاذا عن العقل و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالألات الصناعيه بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوه العقلية فى الإنسان و عن النفس الحيوانيه فى غيره من الحيوان و كذا لا- يتصور للنفس وجود إلا- بالعقل و لا- للعقل وجود إلا بالبارى جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشاره إليه سابقا فإذا كان الأمر فى الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال فى المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقه لكن الاصطلاح قد وقع على تسميه هذا الإدراك الجزئى الذى بوساطه الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعنى إدراك المجردات الكليه هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا- بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسه لإدراك تلك الأمور المعدوده و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركه- التى يدرك بكل واحد من هذه الخمسه فهى غير محتاجه إلى حس سادس بل لو كان فى الوجود حس آخر كان معطلا- من جهه أن الحواس الخمس بل بعضها وافيه بإدراك هذه الأمور و التعطيل مستحيل كما علمت فى الوجود

---

١- أى الأئينيه و أما الكيفيه فقويه كما لا يخفى، س ره

## الباب الخامس من علم النفس فى الإدراكات الباطنه و فيه فصول

### فصل (١) فى الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أى لوح النفس

#### إشاره

و هى قوه مودعه فى مقدم الدماغ عند الجمهور (١) و عندنا قوه نفسانيه استعداد حصولها فى مقدم الدماغ بل فى الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهره كلها و الحواس بالنسبه إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك.

#### و احتجوا على إنباتها بحجج ثلاث

#### إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك

و القاضى على الشئين يجب أن يحضره المقضى (٢) عليهما و هذا القاضى الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسه أما أولاً فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

١- و لذا أشكل عليهم المعاد الجسمانى و وقع بعضهم فى القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله كما قال قوه نفسانيه أى هى من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أى لا أن نفس حصولها فيه كما أن النفس استعداد حصولها فى البدن لا أن حصولها فيه، س ره

٢- اعترض عليه بأن الحاكم لا بد و أن يحضره الطرفان و النسبه و هى أمر معنوى مدرك للوهم فلا يثبت بهذه الحجج الحس المشترك. و الجواب أن النسبه فى الصور صوريه كما أنها فى المعانى معنويه ففوقيه السماء على الأرض وضعيه و فوقيه النفس على القوى معنويه و الأولى دركها وظيفه الحس المشترك و الثانيه دركها وظيفه الوهم إن كانت جزئيه، س ره

إلا- بآله جزئيه و أما ثانيا فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها- إذ لو لا ذلك لتعذرت عليها الحياه و لو لم يكن الشم و الشكل دالا لها على الصورة المطلوبه لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهره اجتماعا فى قوه جزئيه إدراكيه و ليس شىء من الحواس الظاهره كذلك فلا بد من مدرك باطنى جزئى و هو المسمى بالحس المشترك.

و هذه الحججه (١) لا- يخلو عن ضعف إذ العقل فى الإنسان و الوهم فى الحيوان- جامع لجميع القوى المدركه و غيرها و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع- فيكفى للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره و إدراك حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان (٢) الكلى ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بأن هذا

١- أقول بل هى قويه متينه- بيانها أنه كما أن الهولى و الصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسما بل اللتان تأدى تركيبهما إلى الوحده و صارتا نوعا واحدا آخر منه و هو الجسم كذلك البياض الذى فى البصر و الحلاوه التى فى الذوق ليسا مناط الحكم- بأن هذا السكر هذا الحلو و كذا نفس تركيبهما الحقيقى فإنه عمل المتصرفه التى شأنها الفعل لا الدرك فإن عملها كانضمام شىء إلى شىء بفعل الطبيعه كأن نضم شيئا إلى شىء بخشبه حيث لا شعور للخشبه بالانضمام الذى هو عملها بل الحكم إدراك التركيب و الانضمام الحقيقى فإنه تصديق و التصديق قسم من العلم و لذا يقال إنه إدراك أن النسبه واقعته أو ليست بواقعه فهذا الحكم الجزئى أعنى إدراك هذه الهيئه التركيبيه من الحس المشترك و ليس من العقل لأنه لا يدرك الجزئى و لا يحكم حكما جزئيا فى مقامه العالى و إن قلنا بدركه للجزئيات كما هو الحق فإنما هو فى مقامه النازل أعنى مقام الحواس و العقل النازل الحاكم حكما جزئيا هو الحس المشترك و لو أدرك الجزئيات المحسوسه فى مقامه العالى فأيه حاجه إلى إثبات الحواس، س ره

٢- أقول هذا ليس تركيبا حقيقيا و اتحادا واقعا بل هى وحده حقيقيه فلا يحتاج إلى قوه على حده بل المعنى بالحكم و الاتحاد هنا أن زيدا مثلا رقيقه الإنسان و الإنسان حقيقته فزيد مادى محدود و الطبيعه المرسله الإنسانيه مجردة فكيف يكون هو هى كما إذا كانا جزئيين أو كليين إلا- من باب سنخيه الرقيقه مع الحقيقه فكما لا- يحصل من مادى و مجرد نوع واحد طبيعى كما مر كذلك لا حاجه هنا إلى قوه واحده حقيقيه بل يكفى القلب المعنوى لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرك للكليات و الجزئيات فى اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ره

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلي معقول و الشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشئين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنا قوه مدركه غير العقل - و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعا لأن إدراك العقل مقصور على الكليات - و إدراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلية أن يدرك الطرفين جميعا بلا واسطه قوه أخرى يكون آله له فيلزم إما استحاله هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا و لا حسا و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار (١) و عندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسه كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوه لم يجب أن يكون القوه الشهوانيه دراكه بل يصح أن يكون النفس مدركه للطعم بالذوق و اللون بالبصر - ثم يحكم قوه أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

أقول لا- غبار على كلامه هذا و لا- يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرط و لعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لا- بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأن المراد من قوه أخرى في قوله ثم يحكم قوه أخرى قوه إدراكيه كالعقل (٢) في الإنسان و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيله الذوق على الطعم و بوسيله الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

- 
- ١- يعنى أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين و يرد عليه ما أورده على المصنف قده مع أن الحاكم إن ليس يدرك الصور الجزئيه فكيف يحكم كما قال الإمام و إن يدرك بالقوى و الآلات بأن يكون الصور فيها و لكن لا علم لذي الآله بها فكيف يحكم أيضا و إن انعكس من القوى و الآلات إلى صفحه ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسه فيها مع تجردها و تنزهها فأيه حاجه إلى القوى، س ره
  - ٢- فقول بهمنيار قوه أخرى بالنسبه إلى الذوق و البصر لا بالنسبه إلى النفس - و الأولى أن يقال بقوه أخرى، س ره

لما له هذا اللون فمن أين لزم (١) هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهره معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانه بآله إدراكيه كالحس و الوهم و كذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقه للكليات- و الجزئيات فى الإنسان إلا القوه العاقله و فى الحيوانات لا- مدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قله الممارسه لكلماتهم.

### الثانيه أنا نرى قطر النازل خطأ مستقيماً

و الذياله المتحركه بالاستداره على العجله دائره و النقطه فى الخارج ليس خطأ و لا دائره فإذن تلك الأشباح فى الحس و ليس محلها هو القوه الباصره.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجى فهو بين.

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار بحصول شبح المرئى فلأن حضور ماده شرط فى الإبصار و فى كل إحساس فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون فبقى أن ذلك الأشباح و التمثيل فى قوه أخرى و ليست هى النفس فهى قوه أخرى جزئيه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدلتتم بهذا على أن الرؤيه بالانطباع فى البصر و الآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع فى الحس المشترك و قد سبق الإيراد عليه بهذا و الذى نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصره و القوه الباصره فينطبع فى الروح الباصره حين ما كان فى حيز ثم قبل انمحاء هذه الصوره- ينطبع فيها صوره الجسم عند ما يكون فى حيز آخر فإذا اجتمعت صورتان فى البصر شعرت القوه الباصره بها فلا جرم أحست القوه الباصره بالنقطه على مثال الخط.

١- هذا و إن لم يلزم لأن تصور الطرفين أعم من أن يكون بلا واسطه أو بواسطه- لكن إدراك الحكم الجزئى لم يتحقق مطلقاً لولا الحس المشترك و عندى أن مراد بهمنيار بقوه أخرى الحس المشترك و بنفى الإدراك هو الإدراك بلا واسطه، س ره

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجة على أن الإبصار لا بد فيه من تمثيل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوه ماديه لا يدرك شيئا إلا بمشاركه الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا يفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهه في أن القطره عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع (١) له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوه جسمانيه- فلو كان البصر إدراك صورته النقطة على وضع خاص بعد انمحاءها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا و كما أن البدايه شاهده- على أن الحواس الظاهره لا تدرك الأمور الماضيه و الأمور المستقبليه فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحه موجوده في الغد فكذلك (٢) الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعه كما في القطره النازله و الشعلة الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

### الحجه الثالثه و هي أقوى الحجج

الحجه الثالثه و هي أقوى (٣) الحجج

إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

- ١- و ما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بدل و الفرد المنتشر من الأيون، س ره
- ٢- أي لا- فرق بين الماضي و الآتي بقرون و أحقاب و بينهما بثواني و ثوالث فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضا مدركين له و الجميع مشتركه في المغيبه أيضا، س ره
- ٣- بل هي أخف مؤنه عما ذكره قدس سره بأن يقال لو لم يكن الحس المشترك موجودا لم يتحقق التخيل أصلا و إن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن الخيال ليس إلا- حفظ المحسوسات الخمس و استمساكها و أما إدراكها في الخيال فبالحس المشترك- لأن كلا- من القوى التي فينا لها مقام معلوم و ليس لها إلا شأن واحد كالقوى و الطبائع التي في العالم فالإدراك الخيالي في أن حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك و حفظ الصور و إن كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال، س ره

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم فى رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمه محسوسه و أصواتاً مسموعه متميزه عن غيرها و كذلك الذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفه كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامه حواسهم من الصور البهيه و الأصوات الحسيه لا- يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشه و الخوف فى الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبه لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره و ليس وجودها فى الخارج و إلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور وجودها لمدرک آخر غير القوه العقلية فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقداريه و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور فى الأغلب- يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك فى المنام و قد يدرك فى اليقظه المبصر عند غموض العينين فبقى أن يكون المدرک لها قوه باطنه غير العقل و ليس الخيال مدرکاً لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك فبقى أن يكون المدرک لها قوه أخرى و هى الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصوب هناك و هذا الروح كالمراه التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورته فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل (١) المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوه التى هى آله لإدراك المحسوسات الغائبه من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفى هذه القوه بوجهين- الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلاً من الياقوت و بحراً من النار و هذه الصور العظيمه يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير- فإذا محل هذه الصوره ليس قوه جسمانيه بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوه



الثانى أنا كما علمنا ببدايه العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأيدى و الأرجل كذلك علمنا بالضروره إننا لا نذوق و لا نلمس بالدماع.

أقول أما الأول فلا- يرد علينا لأننا لا نقول بانطباع الصور المدركه و حلولها فى جرم من الأجرام بل هى قائمه بالنفس قياما غير الحلول و الانطباع و كذا الثانى فإن الدماغ ليس محل الانطباع و لا أيضا إليه حاجه فى إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس و لا- فى إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجه إليه فى كونه محل القوه و الإمكان لحدوث الصوره بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير و التمثيل أما كون تلك الصور العظيمه منطبعه فى جزء من الدماغ- فنحن ننكره غايه الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخياليه غير موجوده فى هذا العالم إذ ليست من ذوات الأوضاع و مع ذلك لا بد من إثبات قوه أخرى غير النفس لمغايره مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لأن الجزئى بما هو جزئى تباين فى الوجود للكلى بما هو كلى أى عقلى و المدرك أبدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت- فمدرك الجزئى غير مدرك الكلى

## فصل (٢) فى الخيال

### إشاره

قوه الخيال و يقال لها المصوره (١) هى قوه يحفظ بها الصوره الموجوده فى الباطن.

### و استدلوأ على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثه

#### الأول أن الحس المشترك له قوه قبول الصور

و الخيال له قوه حفظها و قوه القبول غير قوه الحفظ بوجهين

١- باشتراك الاسم بينها و بين مصوره النبات و لعلك تقول ينبغى إطلاق المصوره على الحس المشترك لأنه مصور للخيال حيث إنه مدرك لا الخيال قلنا لما كان الحس المشترك كمرآه ذات وجهين وجه إلى الخارج و وجه إلى الداخلى كان الخيال مصورا لوجهه الداخلى و يحتمل فتح الواو، س ره

أحدهما أن القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوه قبول الأشكال دون حفظها فلو كان (١) أحدهما عين الثانى لم يجز الانفكاك.

و ثانيهما أن القبول (٢) منشؤه الإمكان و الاستعداد و الحفظ منشؤه الوجوب و الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض (٣) عليه بأن هذا مبنى على قاعده أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قله التدبر و قصور البضاعه فى الحكمه كما مر ذكره.

### الثانى أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها

و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط و الشىء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض (٤) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوه الواحده تاره تكون حاكمه و تاره تكون حافظه.

### الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

الثالث (٥) أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

و المشاهده

١- المقصود إثبات المغايره على سبيل الكليه أى لو كان أحدهما عين الآخر- لما وقع ذلك فى مورد أصلا فإذا وقع علمنا المغايره و ليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله كما فى الماء فلا- يرد اعتراض الإمام ثم إن هذا إثبات للتعدد من جهه الانفكاك كما أن الدليل الثانى و كذا الثانى من الأول و الثالث إثبات له من جهه تقابل الفعلين و هاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر فى محله، س ره

٢- اعترض الإمام عليه بأن الخيال أيضا قابل للصوره أولا ثم يحفظها و الجواب أن القبول فى الخيال معناه الموضوعيه و الإنشاء، س ره

٣- هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل و قد مر فى بيان تعدد القوى- و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين، س ره

٤- أقول هذا الاعتراض مدفوع بأن الحفظ قد يوجد بدون الحكم و الإذعان- كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مدعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فكيف تم هذا دون ذاك، س ره

٥- أرى أن هذه الحججه مدخوله فإن المراد بالتخيل إن كان هو حفظ الصوره- عادت إلى الحججه الأولى و إن كان هو التصرف فى الصور أو إدراكها كانت حججه لإثبات المتخيله أو الواهمه دون الخيال و الأولى أن يحتج على الخيال بالتذكر فإننا ربما أحسننا صورته و نتذكر أنها الصوره التى كنا أحسنناها قبل ذلك بزمان و لا يتأتى الحكم بالعينيه إلا مع انحفاظ الصوره فى

محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه، ط مد

غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقيه بأن الصور المعقوله قد لا يكون النفس مشاهده لها ناظره إياها بل ذاهله فتلك الصور فى هذا الوقت فى أى خزانه تكون- فإن قلت إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لكن النفس متى أحكمت ملكه الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلك فى الصور الخياليه حتى أن الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت (١) عليه من المبدأ الفعال.

أقول القوه التى قد حصلت لها ملكه التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير القوه التى لم تحصل لها يعد هذه الملكه بل تحتاج فى إدراكه إلى كسب كالإحساس كما فى الحس المشترك أو الفكر كما فى النفس فإن النفس بما هى نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلب و كسب إلا بواسطه ملكه عقليه يحصل لها بعد تعدد الإدراكات و تعاقب الأفكار و ترادف الأنظار و قوه تلك الملكه نور عقلى راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ و هو عندنا جوهر (٢) فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول فى هذا المقام- إن إدراك المحسوسات أولا- غير محتاج إلى ملكه بل إلى شىء كاسب من حس أو شىء آخر و أما حفظها فيحتاج (٣) إلى زياده ملكه و شده فى القوه المدركه حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسه بعد غيبه أسبابها عن الحس و قد سبق

١- المراد به عالم المثل أو النفس المنطبعه الفلكيه أو الصور و الناقد الوارد فى الشرع و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال لأن المجرى لا يكون محل الأشباح و الصور الجزئيه الخياليه و هو ظاهر، س ره

٢- و هو العقل بالفعل، س ره

٣- و هى أثر الخيال فإن عنيت بالمبدأ الفعال تلك الملكه فلا نزاع فى المعنى- و إن عنيت به أمرا خارجيا فليس كذلك لأن الوجدان حاكم بأن تلك الملكه ليست خارجه عنا و الحاصل أن الإدراك الذى هو حال غير الإدراك الذى هو ملكه و الأول يتم بالحس المشترك و الثانى بالخيال، س ره

أن القوه المسترجعه لا- توجد فى الماديات على أن إثبات المغايره بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التى يختل بإهمالها شىء من الأصول الحكيمه فلو كانا قوه واحده لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس و العمده إثبات أنها قوه جوهرية- باطنيه غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعه و الحركه و هذه القوه قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها كل البدن و سلطانها فى آخر التجويف الأول و آلتها الروح الغريزى الذى هناك

### فصل (٣) فى المتخيله و الواهمه و الذاكره

#### أما المتخيله

فتسمى مفكره أيضا باعتبار استعمال الناطقه إياها فى ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركه بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسه بعضها ببعض و نفضلها بعضها عن بعض لا على النحو الذى شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كراس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوه أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوه إدراك كان الشىء الواحد مدركا و متصرفا و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب بطل قولهم القاضى على الشئيين- لا بد و أن يحضره المقضى عليها.

و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسى عن الأول أن هذه القوه ليست مدركه و تصرفها فى شئيين (١)

١- قد مر منا أن شأن المتصرفه العمل كالانضمام و التركيب الصادرين عما لا شعور له فلذلك يقتضى الحضور لا الإدراك فجواب المحقق قدس سره فى الحقيقه منع دخول هذا فى قولهم القاضى على الشئيين إلخ لأن هذا تصرف و عمل فأين هو من الحكم الذى هو إدراك أن النسبه واقع، س ره

يقتضى حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثاني أن الشئ الواحد يمكن أن يكون مدركا و متصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر (١) بحسب آله أو كلاهما بحسب آلتين- و موضع تصرف هذه القوى هو الجزء الأول من التجويف الأوسط و هى قوه للوهم و بتوسطه للعقل.

### و أما القوه الوهميه

فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها و لا صورها في المواد و هى إما أمور ليس من شأنها أن يحس بها كالعداوه التى يدركها الشاه من الذئب و المحبه التى تدركها السخلة من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا (٢) شيئا أصفر حكمنا بأنه عسل و حلو- فإن ذلك لا يؤدى إليه الحس فى هذا الوقت فالقوه التى تدرك هذه الأمور هى الوهم لكن يدرك القسم الأول أعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته و القسم الثانى أعنى الصور الغير الموجوده باستخدام المصوره و لا- يجوز أن يكون شيئا من القوى المذكوره- إذ إدراكاتها مقصوره على الصور المحسوسه و هذا يدرك المعانى فهى إذن قوه أخرى و موضع تصرف (٣) الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التى ذكرت إلا أنه ليس له ذات

١- جعل المعترض الاستخدام تصرفا فإذا كان التصرف بالآله نقل الكلام إلى استخدام تلك الآله فيلزم توسط الآله بين الآله و ذى الآله و يتسلسل مع كونها محصوره بين حاصرين مع أنه لا قوه أخرى واسطه إن أريد بالآله مثل القوى و بعيد أن يراد بها مثل الروح البخارى و الأعضاء فالحق فى الجواب أن الإدراك و التصرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فيها عين إدراكها و هكذا من كل عال بالنسبه إلى السافل فإن النفس أيضا تستخدم القوى و تدركها لكن إدراكها عين استخدامها لأن علمها بالقوى حضورى كما مر فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبه إلى القوى، س ره

٢- أى مع أنه لم يكن عسلا فى الواقع فمدرك هذا الحكم الغلط هو الوهم- كما أن الحكم الصحيح بأنه عسل إذا كان عسلا مدركه الحس المشترك، س ره

٣- لأنه رئيس القوى الحيوانيه جميعا و لأن المتخيله التى هى آله الوهم تتصرف فى البطن المقدم و المؤخر، س ره

مغايره للعقل بل هو عباره عن إضافه الذات العقليه إلى شخص جزئى و تعلقها به و تدبيرها له فالقوه العقليه المتعلقه بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هى المعانى (١) الكليه

١- هذا لو تم لتم أن الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس لأن المحبه التى هى من مدركات الوهم ليست من الانتراعات التى لا فرد لها و لا- من الكليات المنحصر نوعها فى شخص على أنه لو انحصرت لثبت الوهم أيضا بل من الكليات المنتشرة الأفراد و أفرادها محبه هذا الإنسان و هذا الغنم بولده و ذاك الحمار و غيرهما- و هكذا محبه هذا الإنسان بولده و بزوجه و بكل شىء يحبه و فى يوم واحد يرد عليه ألف محبه بل تزيد فلا شبهه أن هذه الميول و الأشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنويه قائمه بالمعنى الذى هو النفس لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت- فهذا المعنى الجزئى لا بد له من مدرك للتضاييف بين المدرك و المدرك و لا يصلح لدرك هذه المعانى الجزئيه الوجدانيه الحواس الظاهره و الحس المشترك و الخيال لأن وظيفتها إدراك الصور و حفظها و هذه معان و لا- العاقله لأن شأنها درك الكليات- و هذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الإضافه فلا- بد من قوه أخرى غير الحس و الخيال و غير العقل و هى مرادهم بالوهم و لا- يجد العقل فرقا بين البياض و بين المحبه فى كونها من الأنواع المنتشرة الأفراد إلا- أن أفراد البياض من الصور و المحسوسات و أفراد المحبه من المعانى الوجدانيات و قس عليها العداوه و الكراهه و نحوهما و تتميم كلامه قدس سره بيتنى على شيئين- أحدهما أن لا يكون للمحبه و العداوه و أمثالهما جزئيات حقيقه إلا- نسب كلياتها إلى الصور الجزئيه و ليس كذلك كما قلناه ٢١٦ و كما صرح نفسه فى مبحث الإراده و الكراهه من الإلهيات بقوله الإراده و الكراهه كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الأمور الوجدانيات مثل اللذه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها و قال بعد أسطر و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمور أخرى إلخ. و ثانيهما أن يكون إدراك المعانى الجزئيه التى انحصرت فى الإضافات الاعتباريه- فى الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتى يكون وهما عقلا مقيدا و لو كانت ثمره هذا الكلام منه عدم تأصل وجود إبليس و الأبالسه كما قالوا فى آثارها إن الشر مجعول فى القضاء و اللوح بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط و أحكامه الغلط كحكمه بأن هذا الأصفر غسل كما مر و كدرك الخوف من الميت و لا يتعدى إلى الوهم الذى كالكلب المعلم و إلى الحاكم بالمحبه على الأب المحب و التصديق و نحوهما و الخوف من العدو المتغلب و لو كان العذر عدم عددهم مدركات الوهم عالما على حده مثل مدركات الخيال كان تعبدا على أنه جاز أن يكون ذلك لعددهم إياها من الملكوت الأسفل لكونها معان جزئيه قائمه بنفوس قائمه بالصور الملكوتيه و الملكيه أو من الملكوت الأعلى لشرافه المعنى و ظنى أن الداعى له على ذلك التوغل فى التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشرة من المعانى حيث كانت المكثرات الصوريه فيها من الأشكال و الأوضاع و الأحياء و الجهات و غيرها مفقوده بخلاف الأفراد المنتشرة من الطبائع الصوريه أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الأزمنه و غيرها موجوده و العجب أنه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب، س ره

المضافه إلى صور الشخصيات الخياليه و ليس للوهم فى الوجود ذات أخرى غير العقل - كما أن الكلى الطبيعى و الماهيه من حيث هى لا حقيقه لها غير الوجود الخارجى أو العقلى.

و الحججه على ما ذكرناه أن القوه الوهميه إذا أدركت عداوه شخص معين فإما أن تكون مدركه للعداوه لا من حيث إنها فى الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها فى الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوه كليه- فالوهم هو العقل و إن كان الثانى فمن الظاهر المكشوف فى العقل أن العداوه (١)

١- فيه ما لا- يخفى فإن انكشاف هذا المعنى عند العقل لا- يوجب أن تدرك قوه من القوى خلافه كما أن البصر و اللمس يخطئان فى أمور كثيره يحسانها و العقل يحكم بخلاف ما أدركاه و أيضا لا نسلم أن العداوه لو كانت قائمه بالشخص و جب أن تكون مدركه و الجسميه و الوحده و الوجود و غيرها غير محسوسه بواحد من الحواس البتة و المدرك هو أعراض الجسم لا غير و ما أقامه من الحججه و إن كانت مزيفه- لكن يمكن المناقشه فى كون الوهم قوه مستقله بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسه بالحس المشترك بعد وجودها فى الحواس الظاهره كالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعيانها و علم النفس بها علما حضوريا من جمله اتحادها بالقوى البدنيه نحوا من الاتحاد و كذلك العلم الإحساسى الحصولى بهذه الأمور المسماه بالمعاني- كالمحبه و العداوه و نحوهما مسبق بعلم النفس بها حضورا فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانيه هو الحس المشترك كما أن المدرك لتلك الكيفيات الخارجيه على اختلافها هو و مجرد تسميتها معانى قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحراره و السواد بالخارج من النفس و البدن لا يوجب إثبات قوه أخرى مستقله لإدراكها فتأمل فيه و لا يخفى أن الحس المشترك لو كفى فى إدراك المعانى كفى الخيال أيضا فى حفظ المعانى و كانت الحافظه مستغنى عنها، ط مد



ليست (١) صفه قائمه بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسه كوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم الشخصى عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجمله (٢) كل معنى معقول كلى إذا وجد فى الأشخاص الجزئيه فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن يتتزع منها ذلك المعنى كالعليه و المعلوليه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوه و البنوه و غيرها و إما باعتبار أن لها صورته فى تلك الأشخاص كالسواد و الرائحه و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقه بشخص معين أو أشخاص معينه- و إدراك القسم الثانى بشىء من الحواس أو بالخيال فالعداوه مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقه بخصوصيه فهى أمر كلى مضاف إلى تلك الخصوصيه و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى

### و أما القوه الحافظه

فهى خزانه عندهم للوهم اخترنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانه للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكره و مسترجعه لكونها قويه على استعادتها و هذه الاستعاده تاره تكون من الصوره إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيله ليستعرض الصور الموجوده فى الخيال إلى أن عرضت له الصور التى أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانه و تاره تكون المصير من المعنى إلى الصوره إما باستعراض المعانى التى فى الحافظه إلى أن عرض له المعنى الذى أدرك معه الصوره التى تطلب و إن تعذرت من هذه الجبهه لانمحاء الصوره عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

١- أقول المحبه و العداوه و أمثالها قائمه بالنفس لا بالجثه و النفس أيضا معنى جزئى يدركها الوهم إدراكا إجماليا كما يأتى فى مبحث تجرد النفس، س ره

٢- لما ذكر أن مدركات الوهم هى المعانى الكليه المضافه أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعه كالعليه و نحوها لا مثل السواد و شبهه لكن المناسب أن يقال- و إدراك القسم الثانى أيضا إما بالعقل الصرف و إما بشىء من الحواس كما يقتضيه المقابله، س

الصوره و تصير مستقره فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظه.

و اعترض بأن حفظ المعانى مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعه لا تكون قوه واحده فزيد عدد القوى الباطنه على الخمسه المذكوره.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظه و التصرف للمتفكره و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجه إلى قوه أخرى غيرها فوحده المسترجعه وحده اعتباريه غير حقيقه و كذا الذاكره مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظه.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايره الوجود مختلفه الحدوث منفكه بعضها عن بعض فمن الحيوان (١) ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحده لها شئون كثيره- و سيجىء بيان أن النفس بذاتها مدركه للصور الجزئيه و المعانى الكليه فى فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيره يتفطن الذكى اللبيب على هذا المطلب من غير كلفه لكنا نوضحه زياده إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال فى الشفا فى آخر الفصل الأول من مقاله الرابعه من الكلام فى النفس و يشبه أن يكون القوه الوهميه هى بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره و هى بعينها الحاكمه فىكون بذاتها حاكمه و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره فتكون متخيله بما يعمل فى الصور و المعانى و متذكره بما ينتهى إليه عملها و أما الحافظه فهى قوه خزائنها انتهى و لا ينافى هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره- و بين الصوره و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوه الوهميه بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

١- و للمنع بالنسبه إلى ما ذكره مجال و الاعتبار يعطى خلاف ذلك فإن الأفاعيل الإراديه التى فى الجنس الحيوانى يصعب

تصور صدورها من غير تصديق و التصديق لا يتأتى إلا بوهم أو عقل، ط مد

لها اتصال بخزانتى المعنى و الصورة انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذى ينسب إليه التفكير- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شىء واحد بالهويه و الذات كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو ذات واحده يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته.

و قال أيضا فى فصل القوى النفسانيه من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفى أنه هل الحافظه و المتذكره و المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئيه فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعده طبيه و لا- على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالأحاد عندهم إذا وقعت فيه آفه تسرى فى غيره أيضا فما الحاجه لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظرى مفتقر إلى حجه و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدله الطبيه و إثباته بالبراهين اللميه لا يكون إلا فى علم آخر فوق الطب و لكن قال فى الشفا بهذه العبارة و هذه القوه يعنى الحافظه يسمى أيضا متذكره فتكون حافظه لصيانتها ما فيها و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيده إياها إذا فقدت- و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوه واحده و قد مر أن الذكر يتم بفعالين و الاسترجاع بثلاثه أفاعيل- فوحده كل من الذكر و الاسترجاع اعتباريه و كذا وحده القوه التى مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجمله لا اضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقره بعضها إلى بعض و كلها آلات للوهم و نسبه الأفاعيل إليها كنسبه الفعل إلى الآله و الفعل بالحقيقه منسوب إلى ذى الآله لا إلى الآله و الوهم أيضا آله للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركه و المحركه- مع تعددها و تخالفها عين حقيقه واحده شخصيه لها وحده جمعيه تشمل هذه المعانى

و هوياتها فشى ء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغيار

## فصل (٤) فى بيان أن النفس كل القوى

### إشاره

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبه إلى القوى الإنسانيه هى النفس الناطقه و هى أيضا المحركه (١) لجميع التحريكات الصادره عن القوى المحركه الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه و هذا مطلب شريف و عليه براهين كثيره بعضها من جهه الإدراك و بعضها من جهه التحريك

### و التى من جهه الإدراك نذكر منها ثلاثة

#### البرهان الأول

من ناحيه المعلوم أنه يمكننا أن نحكم على شىء بأحكام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذى له لون كذا له طعم كذا و ما له صوت كذا له رائحه كذا و الحاكم بين الشئيين لا بد و أن يحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا- بد لنا من قوه واحده ندرك لكل المحسوسات الظاهره حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذى له الصوت الفلانى له الرائحه الفلانيه و كذا إذا تخيلنا صورته ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصوره هى صورته زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوه واحده مدركه للصوره الخياليه و الصوره المحسوسه حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصوره الخياليه مطابقه لهذا المحسوس فإن القاضى بين الشئيين- لا بد و أن يحضره المقضى عليهما و كذا إذا أدركنا عداوه زيد و صداقه عمرو فقد اجتمع

١- لا بمعنى أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له كما لا وحده له و لا بمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلا و لا بمعنى التجافى عن مقام و التلبس بمقام و لا غير ذلك من الاحتمالات الباطله بل بمعنى أنها الأصل المحفوظ فى جميع المراتب و روح الأرواح و صورته الصور و لا- تتجافى عن مقامها العالى إذا اتصف بصفات مقامها السافل و لا تنتقل مصحوبه بخواص نشأتها السافله إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكامله بل بنحو الاستكمال الذاتى و الحركه الجوهرية و لها الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره كما مر فوجودها واحد بالوحده الحقه الظليه و أما المفاهيم المنتزعه عن المراتب الطويله و العرضيه للنفس فليست متفقه و ليس بقادح، س ره

عندنا صورته المحسوس و صورته الموهوم ثم لنا أن نتصرف فى الصور الخياليه و المعانى الجزئيه المدركه بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافه بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا- يتم إلا- بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوه واحده مدركه للمعانى و الصور ثم نقول إذا أحسنا يزيد أو بعمره و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا- شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى و إذا أدركنا فرسا شخصا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوه واحده مدركه للكليات المعقوله و للجزئيات المحسوسه فثبت أن النفس قوه واحده مدركه لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول (١) الحركات الإنسانيه اختياريه فيكون محرکہها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغايه الحركه سواء كانت حركه عقليه أو حسيه شهويه أو غصبيه- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختياريه بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذن فى الإنسان شىء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركه نفسانيه و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطه القوه فبالحقيقه مبادئ الإدراكات و التحريكات هى القوى و هى أمور متعدده.

قلنا هو المدرك بالحقيقه و القوى بمنزله الآلات و قد مر أن نسبه الفعل إلى الآله مجاز و إلى ذى الآله حقيقه.

١- هذا أيضا استدلال من ناحيه المعلوم إذ يقال أولا- هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبيه فالحاكم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبه و الميل و لا من ذلك الميل العلم و الخيره لأن المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

فإن قلت إذا كانت النفس مدركه للمحسوسات بالحقيقه فتكون قوه حساسه- و إذا كانت مدركه بالحقيقه للصور الخياليه كانت قوه خياليه و إذا كانت مدركه للموهومات كانت واهمه فتكون ذات واحده عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محركا و يكون جوهرًا واحدًا مجردًا و ماديًا.

قلنا النفس بالحقيقه موصوفه بهذه الأمور و مبادئها إذ لها درجات وجوديه على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركه فى الاستكمال الجوهري و كلما وصلت إلى مرتبه كماله جوهريه كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبه السابقه أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعيه النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعه المركب المعدنى و طبيعه المعدن تمام لطبيعته الجسم فكذا طبيعه الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانيه و النباتيه و العنصريه و تمام الشىء هو ذلك الشىء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقه كل هذه الأشياء النوعيه و صورته صورته الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجه إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسأله التوحيد فى الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقه فهكذا هاهنا (١) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيره متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهاله- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فى حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوه و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوه العاقله فقد عظم الإساءه له فى باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشره بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكما و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبه الشرور و الأفاعيل الخسيسه إلى البارى

١- إذ قد ذكرنا آنفا أن المفاهيم المنتزعه منها ليست متفقه فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين، س ره

جل ذكره من غير توسط الجهات و القوى العاليه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فى حق البارى من حيث لا يشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا- مرقاه لمعرفه الرب ذاتا و فعلا- فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامى أمكنه أن يرتقى إلى معرفه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله.

### البرهان الثانى

من ناحيه العالم أنك لا تشك فى أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحده- و كذا الكلام فى الشهوه و الغضب فإنك لا تشك أنك المشتهى للنكاح أو شىء آخر و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت القوه الباصره التى فى العين آله فى العين تدرك المبصر ثم يؤدى ما أدركته إلى العلاقه التى بينى و بينها فيحصل لى الشعور بالشىء الذى أدركته القوه الباصره.

قلنا نعد التأديه إليك هل تدرك أنت الشىء المبصر كما أدركته الآله أم لا فإن قلت نعم فأدراكك غير و إدراكك الآله غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك- إلا أنك إنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأديه فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك- و لذتك و جوعك و عطشك بل علمت أن العين التى هى آلتك أو القوه الباصره قد أدركت و أبصرت شيئا و هذا العلم غير و حقيقه الرؤيه و الإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر- و السمع يسمع و الرجل يمشى و اليد يبطش ليس إبصارا و لا سماعا و لا مشيا و لا بطشا- كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجدانا للجوع و الألم و اللذه- لكن العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوه سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا فيها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

و بها نمشى فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذى أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج فى كل نوع من هذه الأفعال إلى آله مخصوصه طبيعیه و ذلك مما لا- نزاع فيه ما دنا فى عالم الطبيعه و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت فى الوجود صدرت هذه الأفعال عنها بدون الآله كما شاهده أصحاب النفوس الكامله و دل عليه النوم فإننا نفعل هذه الأفعال حاله المنام من غير استعانه بهذه الآلات.

### البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدرکه للجزئيات لا شك فى أن النفس ذات شخصيه و هى متعلقه بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم و معلوم أن النفس المعينه ليست مدبره للبدن الكلى و إلا لكانت عقلا مفارقا بالكليه و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان و التالى باطل فالمقدم كذلك فهى إذن مدبره لبدن جزئى و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصيه و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصيه عند النفس- و ذلك يستلزم (١) كون النفس مدرکه للجزئيات و هى مدرکه للكليات ففى الإنسان هويه واحده ذات أطوار متعدده.

فإن قلت إن نفسى مدبر بدنا كليا ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولا إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان و ليس الأمر كذلك فإن كل

١- إن قلت هذا لا يستدعى زياده مؤنه إذ ظاهر أنها تدرك المحسوسات- لأننا نقول دركها للجزئيات بالدرك الحصولى ليس مرادا هاهنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لآلات النفس عند كثير منهم و أما ما ذكره قدس سره من العلم الحضورى بالبدن و القوى فلا- شك أنه للنفس و أنه بدون الآله و إلا يلزم توسط الآله فى إدراك نفسها و لا آله أخرى أيضا فثبت أن شيئا واحدا هو النفس ذو أطوار مختلفه مدرکه للجزئى و الكلى، س ره



تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل - و أما ثالثا فتخصص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها لأنها الجامعه لأجزائه و الحافظه لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكليه فى بيان أن النفس كل القوى و ليس فى ذلك إبطال القوى كما سبق

### و ها هنا وجوه أخرى خاصه

#### أحدها إنا ندعى أن محل الشهوه و الغضب ليس هو البدن

أحدها (١) إنا ندعى أن محل (٢) الشهوه و الغضب ليس هو البدن

و لا- جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوه و النفره هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوه و بطرفه الآخر نفره حتى يكون الشخص الواحد فى الحاله الواحده لشيء واحد مشتها و نافرا.

#### و ثانيها أن القوه الوهميه قوه غير ماديه

و إلا- لانقسمت العداوه و الصداقه لانقسام محلها و كانت من ذوات الأوضاع فحيثذ يكون للصداقه ربع و ثلث و تكون قابله للإشاره الحسيه بأن هذه العداوه هناك فى الفوق أو فى التحت أو فى السوق أو فى البيت و ليس كذلك.

#### و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوه غير جسمانيه

و عليه براهين قويه سبق ذكر بعضها فى مباحث العقل و المعقولات و الذى نذكر منها ها هنا أنا قد برهنا هناك على أن الصور التى يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجوديه يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع

١- فيه منع لابتنائه على دعوى لا دليل عليها لجواز مقارنه هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك، ط مد

٢- هذا مستلزم لتجرد القوه الشهويه و الغضبيه لا النفس لجواز أن يكون محل الشهوه و الغضب هو البدن و لا جسما آخر و لا النفس كما هو المطلوب بل قوه مجردة لها و هكذا نقول فى الوجه الثانى و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوه إذا كانت ماديه لم تكن من صقع النفس بخلاف ما إذا كانت مجردة فإنها حيثذ من صقعها- لأن مناط السوائيه مستهلك فى المجرد و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخى و العقلانى فحمل الشهوه و العداوه و غيرها إذا كان فى الإنسان مجردا و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ره

و لما ثبت أيضا في بدهاه العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا هي موجوده للنفس قائمه بها ضربا آخر من القيام.

طريق آخر أن الصور (١) الخياليه لو كانت منطبعه في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صوره موضع معين غير موضع الصوره الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله و من المعلوم بالبدهاه أن الروح الدماغي لا يفى بذلك و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شىء منها- و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن الصور غير منطبعه على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدده في الطبيعه و لا تصير متحدده الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصوره دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالي لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم (٢) حلول المقدارين في ماده واحده و هو محال.

#### الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحث على طريق التشكيك

لمنافاتة مع كثير من أصوله مثل أن الإدراك للشىء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركه للصور المقداريه فيلزم كونها (٣) محلا للمقدار- و إن الجوهر (٤) الواحد لا- يمكن أن يكون مجردا و ماديا عاقلا و حساسا و غيرهما

- 
- ١- فيه منع إذ الحكم فيه مبنى على كون الجسم الدماغي في الصلاحيه و الأثر كسائر الأجسام و لا دليل على هذا القياس، ط مد
  - ٢- و إن كان المقدار المتخيل مجردا مثاليا و الخيال و المتخيل واحدا ثبت تجرد الخيال لأن المراد بتجرد الخيال تجرد برزخى مثالى، س ره
  - ٣- فلو جوز الشيخ إدراك الشىء المغاير بالإنشاء لم يلزم ذلك على أن تجرد النفس في مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخى، س ره
  - ٤- بناء على إنكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما كون الوجود متحققا في العين و كونه قابلا للشده و الضعف فلا ينكره الشيخ أيضا، س ره

من القواعد و نحن نعتقد برهاننا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققه عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا في الأعيان دون الماهيه و كونه قابلا للشده و الضعف و مثل تجوز الحركه في الجوهر و تجدد الطبيعه و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيروره النفس متحده بالعقل بعد كونها متحده بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيره وقع الخلاف منا معه فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته في المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثاني باطل لأن أجسامنا (١) في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعه تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصله بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعدده للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزايد غير جوهري.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو (٢) إما أن يحصل في كل واحده من القطعتين صورته خياليه على حده أو ينسب عليهما صورته واحده و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شىء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامه بل ناقصه على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

- 
- ١- سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم أو الجسمانى مدركا كان هو أليق بذلك لأن ذلك الروح عندهم محل القوى و القوه عرض فيه أو صورته منطبعه ساريه فيه و إنما قلنا سيما الروح لأنه ألطف و أسرع تحللا و أحوج إلى بدل ما يتحلل منه- و لذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذيه و الأدوية و ازدياده كما و كيفا بها، س ره
  - ٢- هنا شق آخر و هو أن يحصل صورته واحده في الأصل فقط لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفه لما يتحلل و الخليفه بصفه المستخلف فوجب الانطباع فيه، س ره

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاعتناء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صورته خياليه بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيله الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صورته أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا و جب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة و يلزم من ذلك أن لا يبقى شىء من الصور فى الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان فى النفس و النفس إنما يكون لها ملكه الاسترجاع للصور المنمحيه عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئته بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادئ (١) المفارقة و حينئذ يكون الأمر فى المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهة (٢) أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل الفعال (٣) فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل (٤) أنه كيف ترسم الأشباح الخياليه

- 
- ١- أى المنفصله و هى النفس المنطبعه الفلكيه لأن المفارقات لا يمكن أن يرسم فيها الأشباح الجزئيه و لما كان مراده النفس المنطبعه الفلكيه خص الإشكال فى قوله إلا أن المشكل إلخ بالنفس و لم يذكر المفارقات، س ره
  - ٢- الظاهر أن العبارة كانت هكذا من جهة أنه كما أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هنا و أما ما رأينا فى النسخ فكما ترى، س ره
  - ٣- فى نسخه المراغى المستنسخه سنه ١٢١١ العبارة هكذا من جهة النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف
  - ٤- لا إشكال على الطريقه الحقه لأن النفس فى مقام الخيال لها تجرد برزخى- لا مانع فيها عن التشبيح بالأشباح المثاليه و أيضا المشكل ارتسام الأشباح الخياليه فى النفس لا قيامها بها قيام صدور، س ره

فى النفس ثم قال فى آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله يقع فى النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادى و أنه هو الواحد بعينه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقي و أن هذه الأشياء آلات متبدله عليه فهذا جمله ما يدل على صحه ما ادعيناه

### فصل (٥) فى دفع ما قيل فى النفس لا تدرك الجزئيات

و هى وجوه عامه و وجوه خاصه -

أما الوجوه العامه فى أربعه

#### الأول أن العقلاء بدهاه عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل فى البصر لا فى غيره

و الإحساس بالأصوات حاصل فى الأذن لا فى غيره و كما أن البدهاه حاكمه - بأن اللسان غير مبصر و العين غير ذائقه كذلك حاكمه بأن اللسان ذائق و العين مبصره فلو قلنا بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.

و ليس لقائل أن يقول القوه المدركه و إن (١) كانت غير موجوده فى هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأننا نقول النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم أو إلى البشره فالبشره عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرك فقد حصل المطلوب و إن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد فى كونه آله الذوق.

و الجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكليه و تعقلاتهم المجرده من جانب قلبهم (٢) و دماغهم فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكليه هو القلب و الدماغ

١- الصواب حذف كلمتى و إن كانت كما لا يخفى، س ره

٢- و السر فى ذلك أنهم يدركون الكليات فى أكسيه العبارات و فى ألبسه صور المحسوسات و العبارات تتكون بالصوت الحاصل عن قصبه الرئه و بمقارنته و اصطكاكه بالمخارج الحلقية إلى الشفويه و صور المحسوسات تحصل فى الرأس - حتى الملموسات باعتبار صورها الخياليه فلهذا توهم أن إدراك الكليات فى جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الكليات مجرده و من تجردها يثبت تجرد النفس و المجرد كيف يسوغ أن يكون فى محل خاص أو جهه خاصه و الإنسان إذا أدرك حقيقه كليه - فقد أحاط لطيفته المجرده بجميع أفرادها و رقائقها الخارجيه و الذهنيه و نشأتها الطويله و العرضيه و أنى يتيسر هذا للحم صنوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى، س ره

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجره بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا فى بادی ء نظرهم أن الجملة هى الموصوفه بهذه الصفات ثم لما (١) لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفه بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصره علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتبارا فى حصول الإبصار فأما أنها هى مبصره أو هى آله للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطره.

### الثانى أنا نرى أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر فى الحواس الخمس الظاهره و أما الحواس الباطنه فالتجارب الطبيه داله على أن الآفه متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانيه لما كان الأمر كذلك.

١- أى الآحاد ليست موصوفه بجميع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدركيه الحقيقيه و إن اتصف البعض بنحو المدخليه و المراد بالجملة مجموع البنيه و الهيكل المحسوس الذى ليس الإنسان عندهم إلا هو ٢٣١ و نعم ما قال الجامى قدس سره فى سلسله الذهب- محد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوى القامه پهن ناخن برهنه پوست ز موى بدو پاره سپر بخانه و كوى هر كرا بنگرند كاینسانست مى برندش گمان كه انسانست ، س ره

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعليه لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها ألا- ترى أن صاحب العيون الضعيفه- يحتاجون إلى البلور في الرؤيه و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآله مدركه- فكذاك في هذه الآلات الطبيعیه.

### و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئيه حاصله لسائر الحيوانات

فيجب أن يكون لها نفس ناطقه مجردة و ذلك بعيد.

و الجواب أنه أى محال يلزم من ذلك و أقول التحقيق أن الحيوانات التامه التى لها قوه الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعه لا عن عالم الصوره المقداريه فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلیه.

و أيضا فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوه مجردة بل ندعى أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت إدراكها للكليات و ثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد فيحكم بأن قوه واحده فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات و أما فى سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحججه فلا جرم بقى الأمر فيها مشكوكا فيه.

### و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكره فلا بد و أن يرسم فى المدرك صوره الكره

و من المحال أن يرسم صوره الكره فيما لا وضع له و لا حيز و لا يكون إليه إشاره.

أقول (١) فى الجواب أن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صوره المدرك فى ذات المدرك و ليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك و القيام لا يستلزم الحلول بل المثل فقط.

١- أقول لا- صعوبه له على مذهب الانطباعى أيضا لأن له أن يقول الوضع و الحيز و نحوهما من لوازم وجود صوره الكره الإدراكيه لا ماهياتها حتى يستدعى الوضع و الحيز لمحلها أ لا ترى أن القوم مع قولهم بالانطباع فى الوجود الذهني يقولون فى دفع قول من يقول لو كان الوجود الذهني حقا لكان النار فى الذهن محرقه و لكان النفس عند تصور الاستقامه مثلا مستقيمه إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجى- و الاتصاف بالاستقامه إنما هو بوجودها العيني و ليس كذلك المفهوم الذهني، س ره

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا- تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكره الكليه فلا بد أن يرتسم فيها صورته الكره فيعود الإشكال الذى ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت فى (١) مباحث الوجود الذهنى أن المعقول من الكره يحمل عليه الكره بالحمل الأولى لا- بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكره العقليه الكليه ليس كره و لا ذات مقدار بخلاف صورته جزئيه خياليه منها فإنها كره ذات مقدار شخصى لكن ليس لها وضع فى جهات هذا العالم- و قد مر هذا فى مباحث مقوله الوضع.

### و أما الوجوه الخاصه

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهره جسمانيه بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس و جب أن لا- يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونه هذه الآلات التى يصح عليها القرب و البعد.

لأننا نقول العين إذا لم يكن فيها قوه باصره لم يكن القرب و البعد بالنسبه إلى الرائي- بل بالنسبه إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فإنه لا يكفى ذلك فى حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن كانت هى المدركه للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط- منها كون الآله سليمه و المحسوس حاضرا عند الآله على نسبه مخصوصه و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه و الحضور و البعد و القرب.

١- و هذا منه ره عجيب فإن الوجود الذهنى يعم الصوره العقليه و الخياليه جميعا و كذا الحمل فيهما جميعا حمل أولى لا شائع و قد مر فى المباحث السابقه أن معنى كون الكره الذهنيه مثلا ليست بكره بالحمل الشائع أنها ليست بكره ماديه بل هى مثاليه أو عقليه، ط مد



أقول التحقيق أن النفس ذات نشئات ثلاثه عقليه و خياليه و حسيه و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس - و الحس آله وضعيه تأثرها بمشاركه الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسه و إدراك النفس و الحاجه إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثير الحسى و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفساني و هو حصول الصوره

### و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه بحجج ثلاث

#### أولها و هي أقوى الأدله المذكوره فى هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا - بمربعين متساويين لكل منهما جهه معينه فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان فى الماهيه.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فاض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا - فلأننا لا - نحتاج فى تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفاض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا - يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فاض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى ماده الخارجيه أو الحامل الثانى و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبه إلى العدم الصريف.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما - إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما.

فإن قيل أليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول (١) المربع الكلى أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذى على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

### و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثانى و هو أن الصورة تاره يرتسم في جزء أكبر و تاره في جزء أصغر.

### و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالى واحد

و يمكننا ذلك في جزئين و لو كان ذلك الجزآن لا- يتميزان في الوضع لكان لا- فرق بين المعتذر و الممكن فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجه الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأنا نتخيل الأمور العظيمه فإذا انطبع في الروح الخيالى من الصورة الخياليه ما يساويه فالذى يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالى أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

١- الحق في الجواب نظير ما سبق في الكره الكليه أنها كره بالحمل الأولى لا بالمتعارف فنقول المربع الكلى و التيامن و التياسر الكليان ليست هي بالحمل المتعارف- و إن فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الأمر و إنما لم يتشبه بالحمل لأنه شىء متداول في هذا الكتاب- و في سائر كتب المصنف العلامه قد و لم يتفطن به هؤلاء المستدلون، س ره

ما يفضل عليه شيئاً واحداً مع أننا نميز بين القدر المساوى و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن حصلتا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس أن لا يميز فى الخيال أحدهما عن الآخر و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظاً للمجلدات فإن كان صورته كل من تلك الأمور فى جزء من الدماغ متميزاً عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صورته الشئ الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا- يفى بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صورته خياليه محل على حده بل يجوز أن يكون فى محل واحد صور كثيره و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض- فحينئذ لا- يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله لها بل النفس فاعله و هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس و ليست هويه المربع الخيالى كهويه المربع الخارجى حتى يكون لها ماده جسمانيه قابله للتشكلات المختلفه لأجل أسباب خارجه بل هى أمر بسيط صورى لا ماده له و إنما المخصص لهويته من جهه الفاعل المتخيل حتى أن الوهم (١) إذا توهم القسمه و الانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود ماده مشتركه بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخارجى لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليه دون التكوين و التخليق من المخصصات القابليه و هى كصدور (٢) الأفلاك من المبادئ العالیه من حيث إن منشأ صدورهما و تخصيصها تصورات (٣) تلك المبادئ و الفرق أن تصورات

١- متعلق بقوله لا ماده له، س ره

٢- أى كتصورات هى منشأ صدور الأفلاك بقربينه إبداء الفرق و إن كانت الفرق أيضاً من الجهات الفاعليه، س ره

٣- إطلاق التصورات على علوم المبادئ العالیه إطلاق مسامحى كيف و علوم تلك المبادئ المجرده علوم حضوريه خارجه عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحصولى، ط مد

المبادئ من لوازم ذاتها و غير مأخوذه من سبب خارجى و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجيه أثر فى إنشاء هذه الصور فى عالم الخيال بالإعداد و التخصيص - فنقول إذا أدرك الحس صورا خارجيه كمربع مجنح بمربعين على نسبه مخصوصه مثلا- فى الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجودا فى الخارج إلا بعوارض مفارقه خارجيه ماديه زائده على ماهيه المربع جعللا- و وجودا لكونه موجودا فى ماده قابله للانقسام فللخيال أن يفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفه لها جعللا (١) واحدا بسيطا و إن كان على الوجه المعهود من الخارج فى الجهات و الأوضاع و لا- يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذا جهه و وضع إذ صوره الجهه و الوضع لا يلزم (٢) أن يكون ذات وضع و جهه.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلنا لا- نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعللا بسيطا قوله و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا به يصير المربع الأيمن الأيسر قلنا تخصيص الفاعل للأمر الصورى الذى لا ماده له ليس إلا جعل هويته الصوريه لا إفاده صفه أو عرض على ماده و ليس فى المربع الخيالى إلا صوره المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسانى اختراعا بسيطا.

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالى مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك إذ (٣)

- 
- ١- إذ لا- ماده لها حتى تكون مجعوله و تلك الصوره مجعولا- إليها بجعل مستأنف- كما فى جعل الشمعه مربعه و أما جعل المربع مشخصا مخصوصا بخصوصيه فليس جعللا مستأنفا و لا ينافى ما سبق أن هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته لأن اللازم تابع فى المجعوليه و اللامجعوليه للملزوم أو لأن المراد به اللازم الغير المتأخر فى الوجود، س ره
  - ٢- و من هذا القبيل كون الصور الأخرويه غير ذات جهه و وضع كموجودات هذا العالم، س ره
  - ٣- و من هذا القبيل الصور الأخرويه فإن التبدل هناك ليس من قبيل تحول الماده فى الصور إذ لا- ماده هناك و إلا كانت الآخره دنيا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ كلها من باب إنشاء ثم إنشاء على الاتصال و سيجى ء فى باب المعاد و حواشيه إن شاء الله تعالى، س ره

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابله و صوره غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه بل كل واحد من تلك الأمور صورته فقط بلا مادة قابله و تلك الصور عين تصور النفس و مشيتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقه إنشاءهما ابتداء لا من شىء سوا عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم (١) فلم يعدم إلى شىء ليلزم وجود مادة قابله هناك و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات الماديه أما الجواب عن الحجه الثانيه و هى أن الصور الخياليه فقد يتفاوت فى المقدار مع اتحادها فى النوع فنقول هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه و لا- للأخذ بأن يكون مادة قابله لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجه الثالثه فنقول إنا لا- ننكر تغاير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها فى الإشاره الخياليه لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا ماديًا أو كونها غير مدركه للجزئيات و الخياليات.

و اعلم (٢) أن الامتياز فى الإشاره الخياليه لا يوجب كون الصور المقداريه- الموجوده فى عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسيه موجوده فى جهه من جهات هذا العالم المادى المستحيل المتجدد الزمانى ليلزم المنافاه بين تجرد النفس و تصورهما للصور

١- و ذلك كالفلك فإن الفناء و عدم البحت البسيط جائز عليه و لكن الفساد أى العدم إلى شىء محال عليه لأنه لا يصير عند هذا معدوما بحتا مع أن الكل لا- بد و أن يفنى و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أى حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ كما مر أن هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعليه فى الأخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني، س ره

٢- بل الامتياز فى الإشاره الحسيه يوجب و هذا الكلام متعلق بقوله و اختلافها فى الإشاره الخياليه، س ره

المقداريه و الأشباح المثاليه و سيأتى تحقيق هذه المسأله فى مباحث المعاد و حشر الأجساد.

### و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذى لا يدرك إلا ما يكون متعلقا بصوره جسمانيه كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقه المطلقه أو صداقه هذا الشخص - أما الأول فباطل لأنه أمر كلى إدراكه بالعقل و كلامنا فى الإدراكات الجزئيه - فيبقى الثانى لكن المدرك لصداقه هذا الشخص وجب أن يكون مدركا لهذا الشخص - لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين - فإذن الوهم مدرك لهذه الصوره الشخصيه لكن قد ثبت أن مدرك الصوره الجزئيه قوه جسمانيه فالوهم إذا جسمانى.

و الجواب عن هذه الحجج أننا قد بينا أن مدرك الصور الخياليه الجزئيه غير قوه بدنيه و لا ماديه فالوهم أولى بكونه غير مادى.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهويه - و نسبه مدركاته إلى مدركات العقل كنسبه الحصه من النوع إلى الطبيعه الكليه النوعيه - فإن الحصه طبيعه مقيده بقيد شخصى على أن يكون القيد خارجا عنها و الإضافه إليه داخلا فيها على أنها (١) إضافه لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبه و تقييد لا على

١- أى الإضافه معتبره فى الحصه بنحو النسبيه لا بنحو الطرفيه و بنحو آليه اللحاظ و الحرفيه لا بنحو الملحوظيه بالذات و الاسميه و إلا - لم يكن التفاوت بين الحصه و الكلى بمحض الاعتبار كما قالوا و فى هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبا بقوله لأن إدراك المركب إلخ. إن قلت إذا كان وظيفه الوهم إدراك المعانى و لا خبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى إلى الصوره. قلت هذا نظير ما ذكرناه فى مثل زيد إنسان أنه ليس تركيبا حقيقيا فإدراك الصوره بالخيال و إدراك المعنى الجزئى بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور و لكن تخصصه بالإضافه كالتشخص بأمر لازم للهويه كما مر - و هذا التركيب عمل المتخيله و ملاك الأمر أن الكل مراتب النفس و هى روحها، س ره

أنها ضميمه و قيد فالعداوه المطلقة يدركها العقل الخالص و العداوه المنسوبه إلى الصوره الشخصيه يدركها (١) العقل المتعلق بالخيال و العداوه المنضمه إلى الصوره الشخصيه يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصوره الخياليه ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبه (٢) الإراده أى القوه الإجماعيه إلى الشهويه الحيوانيه فى باب التحريك كنسبه الوهم إلى الخيال فى باب الإدراك و كل واحده منهما عندنا قوه مجردة عن المادة لكن لم نجد فى كلام أحد

- 
- ١- و هو الوهم بخلاف العداوه المنضمه أى العداوه مع الصوره المذكوره فى الاستدلال فإنها ليست شيئا واحدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أى العقل و الخيال فهذا أيضا تعريض بالمستدل، س ره
- ٢- الميل و الشوق المؤكد من العقل العملى يسمى بالإرادة كإرادته عياده المريض - و الميل و الشوق المؤكد من القوه الباعثه الحيوانيه يسمى بالشهوه كإرادته عياده المريض للحظوظ النفسانيه فإن العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان بما هو إنسان - كالمدركه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان فلما كان مبدأ الميل فى الإنسان بما هو إنسان أجل سمي أثره باسم آخر كما سمي فى الحق باسم آخر كالمحبه و الإراده كما اشتهر فى الشريعة أيضا و العشق و الابتهاج و إنما لم يشتهر فى الشريعة إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقنى عشقته و غير ذلك لأن النبى بما هو نبى وظيفته الإتيان بالآداب و لو تكلم أحيانا بغيرها من مقام الجمع و الوحده فهو يصدر عنه بما هو ولى كقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل و غير ذلك و العشق من هذا القبيل و إلا فكما قيل - "نست فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق . ثم إنه قدس سره فسر الإراده بنفس القوه بناء على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم - فالإرادته عين المرید و الشهوه عين القوه الشهويه و القدره عين القادر كما يصرح به بعد سطر و الحاصل أنه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزله فى التجرد كذلك العقل العملى و القوه الشقيه كلاهما مجردان إلا أن العقل العملى أرفع منزله فى التجرد و قوله لكن لم نجد فى كلام أحد إلخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم و هو من المحسنات البديعيه مثل: أنا أفصح الناس بيد أنى من قریش ، س ره

ما يدل على أن المحركه الشوقيه جسمانيه و التي لا خلاف لأحد و لا شبهه في كونها جسمانيه هي المحركه الفاعله القريبه لا الباعثه و هي المسماه (١) بالقدره لأنها عباره عن قوه قائمه بالأعصاب و العضلات المميله لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و كذا حكم (٢) الطبيعه المحركه للأجسام البسيطة و المركبه بالمباشره بحركاتها الطبيعيه و القسريه النفسانيه لأن القسريه راجعه إلى الطبيعيه و النفسانيه أيضا لا يمكن إلا باستخدام الطبيعه و الله ولي الجود و الحكمه

**فصل (٦) في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسيه بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى**

**قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه.**

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهه الحركه.

و منهم من سلك إليه من جهه الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

و منهم من سلك طريق (٣) الحياه غير مفصله.

- 
- ١- اعلم أن عد القوم القدره من الكيفيات النفسانيه من الشواهد للمصنف العلامه- على ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلى تخوم أرض البدن إذ لولاه لما كانت القوه القائمه بالعضلات كيفيه نفسيه بل جسميه كما لا يخفى، س ره
  - ٢- المراد أن مثل القوه العامله مثل الطبيعه في الانطباع و السريان في الأجسام- فكان العامله طبيعه ساريه في العضلات و كان الطبيعه محركه عامله منبثه في الخفاف و الثقال و غيرهما، س ره
  - ٣- يعنى أن القائلين الذين سبق ذكرهم و إن كانوا سالكى مسلك الحياه فإن حياه الحيوان هي الدرک و الفعل التحريكى إلا أنهم لم يتخذوا المسلك عنوان الحياه- و هؤلاء الناهجون منهج الحياه أيضا و إن كانوا ناهجى منهج الدرک و الحركه في الحقيقه إلا أنهم لم يفصلوا الحياه إليهما، س ره



فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك و أن المحرك الأول يكون لا محاله متحركاً بذاته و كانت النفس محرکه أولیه إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحركه بذاتها و جعل لذلك جوهرًا غير مايت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت- قال و لذلك الأجسام السماويه ليست تفسد و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً فجعلها جوهرًا (١) غير جسم محرکاً لذاته- و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته.

و منهم من جعلها (٢) ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس و أن النفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادئ و أنها متحركه بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو- و لذلك صلحت لأن يحرك غيرها.

و منهم من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس و هي فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس ناراً و رأى أن النار دائم الحركة.

و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبدأ له فوجب أن يكون النفس مبدأً فجعلها من الجنس الذي كان يراه

١- إما أن يقرأ على صيغه المفعول أو يراد مدلوله الالتزامى فإن مذهبهم أن النفس متحركه لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف- الطبيعه السيله التي هي مرتبه من النفس، س ره

٢- هكذا في النسخ التي رأيناها من الأسفار و لا يحضرني الشفاء حتى أنظر- و الأولى التعبير بالفاء لأن الذين لم يتحاشوا عن جعل النفس جسماً و طلبوا تعيين ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لا تتجزى و هكذا، س ره

مبدأ (١) إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التي هي مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادئ هي الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشئ إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس (٢) مركبا من الأشياء التي يراها عناصر و هذا هو

١- أى للعالم و لكن بواسطة المبدأ الأول فإن لبعض الأقدمين أقاويل منها ما نقل عن تاليس الملطى انه قال المبدأ الأول أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات- و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتكثيف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطيف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تكونت النار من صفوه الهواء- و السماء تكونت من دخان النار و يقال إن تاليس قد أخذه من التوراه لأنه جاء فى السفر الأول منها إن الله تعالى خلق جوهرًا فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل العصمه و قال آخرون- كان الأصل أرضا فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف و زعم انكسيمائس أنه الهواء- و يكون من لطافته النار و كثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انكساغورس أنه الخليط و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبه المبتوثة فى خلاء غير متناه و عن الثنويه أن أصل العالم النور و الظلمه و الخرمانيه لم يقولوا بجسميه المبدأ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسه البارى و النفس و الهيولى و الدهر و الخلاء و الفيثاغورثيون اعتقدوا أن المبادئ هي الأعداد المتولده عن الوحدات- و هذه الأقاويل مزيفه و لأكثرها تأويلات حسنه لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقه. و لنرجع إلى أصل المطلب فنقول صورته قياسهم هكذا النفس مدركه لما سواه- و كل مدرك لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هكذا قياس من يقول الشئ إنما يدرك ما هو شبيهه، س ره

٢- أى يعتقدونها أصولا- للكون و البقاء فى العالم فيشمل الغلبه و المحبه- فالكون منوط بالعناصر الأربعة و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبه و المحبه، س ره

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبه من العناصر الأربعة و من الغلبه و المحبه- و قال إنما يدرك النفس كل شىء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محرك لذاته فهى عدد لأنها مدرکه و هى محركه لذاتها لأنها محركه أوليه و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير مفصله.

فمنهم من قال إن النفس (١) حراره غريزيه لأن الحياه بها.

و منهم من قال بل بروده و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشىء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياه.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر و ذلك لأننا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأرييح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون فى كل شىء بحسبه فيكون فى شىء طبعاً و فى شىء نفساً و فى شىء عقلاً سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هى المذاهب المنسوبة إلى القدماء و الأقدمين فى أمر النفس و كلها باطل ثم شرع فى نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

### أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها فى غاية السهوله

#### إشاره

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعه فى الحكمه يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنيه كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا- من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفه فى علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فقول و من الله الاستعانه-

### أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه

١- أى هؤلاء لما وصلوا إلى معرفه النفس من مسلك الحياه فجعلوها من سنخ الحياه و مقوماتها و لوازمها و معداتها و ممداتها،



فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الأجرام أما حركاتها في ذاتها بحسب الشده فقد ثبت بيانها بالبرهان و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حد الإحساس إلى حد التعقل فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها و طورا تبلغ إلى حد التخيل فتتحد بالخيال و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهده تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الأجرام و الجرميات و ما أسخف القول بأن النفس عند كونها صوره الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلا بالفعل مستحضره للمعقولات مجاوره للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه (١) اللاحقه حتى أن النفس البله و الصبيان و نفوس الأنبياء ع متحده بالحقيقه و ماهيه و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجه بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الكيفيات فإذا كان كذلك كان فضيله أفراد الإنسان بعضها على بعض بشىء خارج عن الإنسانه فإذا فضيله بالذات لذلك الشىء لا للإنسان- فإذا قيل النبى ص أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شئنا خارجا من حقيقته و حقيقه أمته كالعلم و القدره هو أشرف منهم فلا فضيله له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

١- فإن النفس عندهم أيضا متغيره و متحركه لكن في الكيف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما كما و كيفا و كلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحركه الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيره متفاوتة مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلى آخره لأصالة الوجود و كون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و باعتبار وجهها إلى الحق الباقي و لاتصال الحركه و غير ذلك فالتفاوت بين درجتى ذات واحده مع وحدتها بهذه الوجوه التى ذكرناها أعنى درجه كونها عقلا بالقوه و درجه كونها عقلا بالفعل كتفاوت درجتى النبى ص و الأمه فإذا كان في ذات واحده هذا التفاوت العظيم فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الفانى في نور الأحد، س  
ره

النبي ص بحسب هويته التامه أشرف جواهر النفوس الآدميه و أشدها قوه و كمالا- و أنورها و أقواها تجورها و ذاتا و هويه بل  
(١) ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غايه مرتبه كل نفس و عقل

كما قال: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إن كان مماثلا (٢) لها فى الماهيه الإنسانيه من حيث وجوده الطبيعى البشرى كما فى

١- فإن جميع الفصول بالنسبه إلى الفصل الأخير لا بشرط أجناس و جميع الصور بالنسبه إلى الصورة الأخيره مواد و الفصل الأخير محصلها و الصورة الأخيره مقومها- ثم أشخاص النوع الأخير التى هى بحسب الباطن أنواع و هى عقول بالقوه بالنسبه إلى أشخاصه- التى هى عقول بالفعل هكذا فإن نسبه الشخص إلى النوع نسبه الفصل إلى الجنس ثم نسبه العقول بالفعل إلى العقل المقدس الختمى ص مأخوذه لا بشرط نسبه الجنس إلى الفصل- فإنه فى العقول العائدات كالعقل الأول فى البادئات بل هو هو و هى هى بوجه و للإشاره إلى أن العقول الصاعده بالنسبه إليه ص هكذا قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ و كيف لا يكون كذلك و قد ورد فى حق الأئمه من ولده ذكركم فى الذاكرين و أسماؤكم فى الأسماء و أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح- و أجسادكم فى الأجساد و فى حق المؤمنين من أمته المرحومه: المؤمن مرآه المؤمن على بعض الوجوه،  
س ر ه

٢- لما أشار إشاره إجماليه إلى مقام روحانيته ص بأنه غايه الكل و تماميتها- و خلق الكل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاك و الأملاك ففى هذا المقام لا مماثل لهذه الحقيقه المحمديه المطلقه تكافيه و لا ثانى لها توازيه حيث إن كل نفس و عقل من صقعه و ما من صقع الشىء لا يعادله و لا يقابله انتقل إلى نشأته الطبيعىه و عطف عنان الكلام إلى مقام صورته البشرىه المقتضيه للتماثل و غيره فإن العارف الحقيقى لا بد أن يكون ذا العينين جامعا بين النشأتين الصوره و المعنى و الرقيقه و الحقيقه وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا لِّئَلَّا يَلْزَمَ الْغُلُوبَ و التفويض و لا الجهل بالمقامات السنيه للنفس و لا سيما النفوس الزكيه القدسيه كما قال الكفره إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فجميع ما ورد فى حق الأنبياء و الأئمه ع من العصمه و الطهاره- و التخلق بأخلاق الله و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم إلى الله و جميع ما نسب إليهم من أمثال الصفات البشرىه و الأحكام الخلقيه مثل ما كُنْتَ تَدْرِي مَيَّا الْكِتَابِ وَ لَمَّا الْإِيمَانُ و مثل تعليم جبرئيل و إظهارهم العجز و الانكسار و لا سيما فى مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضا بحسب مقام صورتهم و وجههم إلى النفس فإنهم كما يأكلون و يشربون و ينامون و يتصفون- بغير ذلك من أحكام البشرىه و الخلقيه بحسب الصوره فى عالم الصوره كذلك لا يعلمون إلا ما علمهم جبرئيل لأن جميع كمالا-تهم من الله تعالى فإن نسبه الشىء إلى القابل بالإمكان و نسبه إلى الفاعل بالوجوب لكن لما كان القابل الواقعى أعنى الماده الجسميه فيهم مستهلكا فضلا عن القابل التعملى أعنى الماهيه لقاهريه أحكام الروحانيه- و أحكام الوجود و اشتراط السنخيه بين الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصوره فى جنب عالم المعنى الذى هو عالمهم و ما به فعليتهم كانت أحكام الصوره صورته و أحكام الروح روحا و من هنا لا تحكم لجسد النبى ص على روحه بل يدور معه حيث ما دار- و يتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه يرى من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك، س ر ه

قوله تعالى إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ\* فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شئونا ذاتيه و استكمالات جوهرية و هي دائمه التحول من حال إلى حال و من راجع إلى ذاته- يجد أن له في كل وقت و آن شأننا من الشئون المتجدده.

### و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محاله متحركا بذاته

فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحرريك و هو إما الطبيعه أو النفس فيما له نفس و قد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوه و مباحث الحركة أى بيان أن العله القريبه للحركه الطبيعه العرضيه كالكيميه و الكيفيه و الأينيه و الوضعيه لا بد أن تكون جوهرًا متبدل الهويه و الوجود و إن كانت ثابت الماهيه و المراد من الحركه الطبيعهيه فى قولنا هذا ما يشمل الحركه النفسانيه الوضعيه التى فى الأفلا-ك لأنها أيضا صادرة من طبيعه الفلك التى هى نفسه باعتبار أن لها الإدراك و الإراده و الحركه النفسانيه الكيميه التى فى النبات و الحيوان لأن هذه الحركات طبيعهيه بوجه و نفسانيه أيضا.

و بالجمله فما من حركه ذاتيه إلا- و مباشرها طبيعه ساريه فى الجسم و هذه الطبيعه قد ثبت تجددتها و تبدلها بحسب الهويه الوجوديه كما علمت بالبرهان و لا- ينفك جسم طبيعى من هذا الجوهر إلا- أن هذا الجوهر فى الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبيعه فى ما له نفس شىء له وجود و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون فى شخص واحد جوهران متباينان فى الوجود أحدهما طبيعه و الآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص

طبيعي له ذات واحده و صوره واحده و هي وجوده و بها هويته و شخصيته فمن حيث كونها مبدأ الحركات و الانفعالات الماديه طبيعه و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

و أيضا قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها مبدأ الحس و الحركه و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقيه كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتيه أمر متحرك لذاته يعنى بهويته و وجوده- و أن النفس هي المحركه الأوليه فيما له نفس إليها يتراقي التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلك من حيث كونها عين الطبيعه المتجدده الهويه لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسريه و الاتفاقيه و الإراديه لما مر أن مرجعها إلى الطبيعه و النفس

### و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت

فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لا- من غير لا يموت فالأجسام بما هي أجسام مائه (١) لأن مبدأ حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعنى الجسم بالمعنى الذى هو ماده- و كل ما ينبعث الحركه من ذاته فهو لا محاله متوجه إلى الكمال الذاتى الجوهرى- و كل ما يتوجه (٢) نحو الكمال بحسب الفطره الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأه إلى نشأه أخرى و من دار إلى دار أعلى و الحركه المنبعثه (٣) عن الذات ليست

- ١- حتى الفلك بما هو جسم فقط لأن مبدأ حركته نفسه أو طبيعته التي هي عين نفسه كما سيجى ء و كلتاهاما خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لحمله عليهما، س ره
- ٢- و ذلك لأن الطلب إذا كان فى جبله الشى ء و فطرته الأولى يوصله إلى المطلوب و إلا لكان إيداعه فيه عبثا و المطلوب للنفوس الحيه التي أرادوا بالحركه الذاتيه حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقليه أو عالم النفوس الخياليه و الوهميه من الصور المجرده من الماده دون المقدار- و الجميع دائمه بدوام الحق تعالى شأنه، س ره
- ٣- قسم المتحرك إلى ستة أقسام ثلاثه منها حركتها منبعثه من خارج فمثل الحركات الأينيه لمصادفه الحاله الغير الملائمه بل هذه الحركه لعدم الحركه و حركات المركبات أيضا من الكيفيات الأربع الخارجيه كحراره الأشعه السماويه و الحراره الغريزيه و غيرهما- و حركه الطبائع جوهرية و إن كانت ذاتيه إلا أن التضاد يفسدها و أما النفوس الثلاث فحركاتها ذاتيه و لا تضاد لها فهي دائمه، س ره



إلا نفسانيه و أما هذه الحركات الطبيعیه التي للبسائط العنصریه من مكان إلى مكان- فليست منبعثه عن ذات المحرك إذ شرط انبعائها عن الطبيعه خروجها عن أحيائها الطبيعیه- فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنيه و النباتيه فهي أيضا مفتقره في انبعائها إلى أمور خارجة كحراره طابخه أو بروده جماعه أو رطوبه مسهله- لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك و أما الحركه الذاتيه التي في الطبيعه فهي و إن كانت منبعثه عن الذات لكن الطبائع العنصریه البسيطه لتضادها متفاسده غير باقيه بالعدد- و أما جواهر النفوس الحيوانيه و طبائع الأجرام الفلكيه التي هي عين نفوسها فهي حيه بحياء ذاتيه لأنها دائمه التشوق إلى منزل البقاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها و تلك النفوس إن كانت عقليه كالنفوس الفلكيه و الكاملين في العلم من النفوس الإنسانيه فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقليه و إن لم تكن عقليه بل وهميه أو خياليه فلها أيضا حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف و الدنو و السعاده و الشقاوه فإن الشقاوه في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزه الشيطانيه أو الشهوه البهيميه أو الغلبه السبعيه فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانيه.

### و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخياليه الحيوانيه و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعیه الواقعه تحت الحركات و الانفعالات بل شبها برزخيا صوريا أخويا له أعضاء حيوانيه و تلك النفس صوره حيوانيه حيه بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام و بوساطتها يتصرف النفس الناطقه في هذا البدن الطبيعى و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك و المكاشفين و ذلك الجسم هو الصوره التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئيه و يعمل أعمالا حيوانيه- فيسمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشى برجليه و هذه كلها أعضاء روحانيه غير هذه الأعضاء الطبيعیه.

### و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

المثاليه التى لا- ماده لها و قد مر بيان أنها لا تقبل القسمة الوهميه فضلا عن الخارجيه إذ لا ماده لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا يجعل جسم معين جسمين و كذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عباره عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

### و أما نسبه الكرويه إلى النفس

فلأنها (١) أبسط الأشكال و لهذا كانت الأفلا-ك ك كويه فالنفس إذا تصورت و تشكلت و وقعت فى عالم الطبيعه كانت كره كالأفلا-ك لكونها أسهل حركه كما قالوا إذ بالحركه يخرج كمالايت النفوس من القوه إلى الفعل ثم التركيب الاتحادى بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضا بعض المتأخرين- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذى هو جنس متحقق لكونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم يتصف بما هو ماده و هى صوره و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار ماده و الصوره و فى الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلك تشير إلى نفسك بأنى كاتب جالس فكون النفس الفلكيه كره من هذا القبيل.

### و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن فى الحيوان (٢)

١- فالكويه كنايه عن بساطه الأجرام المثاليه و قوله و لهذا كانت الأفلاك كويه بيان آخر لكويه النفس فى ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادى بين ماده و الصوره بما هما جنس و فصل و الجسم فى هذا التأويل الجسم الملكى لا- المثالى الملكوتى، س ره

٢- لا يخفى أن هذا ينافى ما ذكره آنفا من أن المراد الأجرام المثاليه- فإن مقتضى ذلك أن يستنشق بالنفس الأجرام المثاليه لا الروح البخارى الذى هو من عالم الملك فإن اسم الإشاره فى قولهم يستنشق ذلك عائد إلى الجرم الكرى. و الجواب أن الروح البخارى مركب القوى و القوى مظهر الصور المثاليه و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر فلهذا استنشاقه و تروичه استنشاقها و تروичها و لا- سيما أن الروح البخارى عنده بسيط غير مركب من الأسطقات كما سيجى ء و قولهم يستنشق ذلك أى ماده ذلك و الأولى أن يقال حمل المصنف قدس سره الأجرام فى قولهم عند الأجرام التى لا تتجزى التى هى المبادئ على الأجسام المثاليه و قولهم الأ-جرام التى لا- تتجزى كريا على الروح البخارى و كانوا من القائلين بالأجرام الصغار الصلبه و هذا التوجيه لكلامه قدس سره أقل تكلفا، س ره

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكية فى الصفا و اللطافه و هو خليفه النفس فى البدن الطبيعى و بالنفس يبقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر- حاملا لقوه الحس و الحركه النفسانيه و مفاضنا من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغه الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان گویند و نفس ناطقه را روان.

### و أما من قال إنها ليست هى النفس

بل إن محركها هو النفس و هى فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

### و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمه الحركه فلم يرد بها هذه النار الأسطسيه بل فى الوجود نار أخرى هى حراره جوهرية يتصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه (١) و فوقها نار النفس الأماره بالشهوه و الغضب و هى التى تطلع على الأفتده كما أشير إليها فى الكتاب الإلهى و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نورا و النفس الأماره مطمئنه.

### و أما السالكون مسلك الإدراك

فقولهم إن الشىء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه فى غايه القوه و الاستقامه فإن المعلوم بالذات هو الصوره الحاضره عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشىء هو وجوده للمدرك و وجود شىء لشىء لا يكون إلا بعلاقه ذاتيه بينهما و ليست العلاقه الذاتيه إلا العليه و المعلوليه و لكن نسبه الصوره المدركه إلى الذات العالمه نسبه المجهول إلى الجاعل لا نسبه الحلول و الانطباع كما علمت ذلك فى مباحث الوجود الذهنى و فى مباحث الإبصار و غيرهما.

### و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذى كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فعمله أراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

١- و بها أول نار ذات ثلاث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق فالتعلق بعالم الطبيعه منشأ الاحتراق بتلك النار فى الآخره، س ره

نارا أراد بها ما مر ذكره- و من جعلها هواء فلعله أراد به الشوق و المحبه فإن النفس عين المحبه ثم التعبير عن المبدأ الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياه الذى به حياه كل شىء ذى نفس- كما قال تعالى وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ و النفس حياه الجسم كما أن العقل حياه النفس و لهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكل بالعنصر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب- و من سماها أرضا فلكونها فى ذاتها قابله للعلوم و الصور الإدراكيه الفائضه عليها من سماء العقل فالنفس القابله للصور العلميه أرض الحقائق فى مرتبه كونها عقلا- هيولانيا- فيفاض عليها المعارف العلميه النازله من سماوات العقول الفعاله كما تنزل الأمطار التى بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد فى الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء.

### و من رأى أن المبادئ هى الأعداد

و جعل النفس عددا أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم (١) أن المبدأ الأول واحد حقيقى و هو مبدأ الأشياء كما أن الواحد العددى مبدأ الأعداد لكن المبدئيه و الثانويه و الثالثيه و العشريه فى هذه الأعداد الجسمانيه الكميّه ليست ذاتيه لهذه الوحدات فكل ما صار أولا- يمكن له أن يصير ثانيا و الثانى منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدأ الأول تعالى فمبدئيه و أوليته عين ذاته و كذا ثانويه العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهه ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبده فالدديه فيها ذاتيه و فى غيرها عرضيه فهى الأعداد بالحقيقه

١- و يمكن تأويل آخر و هو أنه لما لم يكن للمبدأ الأول ماهيه وراء الوحده فهو الوحده القائمه بذاتها واحده صارت مبدأ الاثنين و هو العقل لأنه مركب من ماهيه و وجود- و الاثنان صار مبدأ للتلاثه و هى النفس لأن لها وراء الوجود و الماهيه تعلقا بالماده تدبيريا- ثم صارت الثلاثه مبدأ الأربعة و هى الطبع لأن له وراء التعلق التدبيرى و التصرف التسخيرى تعلقا انطباعيا و إضافه حلوليه و إلى هنا تم المبادئ الفاعليه، س ره

كما أن الوحده و الأوليه ذاتيه للحق الأول و فيما سواه إضافيه فهو الواحد الحق - و ما سواه زوج تركيبى.

### و أما من رأى منهم أن الشئ إنما يدرك شبيهه

و أن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقولهُ حق و صواب و قد تكرر منا فى هذا الكتاب أن المدرك دائماً من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه و النور البصرى يدرك المبصرات و الخيال يدرك المتخيلات و الوهم يدرك الوهميات و العقل للعقليات و بالجملة كل قوه إدراكيه إذا تصور بصوره المدرك - يخرج ذاته من القوه إلى الفعل و لا شبيهه (١) فى أن القوه القريبه و الاستعداد القريب من الشئ ء من جنس صورهِ ذلك الشئ ء و فعليته ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعى - اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء و هى أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التى تستحضرها فى ذاتها أعنى صور تلك الأشياء لا أعيانها (٢) الخارجه عنها و لا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجيه و لا من صورها أيضاً بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطه إذ البسيط الحقيقى كل الأشياء كما مر برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراك و الحركه فإذا صح تأويل الكلام فى كل واحد منهما صح فى المجموع.

- ١- و الحاصل أن العقل بالقوه هيولى العقليات و هو يناسبها و يجانسها و الحس بالقوه هيولى للمحسوسات فيناسبها كما أن الفضه ماده لما يصنع منها و يناسبها و كذا الذهب و الحديد و غيرها، س ره
- ٢- و كما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المدركات بالذات التى هى بالحمل الأولى هى - و لهذا لا يلزم التركيب و التكاثر بل مع وجودها أى الكل موجوده بوجود النفس ثم إذا اتحد المعقولات المفصله بالوجود الظهورى للعقل لا يتجافى عن مقامه الشامخ ثم لها اتحاديه فى مقام عقله البسيط الإجمالى بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام، س ره

و أما المعبرون أمر الحياه فى سلوك معرفه النفس فمن قال إن النفس حراره غريزيه فالحار الغريزى قد ثبت أنها جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى- و هو عندنا بسيط (١) غير مركب من الأسطقسات و قد مر أنه خليفه النفس و متصل بها.

### و من قال إنها بروده

فلعله تجوز بها عن كيفيه حالها و علمها اليقيني أو راحه البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظه للمزاج.

### و أما من قال إنها الدم

فالدم لكونه مركب الروح البخارى و هو يجرى فى كل البدن و بتوسطه تسرى الحياه فى الأعضاء فأطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز و إطلاق النفس على الدم شائع فى هذا الزمان أيضا.

### و أما من قال إن النفس تأليف

أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن و أجزائها على نسبه و فقيهه فيها أحديه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبه معنويه شريفه نوريه ينشأ (٢) منها النسبه الاعتداليه

١- هذا خلاف ما عند الحكماء و لا- سيما الطبيعيين حيث قالوا إن الروح البخارى يتكون من لطيف الأخلاط و الأعضاء من كثيفها فهو من الأسطقسات و لكن ما ذكره قده هنا نظير ما ذكره فى أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبيعه المجبوله على طاعه النفس غير الطبيعه التى ربما تعصى و بها يقع الإعياء مثلا كما قال فى الشواهد و غيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك أن المراد بالنار حراره جوهرية تصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه، س ره

٢- فالنفس فى مقام العاقله تغتذى بالمعقولات و تقوى بها فإذا وقع ظلها فى البدن- صار تغذيته بالجسمانيات و تقويا لها بها و ينمو مقدارها إلى الملا- الأعلى حتى تقوم بأحسن تقويم فى مقام الحضور لدى القيوم المحيط فإذا وقع ظلها على البدن صار تنميه حسيه و حركه كميّه فى أحسن تقويم صورى بهى و تجعل كل نفس شبيهه بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنويا و استبقاء نوريا فإذا وقع ظلها على البدن صار استيلادا بالمولده صوريا و استخلافا جسمانيا و استبقاء نوعيا و هكذا جميع ما فى البدن ظلال حسيه لهيئات نوريه فى النفس بل موجودات العالم الأدنى طرا ظلال العالم الأعلى كما مر فى مبحث المثل النوريه،

المزاجيه فى البدن و هذه كأنها ظل لها و حكاية عنها فإن جميع ما يوجد فى العالم الأدنى الطبيعى من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى.

### و أما قول من قال إنها هو الإله

فعله أراد به الفناء فى التوحيد الذى نقل عن أكابر الصوفية لا- المعنى الذى ادعاه الفراعنه و الملاحده تعالى عما يقوله الملحدون.

### و أما من قال إنه تعالى فى كل شىء بحسبه

و يكون فى شىء طبعاً و فى شىء عقلاً فلسفة (١) أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب لكنى أقول النفس الإنسانية فى شىء طبع و فى شىء حس و فى شىء خيال و فى شىء عقل فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازى النامى المولد و هى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثلاً له ذاتاً و صفه و خليفه له فى هذا العالم ثم فى العالم الأعلى و جعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا فى تأويل رموزهم- و إظهار كنوزهم.

### ثم إن فى ما ذكره الشيخ فى مناقضه كلامهم بعض مناقشات

### إشارة

و أبحاث نريد أن نشير إليها.

### الأول فى قوله أما الذين تعلقوا بالحركة

فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسبوا السكون إلى النفس فإن كان تحركها علة للتحرريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها و هى متحركة بحالها فيكون نسبه تحركها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحده إلى آخره فإننا نقول التحريك البدنى الذى ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

١- قد مر أن للوجود ثلاث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقيّد الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقيّد أثره و ذلك المطلق فى كل بحسبه فهو فى العقل عقل و فى النفس نفس و فى الطبع طبع و فى ذاته لا- جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو فى فعله تعالى و لكن لما كان فعله أمره و كلمته و نوره- كان من صقعه و ليس شيئاً على حياله تفوهوا بما تفوهوا و لكن الأدب فى حفظ المراتب و العدل وضع كل شىء فى موضعه فبالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

التحريك الميكانيكى الإرادى الذى ينبعث من النفس بواسطه دواع خارجيه و أمور لاحقه- و أسباب معده للحركه الإراديه من مكان إلى مكان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضار أو المؤلم إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحاليه الطبيعیه التى يقع بها التغذية و التنميه و النضج و الإحاله و غيرها مما لا- يخلو بدن الحيوان عنها لحظه- و هى حركه الحياه و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعليه النفس لهذه الحركه اللازمه للحياه الحيوانيه ذاتيه و أما فاعليتها للحركات الإراديه فهى أمر عرضى بمشاركة الأسباب الخارجيه و نسبه هذه إلى تلك كنسبه الكتابه إلى تصوير الأعضاء و كنسبه طبخ الطعام فى القدر إلى هضم الغذاء فى المعده- و بالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا و لا ينتهى إلى تسكين ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

### و الثانى فى قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك

و أنه ليس شىء متحركا من ذاته.

أقول حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره لكن قد مر أن كل ما يتحرك فى مقوله من المقولات الأربع العرضيه يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركه- و كل ما يتحرك فى مقوله الجوهر كالتبيعه المتجدده الوجود فىحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا (١) و قد مر الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهيه و كذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوه و الفعل و بين اختلافها بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود و الماهيه و الحركه فيما يتحرك لذاته هى نحو وجوده و المحتاج فى الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود إذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهيه خارجا بل ذهنيا و على أى (٢) الوجهين فحاجه كل متحرك إلى

١- حال لا مفعول ثان، س ره

٢- أى على الحركه العرضيه و الحركه الجوهريه فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر فى موضعه لكن فى الحركه الجوهريه يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك و لكن إذا جعل ذلك الوجود جعله حال كونها متحركا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحركا إذ قد علمت أن الحركه من عوارض ماهيته لا وجوده لأن الحركه فى المتحرك بذاته الجوهريه و شئيته الوجوديه نحو وجوده- و فى الحركه العرضيه يحتاج إلى المحرك بمعنى المفيد له الحركه فإن المحرك هنا عرضيه معلله بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرك ثم جعله بجعل آخر متحركا و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك ثابت و لكن فى موضع بمعنى مفيد وجوده متحركا و فى موضع بمعنى مفيد حركته و فى بعض النسخ غير ثابت و الضمير غير ثابت- و هو لا- يلائم أول الكلام و لا- قوله أى الوجهين إذ على وجه واحد و هو الحركه الجوهريه- الاحتياج إلى المحرك المفيد للحركه غير ثابت لكونها ذاتيه مع أن هذه القاعده ثابتة- و عليها يبنى إثبات الواجب من مسلك الحركه لكن الصحيح على أى الوجهين ثابتة، س ره



محرك غير ثابت و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

### الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانه أو كميته أو كيفية

أو غير ذلك إلى آخره.

مدفوع بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية و لم يتم برهان في نفى الاشتداد الجوهري و ما ذكره الشيخ في إبطاله قد مر بيان ضعفه و وهنه.

### الرابع أن قوله و أما الحركة على سبيل الاستحالة

الرابع أن قوله و أما الحركة على (١) سبيل الاستحالة

فإما أن تكون حركة عن كونها نفساً فيكون إذا تحركت لا- تكون نفساً و إما حركة في عرض من الأعراض- فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود (٢) و الماهية و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

١- هذا من باب عموم المجاز الذي هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحالة هي الحركة الكيفية و أما الجوهريه فتسمى بالتكوين كما سبق في السفر الأول، س ره

٢- و إلا- فالحركة في الجوهر معناها أنه سيال الوجود لا أنه سيال الماهية- فالطبيعه مثلا ماهيتها ثابتة و هويتها سياله نعم ليس السيالان وجوداً آخر طارئاً على هويتها كما في الحركات العرضية حتى تكون الطبيعه ثابتة الماهية و الهويه جميعاً و يصير السيالان من عوارض الوجود لا- من عوارض الماهية و يتحقق في عالم الملك هويه ثابتة- حتى ينافي حدوثه الذاتي و تجدده الجوهري بشرائره سماواته و أرضياته بسائطه و مركباته كما نطقت به الشرائع الحقه و بتجدد هويه الجوهر و وجوده و ثبات ماهيته- بل لإثباتها و لا لإثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر و عدم تجددده، س ره

إلى ماهيه أخرى بالفعل و ليس الأمر كذلك فإن الأشد و الأضعف و إن كانا متباينين فى النوعيه لكن تباينهما بالماهيه عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل و أما عند الحركه الاشتداديه فللكل (١) وجود واحد شخصى زمانى له ماهيه واحده لها فى كل آن مفروض حد من الوجود بالقوه القريبه من الفعل كما مر بيانه فالحركه فى الأ- كوان الحيوانيه مثلاً- لا- يستلزم إلا- خروج المتحرك من كون حيوانى إلى كون آخر حيوانى لا- خروج الحيوانى من الحيوانيه إلى غيرها كالفلكيه مثلاً- إذ كل ما يقبل الأشد و الأضعف يجوز فيه الاشتداد و التضعيف و مقوله الجوهر عندنا كمقوله الكيف فى أنه يقبلهما فجاز (٢) لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحاله الجوهريه فكما أن الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر إما بالقوه كما فى أوساط الحركه أو بالفعل كما فى انتهاء الحركه فكذلك (٣) لا يخرج الجوهر إلى مقوله أخرى و لا- إلى جنس آخر غير ما كان إلا فى حركات كثيره يؤدى بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه

١- كون وجود الكل شخصيا زمانيا لأجل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود تدريجا فيصدق الحركه و لو لا- أن لهذا الوجود الشخصى عرضا زمانيا لما صدقت الحركه و أما وحده ماهيته فهى كوحده ماهيه الإنسان المركبه من الجوهر و القابل للأبعاد و النامى و غيرها فإنها غير متحصلات فى صراط الإنسان حتى ينفى وحده ماهيته و إن كانت متحصله حيث وجدت بوجودات متفرقه، س ره

٢- كالتبائع السيله بخلاف الجواهر المفارقه إذ لا سيلان فى جواهرها و لا حاله منتظره لهوياتها و لا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبيه التى استأثر لها الثبات و القدم فلا تمكن فى ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ره

٣- أى الجوهر الذى هو الجنس العالى لا- يخرج إلى جنس عال آخر و لا- الجوهر النوعى الإضافى إلى نوع إضافى آخر و يحتمل أن يراد بالجنس معناه اللغوى، س ره

إلى غير جنسه و كالإنسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة أو فى اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمه ثم إن نفسه النفس و إن كانت إضافه وجوديه لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركه النفس إذا كانت فى عرض من الأعراض يلزم أن لا- يكون تحركها من نحو تحريكها فلاحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا- أن المحرك للشىء المنفعل القابل للحركه لا بد و أن يتحرك فى ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركه المتحرك من نحو حركه المحرك و لم يدعه أحد و فى كثير من الأشياء التى يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماويه الصادره من نفوسها فى أجرامها وضعيه و هى تابعه لحركاتها النفسانيه الإراديه كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و غيرها فأى محال يلزم فى أن يكون تحريكات من النفس فى البدن بالإحاله و غيرها و هى تابعه لحركاتها الوجوديه أو الإراديه.

### **الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشىء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه**

فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبدأ لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضره عند المدرك القائمه المحفوظه بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلى للصور الموجوده فى قواها و مداركها و أما الصور العقليه المدركه للنفس فإن النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلى لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعله حافظه إياها و الشيخ قد ذكر فى كتاب المبدأ و المعاد فى فصل ذكر فيه أن العقل الهيولانى بالقوه عالم عقلى أن القوه العقليه تجرد الصوره عن الماده فتكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و قابله لها (١) معا و قال فى فصل آخر منه إن القوه العقليه تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا

١- القابليه عند كونها عقلا هيولانيا و الفاعليه عند كونها متصله بالعقل الفعال- كما قال المصنف قدس سره أو المراد القابليه بمعنى الموصوفيه و على أى تقدير فلا يلزم كون شىء واحد قابلا و فاعلا، س ره

## الباب السادس فى بيان تجرد النفس الناطقه الإنسانيه تجردا تاما عقليا و كيفيه حدوثها و فيه فصول

### فصل (١) فى أن النفس الناطقه ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فى مقدار و فيه حجج

#### الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبائع الكليه

#### اشاره

من حيث عمومها و كليتها و الكلى بما هو كلى أى طبيعه عامه لا يمكن أن يحل جسما و لا أن ينطبع فى طرف منقسم أو غير منقسم منه أما أنه لا يمكن أن يوجد فى طرف غير منقسم منه- فلأن النقطه يمتنع أن يكون محلا لصوره عقليه فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز- عن الشىء الذى هى نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حصول الصوره المعقوله فيها- دون المحل الذى هى طرفه بل كما أن النقطه طرف ذاتى له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شىء ء حال فى ذلك المقدار و يكون كما أن الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه بتناهى المحل بها بالعرض و إن كان لها تميز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو محال و إلا لكانت النقطه منقسمه كما بين فى موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز فى النقطه عن المحل و إن كان مسلما لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهايه ما يحل فى ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصله فى السطوح دون الأعماق و كذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أن نهايه للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فى جهتين فقبوله الألوان و الأضواء و غيرهما من جهه أنه عباره عن امتدادى الجسم- لا من جهه أنه نهايه له.

و أيضا لا- بد فى قابليه الشىء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفيه أو صفه و ليس للنهايه بما هى نهايه اختلاف قوه أو حاله استعداديه فى القابليه- فلو كان للنقطه مثلا إمكان أن يقبل صوره عقليه لكانت دائمه القبول لها لعدم تجدد حاله فيها فرضا فكان المقبول حاصلًا فيها أبدا إذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطه عاقله و وجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقله فيه فالتالى باطل فالمقدم كذلك و أما أنه يمتنع أن تحل الصوره المعقوله من الجسم شيئا منقسما فهو أن كل مقدار منقسم أبدا و الحال فى المنقسم منقسم- فيلزم أن يكون الصوره العقليه منقسمة أبدا لا يقف إلى حد ينتهى القسمة إليه

### و ذلك [كون الصوره العقليه منقسمة أبدا] محال بوجوه

#### أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين

و الأول محال.

أما أولا- فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفا بوجه لكليه لا متناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه و تلك المخالفه ليست بحسب الحقيقه و لوازمها- و إلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين فإذن المخالفه بشىء من العوارض الماديه مثل المقدار و الشكل فلا يكون الصوره المعقوله مجردة هذا خلف.

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصوره معقوله أو لا يكون- فعلى (١) الأول وجب أن يكون الجزئان متخالفين للكل لوجوب مباينه الكل للجزء.

و أيضا فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقوله لفقدان الشرط.

١- لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقوليه و الكل ليس معقولا- لفقده فهذا وجه المخالفه و ما ذكره من وجوب مباينه الكل للجزء محمول عليه أى الكل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فى الكل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينه فى الكل و الجزء المقداريين إلا- بالهويه وجه آخر أن يراد المخالفه بالهويه و العوارض الغير اللازمه و حينئذ اشترط المعقوليه بالانقسام اشترط الشىء بنقيضه، س ره

و أيضا الشئ الذى هذا حاله يجب أن يكون (١) منقسما و ليس كل معقول كذلك- و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاه بعوارض غريبه من جمع و تفريق و يكون فى أقل من ذلك المحل كفايه لماهيه تلك الصورة- لأن جزء (٢) تلك الماهيه مساويه لكلها فى الماهيه و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام فى الصورة المجرده هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهه بإضافه زوائد كليه- مثل المعنى الجنسى كالحوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصتان غير مختلفتين بالماهيه فإن حيوانيه الفرس بشرط التجريد عن الصهاليه مساويه لحيوانيه الإنسان بشرط التجريد عن الناطقيه فى النوع و الحقيقه فقد وقع انقسام الكلى إلى أقسام متشابهه مع أن (٣) تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير و الأشكال الجزئيه- فيقال هذا غير ذلك و هذا جائز لأنه بإلحاق كلى بكلى بل هذا (٤) تركيب و ذاك

- ١- أى معقوليته مشروطه بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقوله، س ره
- ٢- فإن جزء المقدار جزئى منه و الجزئى حامل لنوعه بالتمام ثم إنه يمكن جعل هذا أعنى قوله و يكون فى أقل إلخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ وجهها واحدا و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور فى الأول لزوم الخلف من وجهين آخرين أحدهما أن ما فرض صورته الشئ - لم يكن بتمامها صورته له و يلزم الغناء عن ذاتى الشئ و ثانيهما أن ما فرض مجردا- كان ملحقا للعارض الغريب من حيث إنه إذا كان فى الأقل كفايه و هكذا فى كل أقل من أقل كانت الصورة معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليتها فهى دائما مغشاه بأمر غريب عن حقيقتها، س ره
- ٣- غرض السائل أنه وقع فى الاستدلال مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن كل انقسام إلى أجزاء مقداريه انقسام إلى أجزاء متشابهه و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهه انقساما إلى أجزاء مقداريه كالكلى و حصصه، س ره
- ٤- هذا مع قوله و بالجملة إلخ الذى هو عبارته أخرى له ملاك الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصهاليه و الناطقيه كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينه مع تنصيص القوم أيضا أن المضاف إليه خارج عن الحصه و أن الحصص متماثله و الجواب أن مراده قدس سره الإشاره إلى جواب آخر فى ذيل بيان التركيب و هو أن التخصيص ليس تجزيه حقيقه خارجيه كالتجزيه إلى الأجزاء الخارجيه المقداريه إذ الكلى الطبيعى مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لا سيما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمه بذواتها المتحصله بالتحصلات المتباينه فى الخارج و لهذا يقال فى تعريف الجنس هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق و النوع و إن كان مقولا على الكثره المتفقه إلا- أنه فى العقل طبيعه تامه متحصله أو فى عالم العقول بناء على القول بالمثل الأفلاطونيه و هناك منحصر فى فرد و بالجملة ليس التخصيص تجزيه و كثيرا خارجيا إذ لا مقسم فى الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هى أقسام. إن قلت الكلام فى الموجود فى العقل و الحصص المتماثله موجوده فيه. قلت لا تكثر فى العقل أيضا إلا بالاعتبار و يرشدك إليه قولهم لا تفاوت بين الكلى و الحصه إلا بالاعتبار و على تقدير التكثر ليس تجزيا و على تقدير التجزى كان الأجزاء متقدره إذ الكلام على تقدير تقدر العقل، س ره

تجزيه مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصه الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذى هو حصه الفرس و قسمه الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كليه تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمه مقداريه و المفروض أنها مقداريه هذا خلف و بالجمله فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمه الكلى إلى الجزئيات و هى عباره عن ضم قيود متخالفه إلى المقسم و القسمه المفروضه فى الصورة العقلية قسمه الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر و أما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزءين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفه المعانى لكانت تلك الأجزاء لا محاله هى الأجناس و الفصول - لكن الأجزاء المفروضه فى الصورة العقلية بحسب الأجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهيه فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومه التى هى الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهيه و هو محال.

و أيضا فلأن كل كثره فإن الواحد و المتناهي فيها موجود فلو كان هناك أجزاء

غير متناهيه لكان لكل واحد منها ماهيه بسيطه فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزءين مختلفى الماهيه و أيضا فبتقدير أن تكون تلك الصوره مركبه من مقومات غير متناهيه و لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهيه بالفعل و ذلك أيضا محال.

و أيضا إذا فرضنا قسمه فوقه الفصل فى جانب و الجنس فى جانب ثم إذا فرضنا القسمه على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع فى كل جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقساما إلى جزءين متشابهين و قد مر إبطاله أو يوجب انتقال الجنس و الفصل - إلى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم أن يكون (١) مجرد الفرض يوجب تغير مكان أجزاء الصوره العقليه و يكون محالها و مواضعها بحسب إرادات المريرين و فرض الفارضين.

### الوجه الثانى فى امتناع القسمه على الصوره العقليه

أن نقول لكل شىء حقيقه هو بها هو و تلك الحقيقه لا محاله واحده و هى غير قابله للقسمه أصلا فإن القابله للقسمه يجب أن تبقى مع القسمه و العشره من حيث إنها عشره لا - تبقى مع الانقسام فإن الخمسه ليست جزءا للعشره بما هى نوع من الأنواع العدديه بل هى جزء من كثره الوحدات - و ليست للعشره بما هى حقيقه واحده جزءا فإذا انقسمت العشره و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشره بما هى كثيره لا بما هى واحده و الكثره فيها بالنسبه إلى المعدود لا بالنسبه إلى نفسها فإن العشره من الناس كثره للواحد من الناس و وحده لنفسها فلها صوره واحده غير قابله للقسمه إذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجرده إن كان حالا فى محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين فى كتب القوم و عندهم أنه من أقوى البراهين الداله على تجرد النفوس المدركه للمعاني الكليه و هى جميع النفوس البشريه و قد سبق منا أن التجرد العقلى (٢) غير حاصل لجميع النفوس البشريه و عندى

١- و يلزم أيضا انتقال العرض من موضوع إلى موضوع، س ره

٢- نعم التجرد العقلى التام و إن ليس لهؤلاء بالفعل إلا- أن لهم قوه قريبه من التعقل فإذا شملتهم العنايه و ألقى عليهم الصوره العقليه الحقيقه لا بد أن يكونوا قابلين - لأن العطايات بقدر القابليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفه، س ره



أن هذا البرهان غير جار في كل نفس بل إنما يدل على تجرد العاقله للصوره التي هي معقوله بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضيه للتجرد أو بحسب تجريد مجرد و نزع منزع ينزع معقولها من محسوسها و تلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوه و العقل الاستعدادى إلى حد العقل بالفعل و هذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلك لأن الذى يدركه أكثر الناس من الطباع الكليه وجودها في أذهانهم يجرى مجرى وجود الكليات الطبيعیه في الخارج في جزئياتها الماديه كالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجوده في الخارج بعين وجود الأشخاص و لها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين و وضع خاص و لا- أيضا من حيث ماهيته المشتركه بقابل للقسمه المقداريه الجزئيه و كذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس- فإنها توجد تلك الماهيه بعين وجود صورته متخيله لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهى من حيث كونها صورته شخصيه موجوده في قوه إدراكيه جزئيه تكون جزئيه متخيله و من حيث اعتبارها بما هي هي أى بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيله و لا محسوسه و لا معقوله أيضا لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجوده في الواقع بوجود ما تتحد به من الصوره و من حيث اعتبارها (١) مشتركه بين

١- أى من حيث اعتبار شئيه الماهيه فإن اعتبار شئيه الوجود العقلى في الكليه- و أن هذا الوجود لاستواء نسبتها إلى جميع الأفراد مناط الكليه و الاشتراك كما سيأتى- فشىء لا يفهمه بعض الخواص فضلا عن العوام فالاشتراك الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتيه و عرضيه عليها بل مناسبتها في بعض الآثار الحسيه بل إذا سمعوا كليا تصوروا بأوهامهم و خيالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسطا على الأفراد- كما إذا سمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شعاعا عرضيا ممتدا مع أنه لا كم و لا كيف للكليات في ذاتها فكيف لحقيقه الوجود و هذا لغلبه أحكام الصوره عليهم- و قاهرية القوى الجزئيه على عقولهم التى بالقوه في العلميات فهذه التصويرات أغذيه خيالاتهم و أقواتها لا تقوم بدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا في هذه التمثيلات بغته بحسب نشأه خيالهم فلكون قواهم مرتاضه في النظريات أو في العمليات رجموها و ردوا أحكامها و تداركوها بالأحكام العقليه و التجرد الذى يفهمونه إما أمر سلبي محض أو أن يرتقوا قليلا فتخليه شئيه الماهيه عن جميع العوارض كالماهيه المجرده التى فهم بعض الحكماء من المثل المجرده حاشا القائل بها عن ذلك، س ره

كثيرين تكون معقوله مجردة فحينئذ نقول إن الحاصل في الذهن من طبيعه الحيوان- ليس بالفعل صوره مجردة وجودها في نفسها وجود تجردى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شىء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا و بحسب بعضها كليا و بحسب بعضها مطلقا (١) و كذلك الصوره الخارجيه من تلك الماهيه و نحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظه هذه الاعترابات- أو يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهه التى هو بها كلى مشترك بين كثيرين- مجرد عن الخصوصيات و القيود الجزئيه و كذلك نقول إيرادا (٢) على الوجه الثانى

١- غير خفى أن لازم كلامه رحمه الله أن الذى يمكن أن يدركه الإنسان إدراكا على ثلاثه أقسام المفهوم الجزئى المدرك بحس أو خيال و الكلى بالمعنى الذى ذكره و المطلق المبهم الذى يظهر فى الذهن بنوع من الاعتبار و لا شك أن القوم إنما يعنون بالمفهوم الكلى هذا القسم الثالث و يقيمون البرهان على تجرده- و تجرد النفس التى تدركه و على هذا فلازم كلامه ره منع التجرد العقلى لهذا النوع من المفاهيم التى يسمونها كليه فى المنطق و الفلسفه و هى تصدق بنفسها على كثيرين- مع تجردها عن لوازم الشخصيه و لا- شىء من الأمور الماديه و الخياليه على هذا الوصف- و لا سبيل إلى منع وجودها فى أذهاننا و لا إلى منع أن يكون هذا الاعتبار فى نفس الأمر فالحق أن إدراكها على ما لها من الوصف يوجب التجرد غير أن التجرد على أنحاء مختلفه من القوه و الضعف و الذى ذكره ره إنما هو التجرد التام أو ما يقرب منه، ط مد

٢- سبك الوجه الثانى الترقى من الأدنى فقالوا أبعد الأشياء عن الوحده العدد- و مع هذا لا يقبل القسمة ثم ترقوا إلى الحقائق الخارجيه الأخرى ثم إلى الصور العقليه فقبول العشره القسمة لا ينتمى به عدم قبول البواقى سيما الصور العقليه مع أن قبول القسمة فى العشره باعتبار جنسها الذى هو الكثره كما أن قبول القسمة فى الأشياء الخارجيه باعتبار مادتها أ لا ترى أنهم خصوا قبول القسمة فى الكم بالوهميه- فإن الفكيه تعدم المقدار و الهولى تقبلها و لو كانت العشره عين الكثره كانت عين غيرها كالآلف لأن جميعها هو الكثره فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذى هو الكثره- و ذلك الفصل جهه وحدتها و أيضا الكلام فى العشره الكليه العقليه و إن حكم على العشره الكليه بحكم يسرى إلى المعنون فمعنونها جميع العشرات التى لا- نهايه لها و غير المتاهى لا نصف و لا ثلث و لا غيرهما له و محل القوه بخلافه، س ره

لا- نسلم أن لكل شىء وحده تقابل الانقسام من كل جهه حتى يلزم أن يكون صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمه بالفعل كالعدد- أو عين قبول القسمه بالقوه كالأجسام و المقادير فإن العشره و إن كانت حقيقه واحده- لكن تلك الوحده عين كثره الآحاد التى يتألف منها العشره و هذه الكثره (١) غير مقابله لها و إنما يقابلها كثره أخرى هى كثره العشره أعنى العشرات تقابل وحده العشره التى هى عين كثره الأجزاء أى الأعشار فوحده العشره مع كونها تقابل كثره العشره هى عين كثره الأعشار و كذا وحده الخمسه هى عين كثره الأخماس و قد مر أن العدد من الأشياء الضعيفه الوجود لكونه ضعيف الوحده.

أيضا حيث إن وحدته عين الكثره و كذلك الأجسام و المقادير و سائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثره الوهميه أو الخارجيه لأن وحدتها نفس متصليتها و ممتديتها و امتدادها عباره عن قبولها الكثره المقداريه قوه أو فعلا فأنى توجد فى مثل هذه الأشياء نحو من الوحده التى لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثره بوجه من الوجوه نعم حيثه وحدتها تغاير حيثه الكثره التى تقابل تلك الوحده و لا تغاير حيثه الكثره التى يتضمنها تلك الوحده فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فى الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايره الوحده للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و قد مر ما فيه (٢) من القول.

- ١- نعم و لكن ليس عينها بل قابله لها عقلا كيف و نوعيه العشره لا يتم بدون الوحده، س ره
- ٢- و قد مر ما فيه من القول فى مباحث الوحده و الكثره و كون الوحده فيما ذكره من الأمثله عين الكثره هو الذى دعاهم إلى القول بأن الانقسام إنما هو فى المعروض لا فى العارض فإن القول بكون كثره العدد هى عين وحدته يمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد يقبل القسمه و إنما الكثره فى معدوده و كذا سائر الكميات المتصله فافهم ذلك، ط مد

و لهم فى هذا المسلك وجه آخر و هو أن نفرض الكلام فى الأمور التى يستحيل عليها القسمة عقلا- مثل البارى سبحانه و الوحده و أيضا مثل البسائط التى يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبه فلا بد فيها من البسائط ضروره أن كل كثره فالواحد فيها موجود و حيثئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئه الحاصله عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا فى تلك الهيئه و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشئ مساويا لكليه من جميع الوجوه و ذلك محال و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكوره أقول لا نسلم أن كل واحد من النفوس البشريه أمكنها أن يتصور حقيقه هذه البسائط و أكثر الناس إنما يرتسم فى أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خياليه و حكايات متقدمه و أنى لهم معرفه البارى جل ذكره و الجواهر البسيطة العقليه نعم الحججه المذكوره أصح البراهين على تجرد النفوس العارفه بالله و الصور المفارقة- و تلك النفوس قليله العدد جدا و أما سائر النفوس فهى مجردة عن الأجسام الطبيعیه- لا عن الصور الخياليه.

#### و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحججه فهى مدفوعه.

منها أن النقطه حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم فى منقسم و على الثانى يلزم الجزء الذى لا يتجزى.

و منها النقض بالوحده فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثره حاله فى الجسم.

و منها النقض بالإضافه فإن الأبوه مع أنها غير قابله للانقسام حاله فى الأب.

و منها أن القوه الوهميه قوه جسمانيه و العداوه التى تدرکها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمة على هذه العداوه إذ لا نصف لها و لا ربع و كذا الصداقه و غيرها.

أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطه غير قائمه بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمه بل قيامها للجسم باعتبار تناهى امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي و لهذا قيل الأطراف عديمه لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمى و هو النفاذ و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفه به.

و أما اندفاع النقض بالوحده فقد علمت مرارا أن وحده الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتداده و كذا وجوده فإنه عين جسميته و العجب أن وحده الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات (١) لا- بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحده الجسم (٢) نفس وجوده و عين هويته الشخصيه.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمه بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاه و المماسه و غيرها- فهي منقسمه بانقسام المحل فإن محاذاه نصف الجسم نصف محاذاه كل الجسم- و محاذاه ربه ربع محاذاه كله و منها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمه بانقسام محله كأبوه زيد مثلا- فإنها غير عارضه له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهه أخرى كقوه فاعليه نفسانيه مقتضيه للتوليد.

- 
- ١- إن أراد القسمه الخارجيه الفكيه بنفس الجسم و الامتداد لا يقبلها إذ قابلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحده بالذات و إن أراد القسمه الوهميه فقابلها بالذات إنما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض، س ره
  - ٢- سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد حكمه فإن وجود الجسم حثيه طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عين حثيه الإباء عن الانقسام و الكثره و تشخصه عين المنع عن الإبهام و الكليه و لا- يمنع وحده المصداق اختلاف الأحكام باختلاف العنوانات أ ليس الجنس و الفصل فى البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل عله و الجنس معلول و الماهيه و الوجود متحدان و لكل حكم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه و الأولى فى الجواب أن يقال على القول باعتباريه الوحده و أصلتها جميعا لا حلول لها فى الجسم كما لا يخفى، س ره

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوه الوهميه مجردة عن المادة لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

### الحجة الثانيهو هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب ثم إن تلامذته أكثرها من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئلة و الأجوبه رأيتها متفرقة في مجموعته مشتمله على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحه لنا في الإتمام- فالحجة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهيه تلك الذات فإذا لنا ماهيه ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورته أخرى مساويه لذاتنا حصلت في ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضره لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائما بذاته فإذا النفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقه ذاتنا حاصله لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقه ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقه يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقه فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق (١) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقه الشئ ء فقوله إنه

١- أقول إدراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويتنا التي هي ذاتنا إدراكنا- و هي أيضا مدرکه و مدرکه و هذا هو المطلوب الذي أخذ في الاستدلال و إما حصولي و هو إما صورته مساويه لذاتنا فإن صورته الشئ ء ماهيته التي هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ في الاستدلال بأنه جمع بين المثلين و إما حصولي و نقول بأن العلم بالشئ ء بنحو الشبيه فهو حينئذ أثر من ذاتنا و إما حصولي و نقول بالمثلية و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناها بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما في العلم الرسمي لا الحدى فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير و إن دفع ما قبله و الحق في الجواب عن هذا السؤال أن يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية التي نشير إليها بأنا و كل صورته غير هويتنا نشير إليها بهو شبحا كانت أو رسما أو صورته مساويه، س ره

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا لذلك الأثر تابعا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقولنا فنشعر بذلك الأثر لا- معنى له بل هو مرادف (١) لقوله يحصل لنا أثر و إن كان الشعور (٢) تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور- هو حصول ماهية الشئ أو حصول ماهية غيره فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشئ و معناه و إن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فيكون ماهية الذات غير موجوده إلى أن حصلها ذلك الأثر فلا يكون تلك الماهية متأثره بل متكونه هذا خلف و إن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد و التجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

قال السائل سلمنا أننا نعقل ذاتنا و لكن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات و إلا لكننا إذا عقلنا الإله و العقول الفعاله و جب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهه النوع و الطبيعه لا من جهه الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال- و المعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع و الماهية و لا بالعوارض أصلا و لا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع و أما العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى و ليس هو هو في الشخص أقول الحق (٣) (٤) أن الطبيعه النوعيه التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

١- إذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات كما قالوا إن العلم هو الصورة الحاصله من الشئ في العقل لكن هذا بحث لفظي إذ لو أسقط قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببيه أى نشعر بالنفس بسبب ذلك الأثر لم يرد، س ره

٢- هذا مبنى على كون الباء سببيه كما قلناه لا صله للشعور إذ لا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعورا بالأثر بل إن كان شعورا بالذات أو بغيرها و كان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع كما لا يخفى، س ره

٣- و الحق أن مراد الشيخ فيما أجاب به هو الذى اختاره المصنف ره في الجواب- و هو أن ذاتنا يحصل بهويتها المشتمله على الماهية و الشخص و هو العلم الحضورى بخلاف العقل الفعال فإن الحاصل منه هو الماهية و المعنى دون الهويه و هو العلم الحصورى- و ليس يعنى به أن الموجود في الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى يرد عليه ما أورده ره، ط مد

٤- أقول الحق أن قول المجيب لا- غبار عليه فإن بناء كلامه على أن للعقول ماهيات كما هو مذهبهم و على إمكان العلم الحصورى لنا بالنسبه إليها و حينئذ فنقول- لما كان العلم الحصورى بالشئ غير المعلوم لا- كالعلم الحضورى الذى هو عين المعلوم- و الماهية محفوظه في أنحاء الوجودات كما هو التحقيق و اكتناه ماهية الممكن و تحديدها ممكن و إن لم يمكن اكتناه وجوده و معلوم أن الكلى العقلية بوجه شخصى بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتى بل الجزئى المجرى أيضا يدرك بالعقل كالكلى مطلقا فإن وظيفه العقل درك الكليات و درك الذوات الجزئيه من المجرى كانت الطبيعه النوعيه للعقل الفعال هي هو بالمعنى و ليس هي هو بالشخص و الوجود و المراد بالشخص نفس الطبيعه النوعيه باعتبار شخصيتها بالوجود العقلية و حصولها في النفس الناطقه الجزئيه فإن الموضوع من جمله المشخصات و انحصار نوعه في الشخص إنما هو

فى الخارج و أما فى الواجب تعالى فنقول إذا حصل لنا العلم الحصىلى به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقه لها ككونه وجودا صرفا بسيط الحقيقه عليما بالعلم الحصىرى علما إجماليا فى عين الكشف التفصىلى قديرا عام القدره الوجوبيه و هكذا فهو هو فى المعنى أى فى عنوانات الأسماء و الصفات و ليس هو هو فى الوجود و أيضا قد تقرر أنه كما أن حقيقه الواجب فى الخارج عين حقيقه الوجود فى الخارج كذلك ماهيته فى الذهن عين مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزله الماهيه للممكن لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانيه المصدريه ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الأسماء و الصفات كالماهيه لواجب الوجود تعالى- كيف و الكثره المعتبره فى الكلى أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود كلى ثم لو لا ذلك كان إطلاق الطبيعه النوعيه فى كلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالماده و لواحقها حق و لكن الماده هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما فى النفوس المتعدده فالتعدد هنا باعتبار القوابل و لا غرو فى وجود القابل- للذى هو متحد مع العقل الفعال فى الماهيه لا فى الوجود و مع هذا كليات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفى العلم الحصىلى و انحصر العلم بها فى الحصىرى- و أنه بالإضافه الإشراقيه إليها عن بعد كما يقول فى إدراك الطبائع الكليه إنه بالإضافه الإشراقيه إلى أرباب الأنواع كما مر فى السفر الأول غير مره و فى تعليقا عليه لم يتعدد حينئذ لأن كل النفوس مشاهده لشىء واحد و لها علم واحد و هو عين المعلوم كما هو شأن العلم الحصىرى كما أن الصوره المعقوله من الفرس شىء واحد و لو وجد فى ألف عقل- إذ لا ميز فى صرف شىء و لا قابل و لا مقبول حينئذ كما لا علم غير المعلوم لكن على هذا ما جعله أولى من حصر العلم بها بالتعريف الرسمى بل إن الحاصل منها فى نفوسنا مفاهيم عامه ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن يقال- حصول ماهيه شىء لشىء و العلم الحصىرى له مراتب فإن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا- بالقوه حصىرى و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حصىرى و أين هذا من ذاك و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامه ليس على ما ينبغى- لأننا إذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساويه نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق فى ذاته- و فى فعله عن الماده أو أول صادر عن الأول تعالى أو عله للثانى و قد علمت أن الأوليه و الثانويه كالمقومين لهما أو مطلوب لنفس الفلك الأعظم. إن قلت هذه آثار له و ليس حكايه عن حقيقته فليس هو هو فى الماهيه. قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعنى فصله المنوع فإن كل عقل نوعه منحصر فى شخصه كما أن فصل الحيوان مبدأ الحس و الحركه لا الحس و الحركه و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضى الذى هو درك الكليات أو التكلم بالحروف الموضوعات، س ره



لا فى الخارج و لا فى الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة- منحصر فى تشخص العقول من لوازم نوعياتها و لو تعددت أفراد ماهيه واحده لكان

امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعه و العرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضة إلى فاعل منفصل الذات و قابل ذى تجدد و انفعال فلم يكن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولى فى الجواب أن يقال الحاصل فى نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة- ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامه كمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل فإذا ارتسم فى عقلنا صورته مساويه لماهيه الإله فيكون ماهيه الإله تعالى مقوله على كثيرين فى الخارج.

قال المجيب البرهان إنما قام على أن تلك الماهيه غير مقوله على كثيرين فى الخارج فأما على كثيرين فى الذهن فلم يقيم.

أقول حاشا الجناب الإلهى أن يكون له ماهيه محتمله للشركه بين كثيرين لا- فى الخارج و لا فى الذهن كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذى لا أتم منه و لا

مكافىء له إذ كل ما له ماهية كليه يكون تشخيصه زائداً عليه و كذا الوجود لكونه عين التشخيص فكل ماهية أو ذى ماهية فهو ممكن الوجود فالحق فى الجواب أن يقال نحن لا نعرف حقيقه البارى بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافيه أو سلبيه.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتى فى قوتى الوهميه فتشعر قوتى الوهميه بها كما أن القوه العاقله تشعر بالوهميه (١) فعلى هذا لا يكون القوه العاقله مقارنه لذاتها بل للقوه الوهميه كما أنكم تقولون القوه الوهميه غير مقارنه لذاتها بل للقوه العاقله.

قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشىء من قواك و إلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به.

و أيضا فإن كان الشاعر بنفسك قوه أخرى فهى إما قائمه بنفسك فنفسك الثابته للقوه الثابته لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب و إن كانت غير قائمه بنفسك بل بجسم - فنفسك إما أن تكون قائمه بذلك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن و جب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه و لا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشىء غير كما تحس بيدك و رجلك و إن كانت نفسك قائمه بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك و حصلت فيه تلك القوه الشاعره بنفسك فتلك النفس و تلك القوه وجودهما لغيرهما و لا تكون النفس بتلك القوه تدرك ذاتها لأن ماهية القوه و النفس معا لغيرهما - و هو ذلك الجسم.

قال السائل تقريرا لهذا البحث لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول ذاتى فى شىء نسبتبه (٢) إلى ذاتى كنسبه المرآه إلى البصر.

١- إن قيل هذا قياس مع الفارق لأن النفس عله للقوى و العله محيطه بالمعلول فتدركه و المعلول لا تحيط بالعله فلا يدركها إلا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض. قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس إلا هذا القدر و هو يتأتى من الوهميه، س ره

٢- و ذلك الشىء كالعقل الفعال و إنما كان هذا تقريرا للسؤال الأول لأن الوهم أيضا كان هناك كمرآه فالثانى أعم من الأول، س ره

قال المجيب الذى يتوسط فيه المرآه إن سلم أنه مصور فى المرآه فيحتاج مره ثانيه أن يتصور فى الحدقه فكذلك هاهنا لا بد و أن ينطبع صوره ذاتنا مره أخرى فى ذاتنا.

قال السائل لم لا- يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول صوره أخرى فى ذاتى- بيانه أنى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسى و هو محال لأن العاقل للشىء- عاقل بالقوه القريبه من الفعل بكونه عاقلا و فى ضمنه كونه عاقلا لذاته و إما أن أعقل نفسى فى ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل فى نفسى من نفسى- و من زيد (١) صورتان أو صوره واحده فإن كانت واحده فحينئذ أنا غيرى و غيرى أنا- إذ الصوره الواحده من النفس مره واحده يكتنفها أعراضى و مره أخرى يكتنفها أعراض زيد و إما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك و إذا عقلت إنسانيه زيد- فقد أضفت (٢) إلى ذاتك شيئا آخر و قرنته به فلا- يتكرر الإنسانيه فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانيه المطلقه المعتمده بذاتها و بين الإنسانيه- من حيث إنها كليه مشترك فيها بين كثيرين فإن الأول جزء ذاتى و أما الإنسانيه العامه فهى الإنسانيه مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتى قال السائل إن القسم (٣) الذى أخرجتموه أيضا باطل بيانه انا إذا قلنا موجود

١- أى من نفس زيد و لا يخفى أن هنا شقا ثالثا و هو أن تعلم نفسك حضوريا- و نفس زيد حصوليا، س ره  
٢- أى أضفت إلى النفس التى هى جزء ذاتك التى هى مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المكتنفه شيئا آخر قريبه و هو الإضافه إلى أعراض زيد- و الحاصل اختيار الشق الثانى و هو أن الحاصل منهما صوره واحده و هو المعلوم الحضورى أى حضور نفسى حضور نفس زيد و لا تعدد إلا فى المضاف إليه و المراد بإنسانيه زيد نفس زيد لأن شئيه الشىء بالصوره فإنسانيه الإنسان بالنفس دون البدن- و قس عليه الإنسانيه المذكوره فى ذيل قوله و اعلم إلخ إذ الكلام فى النفس ٢٧٥ و الأولى ما فى المبدإ و المعاد حيث قال فى هذا المقام فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قيد الإطلاق جزء نفسى لأن قيد الإطلاق مفهوم خارج عن حقيقه نفسى بل أعنى به عدم التقييد بشىء و وجوديا كان أو عدميا انتهى، س ره

٣- أى فى أصل الحجه حيث قلت فتعين أن يكون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

لذاته يفهم منه معان ثلاثه- أحدها أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره.

الثانى أن (١) ذاته ليست حاله فى غيره مثل البياض فى الجسم و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركيه أمر ثبوتى و هو عبارته عن حصول صورته المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافه إلى ذاته و ذلك أيضا محال لأن الإضافة تقتضى الاثنييه- و الوحده تنافيا لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفي العام بنفى الخاص فإن هذه مغالطه لفظيه كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثرا و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحه أن يكون الشئ ء مؤثرا فى نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقه الذات شئ ء و تعينها غير و الجملة التى هى الأصل و التعين شئ ء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهيه كما فى الإله و العقول الفعاله أو لا يكون كذلك كما فى الأنواع المتكثره بأشخاصها فى الوجود و هذا القدر من الغيره يكفى فى صحه الإضافة و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقى المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعين و قد سبق حل هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسأله العلم.

قال السائل هذه الحجج منقوضه بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة و لا- يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلى فتكون البهيمه

١- لا- يخفى أنه لا- دلالة لقولنا موجود لذاته عليه بإحدى الدلالات و الصواب ليست حاله فى غيره و لعله سهو من الناسخ و الدليل عليه قوله فى المبدأ و المعاد- نفهم منه معين أحدهما أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره أو لا يحل فى غيره و ثانيهما أن ذاته مضافه إلى ذاته، س ره

مدرکه للکلیات و لیست كذلك فإذن البهيمه تطلب ما یلائم لنفسها و إدراكها له یستلزم إدراكها لنفسها المخصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلى أمر یقتضى العلم بكلا المتضایفین.

قال المجیب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها فى آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها فى آلات تلك الحواس و الأوهام فالشئ الذى یدرك المعنى الجزئى الذى لا یحس و له علاقته بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات و هو الذى تدرک به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا یكون بذواتها و لا فى آله ذواتها التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم - كما أنها تدرک بالوهم و بآله معان أخر فعلى هذا ذوات (١) الحيوانات مره فى آله ذواتها و هى القلب (٢) و مره فى آله وهمها و هى مدرکه من حیث هى فى آله الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا لیس كشعور الحيوانات.

قال المجیب لأن القوه المدركه للکلیات یمكنها أن یدرك ماهیه ذاتها مجردة عن جمیع اللواحق الغریبه فإذا شعرنا بذاتنا الجزئیه المخلوطه بغيرنا شعرنا بواحد مرکب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حیث یتمیز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقیقه ذاتنا و الأمور المخالطه لها و یجوز أن یتمثل لنا حقیقه ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبه عنا و إدراك الحيوانات لذواتها لیس على هذا الوجه فظهر الفرق.

١- أى لها ظهوران أحدهما ظهور أصلى عینى و هو وجود نفسها المتعلقه بالروح البخارى القلبى و ثانيهما ظهور ظلى علمى و هو صورته النفس القائمه بآله وهمها و هى الدماغ، س ره

٢- لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقیه المنشعبه إلى الشهوه و الغضب و هى قائمه بالروح القلبى ألا ترى أنهم یقولون إن الروح القلبى و الدم الذى هو مرکبه یبرز إلى الخارج شیئا فشیئا فى الفرح و اللذه و یهرب إلى الداخل و یجتمع فى المبدأ دفعه فى الخوف و أما المدركه فى الحيوانات العجم فلقضاء و طر الشوقیه و التحقیق أن القلب آله الشوقیه و أما ذات النفس حیوانیه التامه فلها تجرد برزخى و بقاء بمعنی أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال، س ره

أقول هذا في الحقيقه (١) رجوع عن (٢) هذه الحججه الأولى و الحق أن نفوس الحيوانات مدركه لذواتها بنفس ذواتها إدراكا خياليا لا بآله الخيال بل بهوياتها الإدراكيه و ذلك يقتضى تجردها عن أبدانها الطبيعیه دون الصور الخياليه و قد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخياليه عن هذا العالم و الفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن و جب أن يصح ذلك في الخارج يعنى هذا التفصيل شىء نفعله و نفرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كليه أو جزئيه مخلوطه.

ثم [بل] التحقيق (٣) أن كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان أو جزئيا

١- هذا منه قدس سره غريب لأين ملخص الحججه الأولى أن النفس تدرك الكليات و هى غير منقسمه فلا بد أن لا يحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجردا و أين هذا مما ذكره المجيب هنا و هو إبداء الفرق بين إدراكنا لذاتنا- و إدراك الحيوانات لذواتها بأنه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرائب كما ذكره في نفوس خواص الإنسان فهذا ليس بالقوه الوهميه المخلوطه بالغير المدركه للمعاني المضافه إلى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فإنها تدرك ذواتها مخلوطه فلا حاجه حينئذ إلى مؤنه زائده بل يكفى الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحججه الأولى درك الكليات مأخوذ و مراد المجيب بماهيه الذات ما به الشىء هو هو أى هويتها البسيطة المجرده عن الأجنبيات كما في إدراك المفارقات ذواتها العينيه الشخصيه نعم يقرب الوجه الآخر لهم المذكور في الحججه الأولى و بعد اللتيا و التى تلك الحججه كانت لإثبات التجرد- فلو تمسك بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع إليها لإثبات أصل المطلب، س ره

٢- لا- يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوه المدركه للكليات مجرد التعريف- و بإدراك ماهيه الذات مجردة عن العوارض الغريبه إدراك هويه النفس مع الصفح عن اللواحق البدنيه علما حضوريا لا إدراك ماهياتها الكليه فلا يكون خروجا من الحججه إلى حججه أخرى، ط مد

٣- قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانيه فارتد المعترض مستدلا على ما به النقض و لما كان ما ذكره صحيحا ملائما لمذاق المصنف قدس سره في الحيوانات التامه لم يجب عما ذكره إلا عن الأخير لسخافته، س ره

و الحمار إذا أدرك ذاته المخلوطه فله ذاته المخلوطه فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجوده له و ليس ذلك إلا قوه واحده فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوه غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوه أخرى فإن كانت تلك القوه فى الحمار فذات الحمار فى الحمار و إن كانت فى غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورته ذاته فذلك الجزء مجرد.

و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار فى آله قوته الوهميه مع كونها مخلوطه (١) و جب أن يكون آله التوهم حيه بتلك النفس كما أن آله النفس حيه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور فى الوهم يشبه الخضره الحاصله من الانعكاس و حصولها (٢) فى آلتها الخاصه كحصول الخضره الأصلية من طبيعه هذا تمام ما قيل فى هذا المقام و التحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

### الحجه الثالثه و هى قريبه المأخذ من الأولى

الحجه الثالثه و هى قريبه (٣) المأخذ من الأولى

أن نفوسنا يمكنها أن تدرک

١- لأن الحى ما حصل له النفس و الآله أيضا ما حصل لها صورته العلميه من النفس المطابقه لها كما ينادى بهم جوابهم أن صورته النفس كعكس الخضره فلا- يكون منشأ الحياه و لكن قوله و تلك النفس حيه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياه النفس موقوفه إعدادا على الآله و حياه الآله موقوفه إيجابا على النفس على أن النفس فى الموضوعين مختلفه و إن أراد شيئا آخر فليصوره حتى نتكلم فيه، س ره

٢- أى حصول الصوره بمعنى ما به الشىء بالفعل و هى نفس النفس فى آلتها الخاصه أى القلب، س ره

٣- قد مر أن ملخص الأولى أن الكلى غير منقسم فمحلّه غير منقسم يرشدك إليه التخصيص فى الوجه الآخر بالبسائط المعقوله و ملخص هذه أن الكلى مجرد عن العوارض المعينه فكذلك محلّه و إلا- لكان الكلى محفوفًا هذا خلف و لا- يخفى قرب مأخذهما، س ره



الإنسان الكلى الذى يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانيه كلها و لا محاله يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا- لما كان مشتركا بين الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفه و الأشكال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا- وجود لها فى الخارج فوجودها فى الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا- لكان له كم معين و وضع معين بتبعيه محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصوره ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصوره الكليه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا- محاله هى صوره شخصيه حاله فى نفس إنسانيه شخصيه لاستحاله أن توجد المطلقات فى الأعيان و هى من حيث إنها صوره شخصيه قائمه بنفس شخصيه غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصى لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا (١) فلأن الصوره عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقله بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقه الجواهر القائمه بذواتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعنى بكون تلك الصوره كليه أن أى شخص من الأشخاص

١- نعم الصوره عرض خارجى لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر فى الذهن لكنها جوهر ذهنى كما قالوا إن كليات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقليه مجردات نوريه- و مثل إلهيه مشاهده عن بعد إن قلت حينئذ يكون الأمر أصعب إذ كيف يكون مجرد نورى مشتركا فيه بين الأشخاص الظلمانيه قلت من يقول بهذا لا يتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها ماديا و معنى الحمل و الهوهويه بينها و الاشتراك فيها أن شيئيه ماهيه الكلى العقلى شيئيه ماهياتها و شيئيه وجوده حقيقه شيئيه وجودها و هى رقائقه و الحقيقه هى الرقيقه بنحو أعلى و بلا تجاف عن مقامه الأسنى و الرقيقه هى الحقيقه بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذى جامع لجميع ما فى القاعده بنحو أشد عند حقيقتها فإن ذلك الرأس كنقطه رأسه لأضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطه روح النقاط المفروضه فى أبعاد ذلك المثلث و كأنها خلاق لها و بسيطه الحقيقه التى هى كلها بنحو أعلى، س ره

الإنسانيه سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فقول إذا كان المعنى بكون الصورة كليه ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة- على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا- في الدماغ من مشاهدته إنسان معين صورته- بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكانت الصورة الحاصله منه في الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كليه.

قلنا و كذلك الصورة الحاصله في نفس الشخص تكون صورته شخصيه و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كليه فإن كان ما يحصل للصورة- بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعا من كونها كليه فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحده الشخصيه و العرضيه و جب أن يكون مانعا من الكليه و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائم بالذات بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كليه بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصيه مانعا من كون الصورة كليه جاز أيضا أن يؤخذ الصورة القائم بماده جسمانيه كالدماغ و غيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كليه و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئيه و بالجملة فالصوره سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصيه مانعه من العموم و الكليه ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذکور في مبحث الماهيات في العلم الكلى- و مباحث الكليات في علم الميزان و قد تفصينا عنه بأن مناط الكليه و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصوره و إن كانت واحده معينه ذات هويه شخصيه لكن الهويه العقليه و التعيين الذهني و التشخص العقلي لا- ينافي كون الصوره متساوى النسبه إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلي الكليه و إنما المانع عن العموم

و الاشتراك هو الوجود المادى و التشخص الجسمانى الذى يلزمه وضع خاص و أين خاص و مقدار خاص فتختلف نسبه هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانيه- و الهويات الماديه ذوات الأوضاع المختلفه و ليس (١) عندنا اعتبار كون الصوره العقلية كليه مشتركاً فيها غير و اعتبار كونها موجوده متشخصه بتشخص غير لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ينحصر فى حد جزئى و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين فى سنخ ذلك المعنى المحمول و جميع المعانى (٢) و الماهيات فى أنفسها و بحسب حد معناها مما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين.

و كذلك إذا وجدت بوجود عقلى غير مقيد بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلى نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنه نسبه واحده فالصوره العقلية لماهيه الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها و من حيث ماهيتها و معناها محموله على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا فى العقل و المعقولات أن التعقل ليس بحلول الصوره المعقوله فى الجوهر العاقل حتى يكون صوره الجوهر عرضياً و يلزم الإشكالات المذكوره فى الوجود الذهنى و هاهنا و مباحث علم البارى بل الصوره العقلية للجواهر جواهر قائمه بذواتها و بمبدعها و هى فى باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هى صورتها من الصور الخارجيه الماديه لكونها مفتقره الوجود إلى المواد المتجدده الانفعالات و الاستحالات.

و أما الكلام فى صحه هذا البرهان و دلالتها على تجرد النفوس.

- 
- ١- فله قدس سره أن يتفاخر و يباهى بجعله ما هو مناط الشخصيه بعينه مناط الكليه كما يتفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهه الثنويه مناط الدفع كما هو المشهور شكر الله سعيهما، س ره
  - ٢- يعنى أن ذلك الوجود لسعته يقتضى الاشتراك بين كثيرين و أما شئيه ماهيته فهى ليست مناط الكليه كما زعم بعضهم لأنها فى نفسها لا كليه و لا جزئيه نعم هى و إن لم تقتضى الاشتراك لكنها لا تأبى عن الحمل على كثيرين فإن لها حيثه القبول فقط- فالصوره من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الماهيه محموله على كثيرين لأن الحمل من المعقولات الثانيه، س ره

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانيه- لا النفوس العاميه إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقليه و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذى لا- يحصل إلا- بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورته الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا- يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع خاص و زمان خاص و كذا تعقل صورته الإنسان العقلي المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون (١) إنسانا بحثا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانيه من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شىء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلك (٢) على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيره لأن ذلك معنى إدراك الماهيه الكليه لشىء كما قال المعلم الأول فى أثولوجيا الإنسان العقلي روحانى و جميع أعضائه

١- ليس المراد بالإنسان البحث شئيه ماهيته البحثه التى فى مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحث العقلي المجرد عن الغرائب أعنى الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه و واجد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد و هو مع هذه الجامعيه الوجوديه و الإحاطه بجميع الأفراد الخارجيه و المذهنيه الغير المتناهيه واحد بسيط- إذ مناط تكثره الماده و لواحقها من الزمان و المكان و غيرهما و قد أخذ ساقط الإضافه عنها فكما أن البياض ساقط الإضافه عن هذا الموضوع و ذلك الموضوع و هذا الزمان- و ذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البحث إذ لا ميز فى صرف شىء ثم إن جميع هذه فى صرافتها و وحدتها تحاكي صرف حقيقه الوجود الذى لا أتم منه و وحدته و تتأسى به و إنما قيد الوضع بالخاص إذ لا- بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلي كما سيأتى فى الحجج الخماسه فى رد المحقق الطوسى قدس سره، س ره

٢- و هو الأعضاء المعنويه التى هى روح الأعضاء الحسيه مثل أن روح العين ما به يبصر فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقه العين و روح اليد ما به يبطش فالقدره على البطش بمجرد الهمة حقيقه اليد و هكذا هذا فى مقام الحقيقه و أما فى مقام الرقائق و قاعده مخروط نور الحقيقه فكل الأيدي و الأعين يده و عينه و هكذا فى البواقى و بالجملة لا يحذف شىء إلا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفا لا يحذف إلا ما هو غريب من الوجود- و هو الذى من باب العدم و النقص بما هما كذلك، س ره

روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا- مواضع الأعضاء مختلفه و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقليه و الماء العقلى و السماء العقليه و يحضر فى ذهنه صورته كل طبيعه من الطبائع بنحو وجودها العقلى على الوجه الذى مر ذكره لأن ذلك فى الحقيقه معنى إدراكه الكليات و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- و الذى يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم فى خياله صورته إنسان مثلا- فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه (١) بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهه الاتحاد بينهما و أنها غير جهه الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك (٢) جهه الاتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فى المقدار و الجهه كذا يدرك أن أفرادها المنفصله ماء إدراكا خياليا

### الحججه الرابعه أن القوه العاقله تقوى على أفعال غير متناهيه

و لا- شىء من القوى الجسمانيه تقوى على أفعال غير متناهيه فلا شىء من القوى العاقله جسمانيه أما الصغرى فإننا نقوى على إدراك الأعداد و لا نهايه لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركه للقوه العاقله و أما بيان الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات كون القوى الجسمانيه متناهيه الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمه بانقسام محلها فيرد النقوض المورد على الحججه الأولى أعنى النقض بالنقطه و الوحده و الإضافه و مدركات الوهم و غيرها.

أقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحججه أسئله زائده تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوه الناطقه تقوى على إدراك أمور غير متناهيه دفعه بل إدراكا لا ينتهى إلى حد إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شىء آخر و لكن لا يلزم من ذلك كونها قويه على إدراكات غير متناهيه كما أن الجسم لا ينتهى فى الانقسام إلى حد يقف عنده و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهيه بالفعل فكذلك هاهنا

١- فالكلية عندهم المناسبه و المماثله المحسوستان، س ره

٢- فيما ذكره من أمر الأمثله منع ظاهر بل المدرك لجهه الاتحاد كليا و الحاكم فى الجميع هو العقل دون الحس و الخيال، ط

و بالجمله فالحال فى فاعليه تلك القوه كالحال فى منفعلته.

الثانى سلمنا أنها قويه على أمور غير متناهيه و لكن لم قلتم إنها قويه على أفعال غير متناهيه و ذلك لأن الإدراك ليس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسمانى قويا على انفعالات غير متناهيه و الدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أوليه قد تواردت عليها صور غير متناهيه.

الثالث النقض بالنفوس الفلكيه فإنها عندكم قوى جسمانيه مع أن أفعالها و هى الحركه الدوريه غير متناهيه.

و الجواب (١) أما عن الأول فلا شك أن القوه الناطقه لا تنتهى إلى حد إلا و تقوى على إدراك أمور آخر و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانيه لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

و لقائل أن يقول القوه الجسمانيه إما أن يقال إنها تنتهى إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود أو لا ينتهى إلى هذه الحاله البتة و الأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته.

و أما الثانى فنقول إذا كانت القوه الجسمانيه لا يجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهى إذا أبدا فى ذاتها ممكنه الوجود و لا ينتهى إلى أن يستحيل بقاءها أبدا و متى كانت باقيه أبدا كانت مؤثره و تجوز ذلك يبطل أصل الحججه.

١- قد سلم أن المراد باللانهايه فى الاستدلال اللايقفيه لكن القوى الجسمانيه لا- تقوى عليها أيضا و الأولى أن يقال مناط الاستدلال إدراك نفس اللانهايه فإن القوى الطبيعيه معلوم أن لا شعور له أصلا و الخيال و المتخيله يمثل مبلغا من المتخيلات محصورا- و أن لا- تقف فى حد و أما عدم تناهيها فلا- يدركها القوى الباطنه الجزئيه و إنما دركه وظيفه العقل و ليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسرى إلى المعنون على أن لنا أن نلتزم درك اللانهايه دفعه فإن الحكم فى المحصورات إن كان على الأفراد الغير المتناهيه فظاهر و إن كان على الطبيعيه بحيث يسرى إلى الأفراد فآله اللحاظ و هى الطبيعيه واحده و أما الأفراد الملحوظه بالذات فغير متناهيه فالعقل يحيط بجميع الأفراد الغير المتناهيه فى كل درك موضوع قضيه محصوره، س ره

أقول إن الإمكان الذاتى و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هى إذا قيست إلى الوجود و القوى عباره عن موجودات متشخصه و الموجود بما هو موجود أمر شخصى- و يكون الزمان الخاص من مشخصاته فوجب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهيه المشتركه بينها عن الإمكان الذى هو حالها من حيث هى و البرهان قائم على امتناع لا تنهى الأفعال لواحد شخصى من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعى و الوحده العدديه حكمها غير الوحده النوعيه.

و أما عن السؤال الثانى فهب أن الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس فى تركيب المقدمات و تحليلها و ذلك كاف فى غرضنا.

أقول إن جهه انفعالات القوى غير منفكه عن جهه أفعالها و إن كانت الجهتان مختلفتين فإن الشىء (١) ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شىء آخر فالقوه الجسمانيه كما لا- تقوى على أفعال غير متناهيه كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهيه و أما النقض بالهيولى فهو مندفع بأن الهيولى فى ذاتها ليست (٢) هويه باقيه بالعدد لأنها ضعيفه الوحده مبهمه الوجود وحدثها على نحو الوحده الجنسيه و هى بحسب تحصيلاتها الصوريه- متبدله متجدده كما مر بيانه.

فإن قلت أ لستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكره بأن أحدهما مدرك و الآخر متصرف و القوه الواحده لا تكون مبدأ للإدراك و التصرف فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأن النفس قوه على الفعل و هو التصرف فى المقدمات و تركيبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عمليه و علميه و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى- و أما عن الثالث فقول إن النفوس الفلكيه و إن كانت جسمانيه إلا أنها غير مستقله فى أفعالها من التحريكات فهى فى ذاتها و إن كانت متناهيه القوه إلا أنها بما يسبح عليها

١- أى و إذا كان له وجود فإنه يفعل كما أنه ينفعل لعدم الانفكاك، ط مد

٢- فقول السائل هيولى أزيله من باب خلط ما فى الذهن بما فى الخارج فإن الهيولى ثباتها إنما هو فى الذهن و أما فى الخارج فهى مع الصور السياله سياله كما أنها مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله، س ره

من أنوار العقل صارت غير متناهيه.

و اعترض عليه بأن القوه العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركه أو قوه بها يكون الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هى جسمانيه فالقوه الفاعله للأفعال الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقلية مفيده للحركه لم تكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا- تكون الحركه حركه و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوه جسمانيه و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط فى التأثير قوه واحده بالعدد أو ضميمة واحده بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على ماده الفلك قوى (١) متجدده كما رأينا أو كيفيات مستحيله فلا يلزم شىء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك فى القوى الفلكيه مع كونها جسمانيه- فلم لا يجوز أن تكون القوه الناطقه جسمانيه لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال- تقوى على الأفعال الغير المتناهيه.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوه التخيل مع كونها غير عقلية أيضا تقوى على تصورات غير متناهيه لا تقف عند حدود ذلك لأنها مستمده من عالم العقل.

### الحجه الخامسه لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير عاقله له مطلقا و التالى باطل فالقول بأنها منطبعه فى جسم باطل.

أما بيان الملازمه فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجوده فى الخارج حاضره عند العقل كافيه فى تعقله أو لأجل أن صورته أخرى من تلك الآله- تحصل للقوه العاقله فإن كان الأول و جب أن تكون دائمه التعقل لتلك الآله و إن كان

١- بناء على الحركه الجوهرية فكل قوه متناهيه التأثير و التأثير و الكيفيات المستحيله كالتعقلات المتتاليه و التشبهات المتعاقبه و المراد بالمستحيله ما به الاستحاله- فإن المستحيل فى الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونه السياه ما بها الاستحاله، س ره



الثانى فيلزم اجتماع المثليين فى محل واحد الصورة (١) المنطبعه العاقله و الصوره المنطبعه المعقوله فيلزم امتناع التعقل و أيضا ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقله و الأخرى بأن تكون معقوله.

فإن قيل الصوره الثانيه حاله فى الأولى لا فى مادتها فهى لكونها حاله فى الصوره الأولى أولى بأن تكون معقوله و الأولى عاقله دون العكس.

نقول يعود الكلام فى كون إحداهما أولى بالحاليه من الأخرى دون العكس - فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصوره أخرى فيمتنع إدراك تلك القوه له و أما بطلان التالى أى المفهوم المردد بين القسمين فثبت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأننا تاره نعقل ذلك العضو و تاره لا نعقله فصوره هذه الحجه استثنائه مركبه من (٢) متصله مؤلفه من حمله و منفصله و هى قولنا لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقه له أصلا و الملازمه إنما تتبين بإبطال قسم آخر - على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصله حقيقه ثم يتبين بحقيه ذلك القسم فى الواقع استثناء نقيض التالى ليثبت نقيض المقدم و هو المطلوب و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنه صوره المدرك للمدرك.

و الثانيه أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنه بحصول الصوره فى ذاته - و إن كان مدركا بآله كانت لحصولها فى آله.

و الثالثه أن الأمور الجسمانيه إنما تفعل أفعالها بواسطه أجسامها التى هى موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها فى أفعالها.

و الرابعه أن الأمور المتحدده بالماهييه النوعيه لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيره ماديه.

١- أى الصوره المنطبعه فى آله قوه العاقله و هى الجسم الذى يكون محلا- للقوه العاقله بناء على ما فى المقدمه الثانيه أن المدرك بالآله صورته المدركه فى آله و كون ذلك الجسم آله مبنى على ما فى المقدمه الثالثه من أن تلك الأجسام آلات الأمور الجسمانيه فى أفعالها و على هذا لا يتوجه السؤال الآتى، س ره

٢- و الجزء الآخر من المركب هو الحمله المستثناه و كون الجزء الأول متصله - مؤلفه من حمله و منفصله بالنظر إليها قبل دخول أداه الاتصال، س ره

أقول إن المقدمة الثانية ممنوعه عندنا لأنك (١) قد علمت أن القوه الباصره- تدرك المبصرات لا بارتسام (٢) صورها فى العين و كذا قوه الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانيه لا بانطباعها فى الدماغ فهذه الحججه مقدوحه لأجل اختلال تلك المقدمه.

و صاحب المباحث قدح فى المقدمة الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشىء ليس بمقارنه صوره المدرك بل العلم و الشعور حاله إضافيه قد يكون (٣) مع اقتران صورته و قد لا يكون و ليس العلم فى جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافه المخصوصه فلم لا يجوز أن يكون الناطقه حاله فى جسم فتمى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافه المخصوصه- حصل الإدراك و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراك إضافه محضه مرارا و قد علمت (٤) أن كل إضافه لا- تتحقق إلا بتحقيق أمر به تقع الإضافه و بينا معنى كونها غير مستقله الوجود فى الخارج.

و قال أيضا فى رد تلك المقدمة إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده

١- قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناك إلا- أنه لا- يضر بالمنع الذى ذكره فإن الآلات لا إدراك لها عنده و قوله إن القوه الباصره تدرك إلخ مساهله فى البيان- فالمقدمه ممنوعه على أى حال، ط مد

٢- بل بقيامها الصدورى بالنفس فيه أن عدم حصولها فى الآله على قولكم لقولكم بتجرد القوى فى الجمله فعلى القول بالانطباع فى النفس فى الماده كقولهم بانطباع القوى الظاهره و الباطنه فى الروح البخارى لا- مجال لعدم حصول صورته فى الآله أى المحل، س ره

٣- الأول بناء على القول بالوجود الذهنى إذ صورته الحاصله فى الذهن على القول بأن العلم إضافه ليست علما بل إضافتها إلى ذى صورته علم و الثانى بناء على القول بعدمه و الأ-نسب أن يقال اقتران صورته فى صورته العلم بالغير و عدمه فى صورته علم الشىء بنفسه و علم العاقله بمحلها من باب علم الشىء بنفسه لعدم بينوتهما، س ره

٤- و فى علم الشىء بنفسه لا- اثنييه فلا- تحقق لما به تقع الإضافه فلا- إضافه حقيقه- و فى علمه بالمحل الاثنييه متحققه لكن مصحح الإضافه الطارئه فى كلام القائل غير متحققه- و الإضافه و إن كانت انتزاعيه لا بد لها من منشأ الانتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

فى الخارج فى تمام الماهيه و إلا- لجاز أن يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهيه لأن المناسبه بين السواد و البياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوس أتم من المناسبه بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك- و بين السماء الموجوده التى هى جوهر موجود محسوس فى الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشىء هو ماهيته التى هو بها هو موجوده بوجود غير جسمانى ذى وضع و إشاره فقول القائل إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس كان (١) صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهيه السماء فهو كاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فليس كذلك كما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسى ره سلم فى الجواب الذى ذكره عن هذا البحث فى شرح الإشارات كون السماء المعقوله عرضا فى محل مجرد و بين الفرق بين نسبه المعقول من السماء إلى محسوسها و بين مناسبه السواد و البياض بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعه المحصله تاره مع عوارض و تاره مع مقابلتها و الفرق بين السواد و البياض فرق طبيعه الجنسيه المحصله تاره مع فصل يقومها نوعا و تاره مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للأول.

أقول (٢) أن التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس من شرائط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته- من كنهه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلى

- 
- ١- و لكن التفاوت فى الوجود لا ينافى التساوى فى الماهيه و لا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد ماديه و مجرده بل فرد واحد منه ماديا و مجردا فى وقتين أو فى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوى فى كلامه قدس سره، س ره
  - ٢- أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلى العقلى مقابله للعوارض على الوجه الجزئى الحسى و التقابل بالعرض للنفى و الإثبات- على أن الوجود الذى ذكره المصنف قدس سره عارض و تعدده فى هذه الأفراد للطبيعه الواحده ظاهر و فى الطبيعه العقليه باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجى أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسمانى إلى نحو الوجود العقلى فالفرق بين السماء المعقوله و السماء المحسوسه ليس بشىء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب و الكثره و الافتراق فهو معقول الذات فى نفسه و كل ما وجوده هذا الوجود الجسمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعه (١) يسيره تقع عليه من القوى الفائضه عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون العاقله متعلقه لمحلها بصوره مساويه لمحلها- اجتماع صورتين متمثلتين فى محل لأن إحداهما حاله فى العاقله و الأخرى محل لها.

و الجواب (٢) عنه كما فى شرح الإشارات أن العاقله لو كانت محلا للصوره من غير أن يحل تلك الصوره فى محلها كانت القوه الجسمانيه ذات فعل من غير مشاركه المحل- و لما كان (٣) كل فاعل جسمانى فاعلا- بمشاركه الجسم فكل فاعل من غير مشاركه الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقله غير جسمانى هذا خلف و لو كانت محلا لصوره حملت فى محلها عاد المحال المذكور.

فإن (٤) قيل الفرق بينهما باق لأن إحداهما حاله فى العاقله و محلها و الأخرى حاله فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشىء بأحد الشئيين المتقاربين

١- فى الكلام مساهله و لعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمر الماديه- تعلق العلم بصوره مثاليه أو عقليه من ذلك الأمر المادى، ط مد

٢- بمقتضى المقدمه الثانيه و الثالثه، س ره

٣- إن قلت كيف صوره هذا القياس قلت المقدمه الثانيه عكس نقيض للأولى- و هو كبرى لمقدمه مطويه هى أن العاقله فاعل من غير مشاركه الجسم فصدق الصغرى إنما هو من الوضع المسلم عند الخصم و صدق الكبرى لكون الأصل صادقا و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، س ره

٤- إن قيل هذا الفرق ممتنع لأن حلول الشىء الواحد فى محلين محال إذ لا يمتاز حينئذ الواحد فى وحدته عن الاثنى فى اثنيته قيل المراد بالحلول الاقتران فإذا كانت الصوره العقليه مقارنه لأحد المتقارنين أعنى العاقله كانت مقارنه لمحلها فتكون مقارنته لهما معا، س ره

دون الآخر غير معقول و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهيه فى محل واحد.

و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيره و لا شك أن وجوداتها الزائده على ماهياتها متماثله و حاله فى الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهيه عين تلك الماهيه فى الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.

و قال أيضا هذه الحججه بعينها تقتضى إما كون النفس عاقله بصفاتهما و لوازمها أبدا أو غير عاقله بشىء منها فى وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم.

و أيضا تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصله و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صورته مساويه لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمه إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدرکه لذاتها و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايره لها ككونها مجردة عن الماده و غير موجوده فى الموضوع و النفس (١) مدرکه للصنف الأول دائما كما كانت مدرکه لذاتها دائما و ليست مدرکه للصنف الثانى إلا حاله المقايسه لفقدان الشرط فى غير تلك الحاله.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثانى و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلك العلوم ما دامت

---

١- إن قيل إدراك النفس للصنف الأول صفه حاصله لها و المفروض أن صفاتها معلومه لها ما دامت حاصله لها فوجب العلم به أيضا و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه و ربما يقال إن كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لأننا نعلم بالضروره- أنه لا- يدوم علمنا بالقدره مثلا و الجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أيضا فى هذه الضروره خلط بين المفهوم و المصادق فإن مصادق القدره مثلا و حقيقتها الوجوديه معلوم كحقيقه الحياه دائما و إن لم يكن مفهومها مستحضرا دائما كيف و حقائق اللوازم منطويه فى حقيقه الملزوم فكذا العلم بها فى العلم به و هذا كما أنه يمكن الغفله- عن المفاهيم المنتزعه عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد و النامى الحساس الناطق- لا يمكن الغفله عن هوياتها المنطويه فى هوياتنا، س ره

حاضره كانت مدركه لها بنفس صورتها الحاضره و ما دامت النفس ذاهله عنها فهى زائله عنها و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركه البدن كالغضب و الشهوه و الخجل و الوجل و غيرهما.

### الحجه السادسة لو كانت القوه العاقله جسدانيه

#### اشاره

لضعف فى زمان الشيخوخه دائما- لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دائما فهى غير جسدانيه و تصحيح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوه عاقله و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخه فليس كل قوه عاقله تكل عند الشيوخه و ليس يحتاج صحه هذا المطلب أن لا يكمل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكمل عندها- يكفى فى صحه ما ذكرناه لأن هذا الكلام فى قوه قياس استثنائى تاليه متصله كليه موجهه استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبه جزئيه لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا- لو كانت الناطقه جسدانيه تعقل بالآله لكان كلما عرض للبدن آفه أو مرض أو كلاله تعرض لها فى التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآله بدنيه فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزله استثناء لعين التالى فلا ينتج شيئا و سبب ذلك أن القوه الجسدانيه ربما يحتاج إليها ابتداء- لىتم للقوه العاقله ما يعقله و يجوز (١) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردى الحركه فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقا له من أفعاله الخاصه به ليس صدورها عنه بشركه الفرس- و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآفته ربما احتاج إليها فى الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته فى التعقل.

فإن قيل لعل استمراره فى أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

١- إن قيل إذا كان جوده التعقل و شدته منوطه بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بكثرتة فما بال الإنسان لا يحصل له ذلك فى النوم قلت الحواس الظاهره و القوى المحركه و إن كانت راكمه فى النوم لكن الحواس الباطنه و القوى الطبيعیه و النباتيه تصير أيقظ و أقوى و اشتغال النفس بموردات المتخيله أكثر و تحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر إذ فى اليقظه يكذبها الحواس فى مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهريه القوى الباطنه لقربها من أفق النفس، س ره

يتأخر عنه الفساد والاستحالة و إن ظهرت الآفه فى سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفيه إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادى- و لو كانت المبادى صحيحه لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحه و القريبه من الصحه و لذلك تجد فى نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج فى تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصله للإنسان بحسب الشيخوخه تابعه أيضاً لتفاوت يقع فى أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هى النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأه إلى تدبير نشأه ثانيه بحسب الجبله و فى ذلك حكمه كون الموت طبيعياً و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوه العقلية فلماذا يقوى فيه هذه القوه.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد فى غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنيه ليس يلائم لما يقوم بالبنيه بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنيه هذا.

### حكمه عرشيه:

اعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقًا عقلياً بل يدل على أن القوه العاقله غير بدنيه و هو كما يدل على أن القوه العاقله ليست بدنيه يدل على أن القوه الخياليه و الوهميه أيضاً ليست بدنيه فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئيه بحاله و لو كانت القوه الخياليه طبيعيه قائمه بهذا البدن الطبيعى لكان كلما عرضت له آفه أو مرض وقع الاختلال فى تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختله فى فعلها و القضيه السالبه الجزئيه تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديده فى دفع بقاء التخيل و التذكر- عند الشيخوخه و اختلال البدن.

### الحجة السابعة و هي قريبه المأخذ مما تقدم

أن كثره الأفكار و التعمق فى إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة و سبب لاستكمال النفس بخروجها فى تعقلاتها من القوه إلى الفعل و معلوم أن الشىء الواحد- لا يكون سببا لكمال شىء و نقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الأفكار التى هى سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غير قائمه بالبدن.

و لقائل أن يقول إن الممتنع كون شىء واحد سببا لكمال شىء واحد و نقصانه من جهه واحده و فى وقت واحد و أما أن يكون ذلك فى وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع.

### الحجة الثامنة أن النفس غنيه فى فعلها عن البدن

الحجة الثامنة أن النفس (١) غنيه فى فعلها عن البدن

و كل غنى فى فعله عن المحل فهو غنى فى ذاته عنه فالنفس غنيه عن المحل أما أنها غنيه فى فعلها عنه فلو جوه ثلاثه- أحدها (٢) أنه يدرك ذاتها و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آله فهى فى إدراكها ذاتها غنيه عن الآله و ثانيها (٣) أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآله.

١- أى فى الجملة كالأفعال الثلاثه المذكوره فلا يرد أن النفس كما هو المشهور عند القوم غنيه فى ذاتها دون فعلها عن الماده،  
س ر ه

٢- فيه أولا- أن الإدراك انفعال كما صرح فى أول هذا السفر و الانفعال لا يكون فعلا و ثانيها أنه كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلا و هما حضوريان ليسا زائدين على ذاتها و الشىء لا يكون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوى الذى يعم الانفعال كما فى بعض الحجج السابقه و اللاحقه- و عن الثانى أن إدراك النفس ذاتها و إدراكها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصول إلى المطلوب إنما هو ذلك المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر على المطلوب و الأحكام تختلف باختلاف العنوانات، س ر ه

٣- فيه منع فإن هذا العلم حصولى يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصوليه- و لو كان حاصلا للنفس من غير توسط و سبب لكان دائم الحصول لها و ليس كذلك فافهم- على أن القسم الأول أيضا و هو إدراك النفس لذاتها حيث كان علما حضوريا هو عين النفس لا تعد فعلا لها كما قيل، ط مد



و الثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آله أخرى فثبت أن النفس غنيه فى فعلها عن الآله و المحل و كل ما كان كذلك فهو فى ذاته أيضا غنى عن المحل و ذلك لأن كون الشىء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما أيضا به لأن الإيجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجه الذات و الوجود إلى شىء - يستلزم حاجه الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس و لهذا لا يفعل شىء من القوى الجسمانيه - إلا بمشاركه الجسم و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانيه الوجود - لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها و لا إدراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانيه لتعذر عليها ذلك و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرميه.

أقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوه عاقله بالفعل أو كانت متخيله إذ للخيال أيضا أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركه البدن - و لهذا يتخيل أشياء خارجه عن هذا العالم الطبيعى مما لا يكون بينها و بينه علاقه وضعيه بالقرب و البعد فعلم أن فعلها ليس بآله بدنيه و إن كان محتاجا إلى البدن فى الابتداء - كحاجه العقل إليه أيضا من جهه الإعداد و تخصيص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمه هذا البرهان بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجه إلى محالها و ليس احتياجها (١) إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها فى ذاتها عن تلك المحال.

الثانى أن جميع الآثار الصادره من الأجسام مباديها قوى و أعراض فى تلك الأجسام - و ليس لمحال تلك القوى مدخل فى اقتضاءها تلك الآثار و الأجسام بما هى أجسام - يستحيل أن يكون لها أثر فى هذه الأحكام المخصوصه فعلمنا أن المستقل فى اقتضاء تلك الأحكام هى تلك الأعراض و القوى الحاله وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها - فى تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فى الوجود.

أقول فى الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقليه و أحكام ذهنيه تعرض الماهيات بحسب ملاحظه الذهن إياها من حيث هى و الكلام فى

١- هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل فى هذه المقامات، س ره

الأفعال و الأحكام الخارجيه و الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومه بالمحل فكيف (١) تكون مستغنيه عن المحل بنفس ما به الحاجه إلى المحل أعنى الوجود الحلولى و أما عن الثانى (٢) فإننا لا- نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها فى التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبه معينه للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذى يذكر فى الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحراره أو بروده أو شكل أو حركه- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركه فيه لا ينافى هذا الحكم إذ المراد بنفى السببيه عن الأجسام نفى سببيتها بالاستقلال لا- نفى سببيتها مطلقا و إن كانت بالجزئيه و المدخول- حتى لو فرض الحراره مجردة عن الأجسام لكانت فاعله لهذه السخونه و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا للبصر كيف و المسأله أعنى كون تأثير القوى- الحاله فى محل بمشاركته برهانيه قطعيه لا يتطرق فى مقدماتها شك أصلا.

### الحجه التاسعه القوى البدنيه تكل بكثره الأفعال

و لا يقوى على القوى بعد الضعيف

- ١- فهذا الاستغناء لما كان فى الاحتياج كان مؤكدا للاحتياج فكأنك قلت إنها تامه فى النقصان و أيضا إذا كان الاحتياج لازما كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم-، س ره
- ٢- أقول إن أراد الإمام استقلال تلك المبادئ فى اقتضاء تلك الأحكام فى محال أنفسها لا يقبل المنع إذ لا يجوز توسط المواد و المحال فى انفعالات أنفسها بينها و بين مباد حلت فيها. إن قلت فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل فى الفعل غنى فى الذات أن تكون تلك المبادئ مجردة. قلت نعم و للزوم ذلك ترى الإشراقى ينسب هذه الآثار و الأفعال إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى أرباب الأنواع و الصواب أن القوى فى اقتضاء الأحكام فى محالها ليست مستقله أيضا إذ الإيجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالماده غايته أنه لا نقول تأثيره فى مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج فى اقتضاء الآثار فى مادته إلى الوضع و لم يؤخذ فى الدليل أن كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن الماده فيه غنى فيها و على طريقه الإشراق لا تأثير للقوى فى محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه و هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل، س ره

و عله ذلك أن القوى الجسمانيه الماديه موادها قابله للتبدل و الاستحاله و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال أما كلالها و ضعفها فلتحلل ماده و ذبولها و أما عدم (١) تمكنها من الفعل الضعيف أثر القوى فالسر فيه أن القوى يناسب الأفاعيل و أن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدل بالاستحاله كما علمت فهي متفاوتة الحدود حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآله الجسمانيه فى إدراك قوى أو فعل قوى فلا بد هناك من قوه قويه فيفيض من المبدإ القوه القويه على تلك الآله ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل فى فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوه لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوه ضعيفه و القوه إنما تحدث تدريجاً لا دفعه كما علمت فيما سبق و لأجل (٢) ذلك لا يمكن للقوه القويه الفعل الضعيف كما لا- يمكن للقوه الضعيفه الفعل القوى أ لا- ترى أن القوه المحركه التى فى الحجر العظيم لا- يمكن لها التحريك البطىء لذلك الحجر فى هويه و لا- لحراره الشديده التسخين الضعيف لما يلاقيه- و أما القوى الغير الجسمانيه فلكونها متساويه النسبه إلى جميع القوابل و غير متناهيه القوه فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوى و الضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهه اختلاف الأسباب المخصصه فلأجل ذلك لا يضعف بكثره الأفعال و يقوى على القوى بعد الضعيف و على الضعيف بعد القوى.

- 
- ١- هذا الكلام يرشد إلى أن المذكور فى أول الحجج كان هكذا و لا يقوى على الضعيف بعد القوى بدل ما وقع و هو الواقع فى بعض كتب القوم أو كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما و لعل نسخه الأصل كان كما ذكرناه لكن السر فى عدم تمكنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يتراءى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن و أسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول المناسبه و للتجارب و لعله مخصوص بصوره الاعتقاد فإنه بعد ما اعتادت القوه بالفعل الضعيف لا تتمكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضاً و لذلك كل قوه تقوى على فعلها بالارتياض به و المزاوله عليه، س ره
- ٢- أى لأجل اشتراط المناسبه لا- يمكن للقوه القويه أصل الفعل الضعيف كما لا- يمكن لها الضعيف بعد القوى و لا للقوه الضعيفه أصل الفعل القوى كما لا يمكن لها القوى بعد الضعيف، س ره

فإذا تقرر هذه المقدمه فنقول القوه العاقله لما كانت هكذا لأنها تدرك (١) المعقولات القويه و الضعيفه بعضها عقيب بعض فهى ليست جسمانيه كسائر القوى البدنيه التى شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوه الخياليه غير جسمانيه فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمه مع تخيلها للأشياء الحقيه مثلا- يمكنها أن يتخيل فللك الأفلاك مع الخردله و أن يتخيل ضوء الشمس و حراره النار مع ضوء الشراره و حراره الهواء المعتدله و أن يتخيل صوت الرعد مع الهمس و هذا مما أشكل الأمر- على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيله الكائنه الفاسده فجعل يتكلف فى دفع الإشكال عن نفسه بأن قوه الإدراك غير قوه المدرك فالشمس و القمر و السماء مدركات قويه و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفه و أما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين فى ذلك التخييل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشىء الحقيق.

أقول الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصوره الحاصله من الشىء أو الإضافه التى بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوه الإدراك و ضعفه إلا قوه المدرك و ضعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرك (٢) فى الحقيقه هو الصوره

١- و لا تكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل فى كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم، س ره  
٢- يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو أنا لا نسلم أن القوه و الضعف فى صور الأشياء المدركه بحسب القوه و الضعف اللذين لها فى الوجود الخارجى ليكون صورتا الفلك و الخردله فى الذهن بينهما من القوه و الضعف ما بين وجوديهما الخارجيين و على هذا فقوله صوره السماء فى الخيال أقوى من صوره الخردله فيه ممنوع لكن ذلك لا- ينفى وجود القوه و الضعف بين المدركات الذهنيه فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمر البعيده من الحس و القريبه منه و إدراك النفس لأحدهما لا يمنع من كمال إدراكها للآخر بالانتقال إليه و أما ما ذكره من القوه و الضعف فى الإدراك بالاستغراق و عدمه- ففيه مضافا إلى ما أورده المصنف ره أنه إنما يستقيم بمقايسه حال النفس إلى حال القوى الجسمانيه لو امتنع على النفس إدراك الشىء مع الانتقال إليه من شىء استغرقت فى إدراكه على سبيل القوى الجسمانيه التى تمتنع من الفعل فى الضعيف بعد الانتقال إليه من القوى لا أن تنصرف النفس من إدراك الشىء حين الاشتغال بإدراك ما استغرقت فيه فتأمل، ط مد

لا- الأمر الخارجى الذى ربما لا يوجد فى الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى أن صورته السماء التى فى الخيال أقوى من صورته الخردله فيه و أما على الثانى فالإضافه من الأمور- التى لا- توصف بقوه و لا- ضعف و لا عظم و لا حقاره إلا باعتبار ما أضيف إليه ثم قوله و أما إذا قوى تخيلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشىء الحقيقى يناقض ما ذكره حيث (١) وصف الشىء المتخيل بالحقاره دون الخيال و أيضا الاستغراق فى إدراك الشىء فى الحقيقه يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبه إلى وجود المدرك و غلبه وجود المدرك و استيلائه على القوه الإدراكيه فيقهرها عن الإحاطه به و الاكتناه فليس الاستغراق فى إدراك الشىء عباره عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له.

و أيضا ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلى و الإدراك الخيالى فإنما متى استغرقتنا فى تعقل شىء عظيم قوى الوجود عالى المرتبه رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره- و من استغرق فى جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى.

الحجه العاشره قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شىء واحد فى الإنسان فنقول هذا المدرك إما أن يكون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن يكون قوه أو صفه قائمه بالجسم صورته أو عرضا و إما أن يكون أمرا مفارقا عن الجسم غير قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا لشىء كما بيناه مرارا من أنه ليس للجسم وجود وحدانى و حضور جمعى يوجد له شىء أو يوجد هو لشىء.

و أيضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الأجسام مدركه و الثانى أيضا محال لأن تلك القوه إما أن تكون قائمه بجميع أجزاء البدن أو قائمه ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا و ليس كذلك بالبدهه فإن البصر لا يسمع و اليد لا يتخيل و الرجل

١- أقول الحقيقى صفه التخيل لا الشىء، س ره

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون فى البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أى عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء.

فإننا نقول لو كان كذلك لكننا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضوع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو كان محصورا فى جزء من البدن- يكون موصوفا بتلك القوه المدركه بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوه المنعوتة بجميع هذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقته ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوه واحده آله للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوه واحده مجردة سميعة بصيره لامسه متخيله عاقله.

قلت هذه (١) القوى فروعاً و معاليل للقوه العقلية و هى تمام هذه القوى و فاعلها

١- و أيضا وحده النفس و القوه العقلية على القول بتجردها وحده جمعيه بل وحده حقه ظليه اضمحل عندها الكثرات و وحده الجسم و المنطبعات فيه وحده عدديه. إن قلت ما ذكره من كون القوى معاليل للقوه العقلية مشترك بين صورته التجرد و صورته التجسم فتقوى العقلية الجسمانيه على ما يقوى القوى عليها. قلت الجسم و الجسماني و إن أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن يكونا فاعلين إلهيين لأن فعل القوه الجسمانيه بمشاركه الوضع و الوضع بالنسبه إلى المعدوم غير متصور. و أيضا و على تقدير جسمانيته لا- يتصور التعدد إلا بالماده أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعى مع الجسمانيه فى القوى و فرض انحصار كل نوع فى شخص لا- بد لكل واحده من ماده أو موضوع و المفروض جسم واحد. أيضا جعل ذلك الجسم أو الجسماني قوه عقلية ليس أولى من جعلهما قوه أخرى من سائر القوى و اشمال العقلية عليها ليس أولى من اشمال قوه أخرى منها عليها- لأن الكل جسمانيه و لها آله واحده بسيطه أو مركبه، س ره

و التام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال (١) دون العكس- لأن معلول معلول الشئ ء معلول لذلك الشئ ء و أما معلول عله الشئ ء فلا- يكون معلولا- له و إلا- لزم كون الشئ ء معلولا- لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوه واحده غير جسمانيه و هو المطلوب.

### الحجه الحادى عشر أن كل صوره أو صفه حصلت فى الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقى فارغا عنها فيحتاج فى استرجاعها إلى استيناف سبب (٢) أو سببيه- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونه لا- يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد و هذا بخلاف النفس (٣) فى إدراكاتها فإننا كثيرا ما يحدث فينا صورته علميه- بسبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصوره عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصوره لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب و بالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفيه بذاتها فى كمالاتها و لا- شئ ء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرميه.

١- لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقيق آخر كما لا يخفى، س ره

٢- الأول ظاهر و الثانى فيما إذا كان السبب موجودا و لكن يمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببته، س ره

٣- فيه منع إذ من الجائز أن يحصل أصل الصوره بسبب خارجى ثم يستبقى ذلك- أو يستأنف بسبب من داخل البدن و قيام سبب مكان سبب فى الأسباب الماديه غير نادر- اللهم إلا أن يتمسك بأن الصوره العائده عين الزائله المذهول عنها لكن هذا فى الحقيقه برهان آخر من جهه الذكر فإن الصوره المستأنفه فيه عين الزائله السابقه و لو كان أمرا قائما بالماده لكان الثانى غير الأول، ط مد

لا- يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونه التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البروده التي كانت له.

لأننا نقول كلامنا في الصفه الطارويه للشئ ء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و بروده الماء صفه ذاتيه علتها طبيعه الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البروده إليه- ما عادت إلا مع سببها أعنى مجموع الطبيعه و عدم المانع فهذه عشر (١) براهين موقعه لليقين بأن النفس الإنسانيه مجردة عن الماده و لواحقها سواء كانت بالغه إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيله بالفعل أيضا يشارك العقل في تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين و الخيال غير مجرد إلا عن إحداهما

## فصل (٢) في شواهد سمعيه في هذا الباب

### إشاره

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لا- يصدقون (٢) بالأشياء إلا- بمكافحه الحس للمحسوس و لا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدله سمعيه لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسأله كما في سائر الحكميات و حاشى الشريعة الحقه الإلهيه البيضاء أن تكون أحكامها مصادمه للمعارف اليقينيه الضروريه و تبا لفسفه تكون قوانينها غير مطابقه للكتاب و السنه.

### أما الآيات المشيره إلى تجرد النفس

فمنها قوله تعالى في حق آدم (٣) و أولاده

- ١- هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره
- ٢- تمرىض لهم هذا هكذا إذا اقتصر على السمعيات و أما إذا اقترن بها و شفع فهو نور على نور هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبه ففى الأخبار إيقاظ عقلى إذ لو لا- أخبار السلف للخلف لاعتاص الأمر إذ النفوس المؤيده عزيزه الوجود جدا، س ره
- ٣- التعميم لذكر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالى فى سورة الحج وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ وَ أَيْضاً وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فمما يدل على العموم قوله تعالى فى سورة الأعراف وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، س ره



وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\* و في حق عيسى ع وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ وَ هَذِهِ (١) الإضافة تنادى على شرف الروح و كونها عريه عن عالم الأجسام و في حق شيخ (٢) الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَ كَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ - وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ و قوله حكاية عنه وَ جَهَّتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَعْلُومٌ (٣) أن الجسم و قواه ليس شىء منها بهذه الصفات السنيه من رؤيه عالم الملكوت و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنيفيه أى الطهاره و القدس.

و منها قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٤) فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

و منها قوله تعالى سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ (٥)

١- إذ لو كانت الإضافة تشريفية أى الروح المشرف بالانتساب إلى الله دلت على التجرد للسنخيه بين العله و المعلول المنتسب إليها بلا مدخلية ماده و نحوها و إلا لم يكن منتسبا إليه تعالى فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ و إذا كانت الإضافة بمجرد التغير الاعتبارى كقولك روحى و روحك و ذاتى و ذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن الماده مثل التجرد عن الماهيه أيضا كما هو مذهب شيخ الإشراق و أما الإضافة فى كلمته فتدل أيضا على التجرد لأن كلمته الفعلية مجردة كالكلمه الذاتيه و لهذا كان يسمع موسى ع كلامه تعالى فى جبل طور من جميع الجهات و أيضا كلام اللسان مثله جسمانى و كلام الخيال مثله صورى محدود و كلام النفس النطقية القدسيه مثلها مجرد كلى فكلام الله تعالى عقول مجردة كليه، س ره

٢- ليست مجرد إضافة انكشافية بل إبداعه فى وجوده، س ره

٣- لأن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك، رو مجرد شو مجرد را بين، س ره

٤- الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيه بقوله تعالى فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، س ره

٥- الزوجيه فيما لا يعلمون بعلاوه ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخرى و الوجود و الماهيه و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا يعلمون الذى هو معادهم يشمل الملكوت و الجبروت و الكلم الطيب مثل قولهم ع نحن الكلمات التامات- و إن كانت كلمه التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم- و أحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلى الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

كَلِّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ وَ قَوْلُهُ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ قَوْلُهُ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ قَوْلُهُ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وَ فِي الْحَقِيقَةِ جَمِيعَ هَذِهِ الْآيَاتِ الْمَشِيرَةِ إِلَى الْمَعَادِ وَ أَحْوَالِ الْعِبَادِ فِي النَّشْأَةِ الثَّانِيَةِ دَالَهُ عَلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ لِاسْتِحَالِهِ (١) إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ وَ انْتِقَالِ الْعَرَضِ وَ مَا فِي حِكْمِهِ مِنَ الْقُوَى الْمُنْتَطَبِعَةِ.

### و أما الأحاديث النبويه

فمثل

قوله ص: من عرف (٢) نفسه فقد عرف ربه

١- يعنى لو كانت النفس منطبعة فإما ينتفى بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الأول- و إما تبقى و تنتقل إلى البدن البرزخى و الأخرى فيلزم الثانى، س ره

٢- أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثلا له ذاتا و صفه و فعلا أما ذاتا فبأن يعرف أنها مجردة عن الأحياز و الجهات و الأزمنه و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله فى البدن و لا خارجه عنه و أما صفه فيعرف كيفيه علمها بنفسها و غيرها و قدرتها و فاعليتها بالرضا أو بالعنايه لقواها و منشئاتها و كيفيه تكلمها العقلى الوجودى و كيفيه عشقها و إرادتها لذاتها و لآثارها على وجه العنايه الخاليه عن النقص و الالتفات بالذات إلى ما سواها و غير ذلك من صفاتها و أما فعلا فيعرف كيفيه إبداعها و اختراعها و خلقها لما يشاء و يختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا و صفه و فعلا أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شىء له و الأمر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا صفه له و يتذكر فى مقام توحيد الصفه بلا إله إلا الله و لا ذات له و يتذكر فى مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى و الحركة الجوهرية و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقي فى جميع السيلالات أعراضا كانت أو جواهر نفوسا كانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقليم البقاء بشراشره من صقعوه و كذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدره و قس عليه نظائره، س ره

و قوله: أعرّفكم بنفسه أعرّفكم بربه

و قوله: من رآني فقد رأى الحق

و قوله:

أنا النذير العريان

و قوله: (١) لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و قوله: أبيت عند ربى يطعمنى و يسقبنى

فهذه الأخبار و أمثالها تدل على شرف النفس و قربها من البارى إذا كملت

و كذا قوله: رب أرنى الأشياء كما هى

و معلوم أن دعاء النبى ص مستجاب و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هى لا يحصل إلا من جهه العلم بسببها و جاعلها كما برهن فى مقامه و المراد بالرؤيه هو العلم الشهودى و كذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه فى قوله رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى و رؤيه الفعل (٢) لا تنفك عن رؤيه الفاعل و ليس فى حد الجسم و مشاعره أن يرى رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى و لا- أيضا إصبع الله جارحه جسمانيه بل القلب الحقيقى هو الجوهر النطقى من الإنسان و الإصبعان هما (٣) العقل و النفس الكليان أو القوتان العقليه و النفسيه

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظميه ليست بجسميه و لا لقوه محصوره فى عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد (٤) بألفى عام

و قول

١- أى مقام لا- يسعنى فى ملك مقرب كما قال جبرئيل لو دنوت أنمله لاحتقرت- و لا نبى مرسل حتى نبوه نفسه ص و رسالته لأن ذلك المقام مقام فناء التعينات و اضمحلال الكثرات فى أحديه الجمع، س ره

٢- فى وجه آخر هو أن الإحياء لم يرد به المعنى المصدرى و الإضافى بل كيفية إحياء الله الموتى تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلكيه كانت أو عنصريه بشرط لا و فقط- و يشاهد النفوس و العقول التى هى إحياء الله المقيم لهذه الأجسام من صقع الربوبيه فبهذه الأجسام موتى بالذات و إذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه آخر مذكور فى المثنوى المعنوى، س ره

٣- أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهيئه و الأنس، س ره

٤- هذه القبليه ذاتيه أو دهرية لا زمانيه و المراد بألفى عام العام الملكوتى و العام الجبروتى باعتبار مظهره كل منهما لألف اسم من أسماء الله، س ره

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه حبر من الأخبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيته أو كيف الرؤيه- فقال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهده الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان و الرؤيه العقليه لا يمكن بقوه جسمانيه

و قوله ع: فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خير قلعته (١) بقوه ربانيه لا بقوه جسمانيه

و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكه الله له سبعون (٢) ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

## و أما كلمات الأوائل

### فقد قال معلم الحكمة العتيقه أرسطاطاليس

فى كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفه الربويه و هو علم المفارقات إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى جوهر مجرد (٣) بلا بدن فأكون

١- كما ورد أن عليا ممسوس فى ذات الله و الممسوس فيه كالممسوس فى الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد فى الحديث القدسى و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظره و أذنه الواعيه و يده الباسطه- فلا غرو فى أمثال هذه العجائب منه، س ره

٢- تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى و الأخرى و فى كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهره و الباطنه بحسبها موجوده و كل من هذه مظهر للأسماء الألفيه و إن شئت بدل القوى العشر بالأجسام الكليه العشره من العنصر و الأفلاك الموجوده بحقائقها و معانيها فى كل من المراتب السبع و لو أريد بالوجوه القوى و الطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بيانا للكثرة إذ فيك كل القوى المدركه و الطبائع التى فى العالم، س ره

٣- استعمال كأن باعتبار قول الحكيم بلا بدن لثلا يلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموذجا من إشاراته أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين أحدهما أن لا يعتقد أن الإنسان هذا الهيكل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبي عنه-

فهو يطير فى أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الكليات العقلية التى يسير فيها ليست ماهيات متقرره و مفهومات ثابتة للوجود بل لها وجود محيط واحد وحده جمعيه كما حققناه و من لا يصدق به فلضعف عقله يتربص صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهى و خيال رياضى و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و اليوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفها لا- آله اللحاظ لنيل الجزئيات الدائره و الحظوظ الدنيويه بل يكون الأمر بالعكس و إلا فهو مخلص إلى الأرض متبع هواه غير صاعد لكنى أقول-مخلى قطاع الفيافى إلى الحمى كثير و أما الواصلون قليل ، س ره

داخلا فى ذاتى خارجا من سائر الأشياء فأرى فى ذاتى من الحسن و البهاء ما أبقى له متعجبا بهتا فاعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ذو حياه فعاله فلما أيقنت بذلك- رقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العله الإلهيه فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها- فأكون فوق العالم العقلى كله فى كلام طويل و قال أيضا من حرص على ذلك العالم- و ارتقى إليه جوزى هناك أحسن الجزاء اضطرارا فلا- ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فى الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحه لا تعب بعدها أبدا و ما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفه بتفاحه و هى مشتمله على كلماته التى تكلم بها حين حضرته الوفاه و ما احتج به على فضل الفلسفه و أن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقه نفسه عن جسده.

و قال أيضا ليست النفس فى البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

### و قال أنباذقلس

إن النفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف فلما أخطأت (١) سقطت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للأنفس التى قد انخلطت عقولها و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف و وافق هذا الفيلسوف أغاناذيمون فى دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

### و أما فيثاغورث صاحب العدد

فكلامه فى رساله المعروفه بالذهبيه ناص على هذا رأى و رساله أيضا موجوده عندنا و قال فى آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلى فى الجو العالى تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسيه- و لا قابلا للموت

---

١- سيأتى فى مبحث حدوث النفس معنى الخطيئه و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالى، س ره

## و أما أفلاطون الشريف الإلهي

فروى عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفه النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأننا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس و لا رفضه في جميع المواضع و ذم و ازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصوره كظيمه جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار و قد وافقه أنباذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم.

أقول و يوافق في هذا الكلام الإلهي وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلي.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف (١) النفوس في التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.

و قال في كتابه الذي يدعى فاذن إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا (٢) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال في بعض كتبه إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئته أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكنائها في هذه الأجسام و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

١- كالنفس التي هي عقل بالقوه و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحده فيهما بحسب وقتين أى في الابتداء فإنها جسمانية الحدوث و في الانتهاء صارت روحانية- إن ساعدها التوفيق أو في وقت واحد من جهتين أى بعد أن صارت روحانية بالفعل فعند كونها فاعله للأفعال الطبيعيه و الحيوانيه كأنها طبيعه أو بهيمه آكله شاربه و عند كونها مستغرقه في ذكر الله أو المعارف المبدئيه و المعاديه ملك، س ره

٢- أى بجناحي العقل النظرى و العقل العملى، س ره



البارى الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب (١) إذا كان هذا العالم متقنا فى غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن (٢) ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فهذه العله أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه- ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى.

## و أما الآثار

### إشاره

فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقه فى ماهيه الروح فقوم منهم بطريق (٣) الاستدلال و النظر و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم فى ذلك مشايخ الصوفيه مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم يكشفوا عن سر الروح إلا- على سبيل الرمز و الإشاره و نحن أيضا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهى و قواه و منازل النفسيه و العقليه لا عن كنهه لامتناع ذلك.

### فقد قال الجنيد ره-

الروح شىء استأثره الله بعلمه و لا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود و لعله أراد أنه موجود بحت و وجوده كسائر الهويات البسيطة العقليه- التى هى إنيات محضه متفاوتة بالأشد و الأضعف ليست لها ماهيات متقومه من جنس و فصل.

### و قال أبو يزيد البسطامى رض-

طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها أى ذاته فوق

١- فإذا لم يكن كونه غير ذى عقل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكنا- و إذا كان ممكنا كان واقعا لأن مجرد الإمكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى الأمور الإبداعيه و كون كليها العالم ذا عقل منها أو لم يكن من واجب الوجود تعالى، س ره  
٢- بقاعده الإمكان الأشرف و الأخس و لعدم الربط بين الدنى الصرف و الشريف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فى البسائط العنصريه و المركبات المعدنيه- هى الصور المثاليه التى يازائها و نفسيه النفس الناطقه تظهر بها فإن الصور الكليه العقليه مقام عقليتها و الصور المثاليه فى كل شىء حياه و علم إنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ و حينئذ فقله ثم أرسل إلخ تأسيس و ذكر للخاص بعد العام لزياده الاهتمام أو المراد بالنفس الأولى هى النفس الفلكيه إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلكيه و العنصريه، س ره

٣- أى قوم من الملمين و المتشرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال و قد مر، س

عالم الطبيعه و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليه.

و قال أيضا انسلخت من جلدى فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هويه الإنسان و إنيته شىء غير الجسد.  
و قال أيضا (١) لو أن العرش و ما حواه وقعت فى زاويه من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعه ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

### و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ يَعْنِي الأرواح ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ

### و قال بعضهم الروح لطيف قائم فى كثيف

و فى هذا نظر و له وجه صحيح.

### و قال بعضهم الروح عباره

و القائم بالأشياء هو الحى و فيه أيضا (٢) نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن الروح حى بذاته لا بحياه الجسم

١- المراد بالعرش الفلك الأطلس و الضمير المستكن راجع إلى العرش و البارز إلى الموصول و يحتمل العكس بأن يكون المراد بما حوى العرش عالم المثال لكن الأنسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحمانى و الرحمه الواسعه- و هو أحد إطلاقات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضا أحد إطلاقاته و بما حوى العرش إياها الوجودات المقيدة و هذا الكلام عباره عن مقام الفناء فى الله، س ره

٢- هو النظر السابق و هو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه و هو يستلزم العرضيه إلا أن يحمل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعديه أى يقيم الأشياء و يحييها و فيه بعد ثم كيفيه ربطه بقوله الروح عباره أن يرجع كلمه هو إلى الروح و يجعل الحى بدلا عنه و معنى أنه عباره أنه لفظ و تعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول- أو المعنى أن الروح عباره و الحى المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل و الكل عباره و أنت المعنى و قد قلت بالفارسيه- "چو يك معنى كه پوشانى به گوناگون عباراتى حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها . و إليه أشار بقوله و القائم بالأشياء أى المعنى القائم بالأشياء التى من جملتها- الروح هو الحى كقيام المعنى بالعباره فى الاختفاء لا- كقيام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبه لا صله للقيام أى المعنى القائم مصاحبا للأشياء هو الحى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفه الروح و لا بأس به و على تقدير جعله صفه للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبه و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء، س ره

**و قال بعض المفسرين**

فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي أمره كلامه فصار الحى حيا بقوله كن حيا فعلى (١) هذا لا يكون الروح فى الجسد.

و اعلم أن (٢) أهل الشريعة اختلفوا فى الروح الذى سئل رسول الله ص عنه - فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدوم الروح.

و منها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.

**و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع**

و هذا القول يشبه قول من قال - باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها و يقرب منه الحديث المنقول آنفا

عن أمير المؤمنين ع: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه.

**و روى عن ابن عباس:**

إن الروح خلق من خلق الله صورهم على (٣) صور بنى آدم- و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الروح.

**و قال أبو صالح -**

الروح كهية الإنسان و ليسوا بناس.

**و قال مجاهد**

الروح على صور بنى آدم لهم أيد و أرجل و رءوس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

١- لأن الروح كلامه تعالى و كلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره

٢- و مبنى اختلافهم أن كلمه من فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي إن كانت نشئيه - أى الروح ناش من عالم أمر ربي كان حادثا خارجا من كن داخل فى يكون و إن كانت تبعيضية أى الروح من جملة أمر ربي كان قديما بقدوم أمره غير خارج من كن واقع تحت ذل يكون و يمكن أن يكون كلمه من نشئيه و يكون اختلافهم مبني على كون كلام الله قديما أو حادثا و هو خلاف مشهور بين المليين ثم إن هذا الخلاف فى القدم و الحدوث واقع بين الفلاسفه أيضا كما سيأتى فى مسأله حدوث النفس إن شاء الله تعالى، س ره

٣- إما أن يقرأ صورهم بصيغه الجمع أو بصيغه الفعل و المراد أن صورهم الباطنيه من الأعضاء الروحانيه مطابقه لصور بنى آدم من باب مطابقه الحقيقه و الرقيقه - و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهريه نفس صوره بنى آدم و على أى التقديرين - فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أى من العلو و المراد بالملك أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم

صدورهم عن العقول الطويله و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملك المدبرات أمرا من الطبقة النازله كملائكه الأشعه و  
الأمطار النازله الحاصله من ازدواجها مع الأجسام الأرضيه الأرواح الأرضيه، س ره

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء فى الروح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم- ليس إثبات الجوارح الجسمانيه بل أجزاء روحانيه و قوى معنويه كما يليق بلطافه الروح- نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشاءين حيث قال فى كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه- و ليس موضع اليد غير موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكننا فى موضع واحد

### و قال سعيد بن جبیر

(١) لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش و لو شاء

١- المراد بالروح روح الأمين المتحد به النفس الناطقه بعد التبدلات و الاستكتمالات الجوهرية كما هو الحق و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام فى الروح الإنسانى- و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمه الواسعه و الفيض المقدس و جبرئيل أحد حاملى عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على المصوره و بلغ هذا الروح السماوات إشاره إلى أن السماوات بالنسبه إلى سعه عالم العقل كخلقته فى فلاه كما فى الخبر و كون صورته خلقه أو خلقته إلخ إشاره إلى أن لجبرئيل ع صورته حقيقه هى ما هو عليها و قد رآه النبى ص على تلك الصوره مرتين كما قال ص: رأيت و قد طبق الخافقين و صورته شبيهه بشكل أصبح أهل زمان النبى الذى يراه كصوره دحيه الكلبى فى زمان نبينا ص و قيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبيين و المفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسيه هى الركن الأيمن الأعلى من العرش و النفوس الكليه هى الركن الأيمن الأسفل منه و المثل المعلقه هى الركن الأيسر الأعلى منه و الطبائع الكليه هى الركن الأيسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحيد إخراجهم من القوه إلى الفعل فهذا الإخراج سيرىز يوم هم بارزون بصوره الشفاعه أو المراد بالروح هو الروح الإنسانى و العرش الذى هو أعظم منه العرش العلمى التفصيلى أو قلب الإنسان الكامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح- بما يشبه الدم كقوله ص: أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى فى وجوده فضلاً عن السماوات المثاليه و الطبيعيه كما قيل- آسمانهاست در ولايت جان كار فرماى آسمان جهان . بل الأسماء اللطفيه و القهريه و مظاهرها فى وجوده ٣١٣ كما قال المولوى ءاى عجب بلبل كه بگشايد دهان تا خورد أو خار را با گلستان اين نه بلبل اين نهنك آتش است جمله ناخوشها به پيش أو خوش است . فصوره خلقه المراد بالصوره ما به الشىء بالفعل و هى باطنه و صورته وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصيه بالروح لبساطتها و دورانها معه حيثما دار و هى الصوره المثاليه- التى تطابق الصوره الآدميه الطبيعيه و الكلام فى اليمين كما مر و شفاعته لأهل التوحيد أن له الوحده الحقه الظليه تحكى الوحده الحقه الحقيقه و له الجمعيه لصفات التنزيه و التشبيه فوجوده يبين التوحيد و يسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه كما قيل- ٣١٤ در بشر رو پوش آمد آفتاب فهم كن و الله اعلم بالصواب ، س ره

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين فى لقمه لفعل صوره خلقه على صوره الملائكه- و صوره وجهه على صوره آدميين يقوم يوم القيمه عن يمين العرش و الملائكه معه فى صف واحد و هو ممن يشفع لأهل التوحيد و لولا أن بينه و بين السماوات ستر من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك.

### و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن

لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل- قيل فمن أى شىء خرج قال من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظه الإشاره خصها بسلامه و حياها بكلامه فهى معتقه من ذل كن.

أقول (١) أراد أنه ليس من الموجودات الطبيعیه الكائنه لأن كل كائن فاسد و قد برهنا على أن الأرواح العقليه من سرادقات الإلهيه و شؤون الصمديه و إمكاناتها أمور

١- أقول فعلى هذا مراد ذلك البعض من كن عالم الأمر و هو عالم المجردات و يكون عالم الطبيعه و القابل الواقعى أعنى المواد يكون و لك أن تقول مراده بكن هو الأمر العام أعنى الوجود المنبسط على الأرواح و الأشباح و يكون حينئذ يكون هو الماهيه- و هى القابل التعملى و عدم خروج الروح و لا سيما روح الكمل و لا سيما ختمهم ص- أعنى الحقيقه المحمديه من كن و عدم وقوعه تحت ذله بأن يكون مصداق يكون عباره عن كونه بلا ماهيه كالعقول القدسيه كما هو مذهب المصنف و شيخ الإشراق و غيرهما قدست أسرارهم أو معنى لم يخرج من كن لم ينشأ من كن لأنه نفس كن و الأمر لا يحتاج إلى أمر آخر كما ورد أن الله خلق الأشياء بالمشيه و المشيه بنفسها نعم مقام الصفه مقدم على مقام الفعل و الرحمه الصفتيه على الرحمه الفعليه و الفيض الأقدس على الفيض المقدس- و لذا قال خرج من بين جماله و جلاله و هذا القول بما ذكرناه أنسب، س ره

ذهنيه غير واقعه فى نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

### و قال بعضهم الروح لطيفه تسرى من الله

إلى أماكن معروفه لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره أقول و قد مر تأويله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شىء آخر كموضوع أو ماده.

### و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح

أهى مخلوقه قال نعم لو لا- ذلك ما أقرت بالربوبيه حيث (١) قالت بلى قال و الروح هى التى قام بها البدن و استحقق بها اسم الحياه- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحججه و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حججه عليه و لا له.

### و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لكنها ألطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها- و بها (٢) يرى المغيبات و بها يكون الكشف لأهل الحقائق و إذا حجب الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

١- إشاره إلى الإقرار الذى وقع من بنى آدم فى عوالم الذرات الأربيع فإن للماهيات أكوانا سابقه فى المثل المعلقه و النفوس الكليه و العقول القدسيه و المرتبه الواحديه- و بعبارة أخرى فى الملكوت الأسفل و الأعلى و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حيث كانت أعيانا ثابتة لازمه للأسماء الحسنى و الصفات العلياء ثم فى القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم فى لوح القدر و إقرارها فى هذه البرزات عباره عن نفى وجودها و اندكاك إنيتها- إذ فى الذر الأول الوجود ليس للأعيان و الماهيات بل ليس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمى و الذات فهى موجودات تطفلا و تبعا و هكذا فى الذرات اللاحقه فإنها أيضا دفاتر علمه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر و لصفه علمه تعالى لا للماهيات كما أن الصور المترائيه فى المرآت- موجوده بتبعيه المرآه و الوجود للمرآت لا لها ففى كل هذه المراتب هى مقره بأن لا وجود إلا لله و لا شئيه لها إلا شئيه الماهيه نعم فى هذا العالم المادى الغالب عليه مناط السوائيه و ملاك الغيريه من الحركه و الزمان و المكان و غيرها من لواحق ماده حيث وجدت الماهيات بوجودات مشتته متكثره ملكوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا كلمه بلى بكلمه لا إلا من فاز بالدرجه العليا و نال الغبطه العظمى و بما عهد وفى و رد الأمانه إلى أهلها، س ره

٢- حتى المغيبات التى هى الخياليات و الوهميات و العقليات فإن كلها غيب مضاف، س ره

## وقال الآخر

الدنيا والآخرة سواء عند الروح.

## وقال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ

و تبصر (١) أحوال الدنيا والملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طياره إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعى إلى الله أيام الحياه.

## و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض -

قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردّها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب (٢) عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيتهم لقلت فلان

. و روى أيضا محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

١- هذا و نظائره مما ورد أن الأرواح تجيء ليال الجمعة إلى دورهم و أهاليهم- باعتبار أن موانع الإدراك هناك مرتفعه و المدارك في ذاتها منطويه و النفس التي هي مناط الإدراك هنا باقيه هناك كما قال الآخر الدنيا والآخرة سواء عند الروح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ إلهي يكون عطشانا لماء حياه وصال العقول النوريه و ما فوقها- فإنها حينئذ لا يتوجه إلى القفا و لا يلتفت إلى الظل من الضياء بل تكون كارمه من الرقائق مبتهجه بالحقائق و لذا قال مولى العارفين ع: فزت برب الكعبه و قوله و الملائكة بالنصب أى تبصر الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام متلائمه و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أى من الأرواح إلخ قوله في برزخ من الأرض كلمه من للابتداء، س ره

٢- أى ما يعذب عليه الأحياء الذين في الدنيا ثم الأظهر تشديد الأجل و كون كلمه من بيانيه لكلمه ما و قوله كان عذرا ظاهرا عند الأموات أى وصل إلى أيديهم حجه للعفو عنهم كما اشتهر أن البليه إذا عمت طابت فكأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به و هو مشهور، س ره



جعفر الصادق ع: أن الأرواح فى صفه الأجساد فى شجر فى الجنة تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى (١). بهوى

. و فى الكافى عنه ع: إن أرواح المؤمنين فى حجرات فى الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها و يقولون (٢) ربنا أقم لنا الساعه و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا

. و روى فى أرواح الكفار بضد ذلك.

و روى أيضا محمد بن الحسن الطوسى ره فى التهذيب عن الإمام أبى عبد الله ع:

أنه قال ليونس بن زبيان ما يقول الناس فى أرواح المؤمنين فقال يونس يقولون فى حواصل طير خضر فى قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه فى حوصله طائر أخضر يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى - صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا

و الأخبار المنقوله عن أئمتنا أهل بيت رسول الله ص - أكثر من أن تحصى و لا- تظن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيئه - و التحدث و الأكل و الشرب و غيرها مما تنافى تجردها عن هذا العالم الطبيعى بل (٣) يؤكد أنه لأن الروح يتشكل و يتصور و يتجسم فى غير هذا العالم فإن لله عوالم كثيره غير هذا العالم بعضها أطف من بعض كلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الكونيه و الاستعداديه و ستعلم فى مباحث المعاد كيفيه تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

١- أى قد سقط فى هوى أى فى الهاويه، س ره

٢- أى القيامه الكبرى و الطامه العظمى و التجلى الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قيامته لكن القيامه صغرى و وسطى و كبرى، س ره

٣- إن قيل عدم المنافاه لا مضايقه فيه بناء على القول بثبوت عالم المثال و أما أنه يؤكد فلا و العله التى ذكرها قدس سره ليست إلا لعدم المنافاه قلنا المراد بتأكيد التجرد ازديادها إذ يكون لها حينئذ نحوان من التجرد مثالى و عقلى فتدبر، س ره

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطي لأى عله كان رسول الله ص أحكم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبه التمكين و الاستقرار أ لا تراه كيف يقول كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و فى روايه العوارف بين الروح و الجسد أى لم يكن روحا و لا- جسدا انتهى كلامه

### و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه

و إبليس خلق من نار العزه و لهذا قال خلقتنى من نار و لم يدر أن النور خير من النار.

### و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهى للطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء.

### و المختار عند أكثر المتكلمين

أن الإنسانى و الحيوانى عرضان خلقا فى الإنسان- و الموت يعدمهما و أن الروح هى الحياه بعينها صار البدن بوجودها حيا و بالإعاده إليه فى القيامة يصير حيا.

أقول هذا الكلام مما له (١) وجه صحه و تحقيق لو صدر عن ذى بصيره و كشف- و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفه اشتباك الماء بالعود الأخضر و هو اختيار أبى المعالى الجوينى أستاذ الشيخ أبى حامد الغزالى- و ذلك لأن (٢) ذلك الجسم البرزخى أيضا من مظاهر الروح و كينونته فى هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الوارده فيه الداله

- ١- و هو أن المراد الإنسانى و الحيوانى الطبيعتان و الموت الطبيعى يعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانى و الحيوانى المحفوظ فى النشآت و الموت الاختيارى و الفناء التام يعدمهما كما فى صاحب مقام لى مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل كل شىء هو الوجود و شئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الماهيات المنتزعه من المرتبه الأولى من الوجود و الكمال الأول تسمى ذاتيات و الماهيات المنتزعه من المرتبه الثانيه من الوجود و الكمال الثانى تسمى عرضيات، س ره
- ٢- و يمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخارى و هو مشتبك بالبدن و من هذا القبيل ما قيل إن النفس جسم لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الورد و النار فى الفحم فمرادهم المرتبه النازله من النفس، س ره

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد فى البرازخ و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه (١) أن ذهاب الروح إلى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفية مجىء الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركه و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زياده مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

### و قال أبو طالب المكى

فى قوه القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمه فى القلب- فيرى الشيطان الظلمه فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التى قد تكون برهانيه عقليه- يستدعى فيضان الصورة العقليه النوريه على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

١- لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعظم تلامذه مولى العارفين أمير المؤمنين على ع و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشى الروح البخارى و نفاذ الدم الذى فى التجويف الأيمن من القلب الذى مثلوه بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاذ أدهان الروح البخارى و الدم القلبي أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضى الله عنه ذلك- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض إطفائها دون الأصل- فأين تذهب تلك الفروع و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل فهكذا الأرواح التى هى تجليات روح القدس و لا سيما الأرواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشاءين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابيح المشتعلة منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابيح عكسيه منه فى مرآة متعددة و فرض دثور المرآة بل تبدلها بمرآة آخر و عكوس أخرى و هكذا لكان أظهر و قول ابن عباس رضى الله عنه أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضا تمثيل حسن فإنه أشار إلى أنه كما فى المرض يذهب اللحم و غيره من الأعضاء الغير الأصلية كذلك يبقى حقائق الأجساد و صورها فى الآخرة فى عين اضمحلال- موادها فى الدنيا كما سيجىء، س

مؤديا إلى تصور النفس بصوره فاسده مظلمه و نتيجه (١) باطله و هو من فعل الشيطان- و هذه الحركات لا تنافى تجرد النفوس.

### و قال الشيخ الغزالي

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل (٢) معها القوه الوهميه بتوسط النطقيه فتكون حينئذ مطالعه للمعاني المحسوسه لأن تجردها من هيئه البدن غير ممكن و هي عند الموت شاعره بالموت و بعد الموت متخيله نفسها مقبوره و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياه و تحس بالثواب و العقاب فى القبر و هذا كلام صحيح برهاني- يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوه الخياليه و ما يصحبها و سيرد زياده تحقيق و إيضاح له.

### و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أيضا فى كتاب الطواسين و اليواسين- و هو أن الروح (٣) العلوى السماوى من عالم الأمر و الروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق و هو محل الروح العلوى و مورده و هذا الروح الحيوانى جسمانى لطيف- حامل لقوه الحس و الحركه و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس- و هو الذى قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانى على هذا الروح تجنس (٤) و باين أرواح الحيوانات و اكتسب صفه أخرى

١- علميه أو عمليه، س ره

٢- إشاره إلى رد شبهه القائل بالمعاد الروحانى فقط من أن درك اللذائذ أو المؤلمات الجسمانيه يتوقف على المدارك الجزئيه إذ العاقله مجردة و المجرى لا يدرك إلا الكليات و إن أدرك الجزئى فعلى وجه كلى و المدارك الجزئيه قوى جسمانيه تنحل بانحلال البدن و تدثر بدثره ظاهره كانت أو باطنه فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلمات الجزئيه- بيان الرد أن القوى المدركه للجزئيات ليست منحصره فى هذه المدارك الماديه بل للنفس فى ذاتها قوى و مشاعر جزئيه مجردة و لكن لا كتجرد العاقله فيشاهد المأكل الشهى و المطعم الهنىء و المنكح البهى إن كان سعيدا و مقابلها إن كان شقيا كل ذلك على وجه جزئى محسوس- و إليه أشار بقوله تحمل معها القوه الوهميه و لأنها رئيس القوى الجزئيه خصها بالذكر و إلا فتحمل معها جميع القوى و المشاعر، س ره

٣- المراد به النفس الناطقه باعتبار مقامها التجردى و بالروح الحيوانى النفس الحساسه و بمورده الجسمانى اللطيف الحامل لقوتى الحس و الحركه الروح البخارى الذى هو مطيه القوى، س ره

٤- أى لورود الروح الأمرى على الروح الحيوانى صار الروح الحيوانى جنسا آخر أى نوعا آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوى أو كان الروح الحيوانى جنسا مصطلحا و باين الروح الأمرى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الأخرى، س ره

فصارت نفسا محلا للنطق والإلهام قال تعالى وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر و صار تكونها منه فى عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع فى عالم الخلق و صار بينهما من التأليف و التعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى- وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَسَكَنَ آدَمُ إِلَى حَوَاءَ وَ سَكَنَ الرُّوحُ الْعُلْوَى إِلَى الرُّوحِ الْحَيَوَانَى وَ صِيرَهُ نَفْسًا وَ يَتَكُونُ (١) من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفه التى محلها المضغه اللحميه فالمضغه اللحميه من عالم الخلق و هذه اللطيفه من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس فى عالم الأمر كتكون الذريه من آدم و حواء فى عالم الخلق و لولا- المساكنه بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأيب الذى هو الروح العلوى ميال إليه و هو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفه

قال ص: القلوب أربعه قلب أجرد فيه سراج يزهر

(٢)

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

١- بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى، س ره

٢- و هو نور التوحيد و ما أوفق و أطبق الشكل الصنوبرى الذى أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحكيم عالم عقلى مضاه للعالم العينى و عالم الوجود العينى كمخروط نور رأسه عند الواجب تعالى و قاعدته عند المواد لأنه كلما قرب إلى الواجب- غلب أحكام الوجوب من الوحده و البساطه و كلما قرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثره و التركيب و إنما كان قلب الكافر أسود لأن العالم فى حقه كمخروط ظلمه- و إنما كان منكوسا لإخلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحده جامع لها و إقباله إلى عالم الصوره بلا توجه و نيل لمعنى مكتسب بها اعلم أن للكفر أنواعا كما ضبطها بعض المحققين- فإن من لم تصل إليه الدعوه النبويه و لو فى بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كفر جهاله و هو أهون الكفار عذابا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين و من وصلت إليه الدعوه و لم يصدق و لو ببعضها إما لاستكبار أو تقليد و تعصب للأسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمه ماله و دمه و غير ذلك و أنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه أليم و من وصلت إليه الدعوه فاعتقدها بقلبه لظهور حقيتها و جحد و لو ببعضها بلسانه و لم يعترف حسدا و بغيا أو تقليدا أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود و عذابه قريب من عذاب المنافق- و من وصلت إليه الدعوه فصدقها بلسانه و قلبه و لكن لا يكون على بصيره من دينه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناء السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلاله و عذابه على قدر ضلالته و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و قلبه على بصيره و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يمثل جميع الأوامر و النواهي بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق- و قد يطلق الكفر و عدم الإيمان فى الكتاب و السنه أيضا عليه كما قال تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ و قال النبى ص: لا

يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا كافر ثم إن هذا أيضا له العذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع و إنما أخرج قلب المنافق بقسميه لأن كفر النفاق أشد أنواع الكفر و إنما جعل الأول المربوط على علاقه لأنه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطنى كان قلبه المحبوس كدابه مربوطه على و تد فى محبس لا يفك عنقه أبدا. إن قلت الكافر بكفر اليهود أيضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقه حيث إنه يضم شيئا و يبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذكرنا أنه ص يخرج من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حد النفاق فى الفضاء المستحق للذكر على حده و أما ثانيا فبمجرد اعتقاده الحقيه لا يعد مؤمنا بل كافرا و يظهر مقتضيات كفره بخلاف المنافق و قد عده الله تعالى كافرا و جعل مثواه الدرك الأسفل من النار ثم إن القلب المصفح فى القلوب كالنفس اللوامه فى النفوس، س ره

و قلب مربوط على علاقته فذلك قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

فمثل الإيمان فيه مثل البقله يمدها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح و الصيديد- فأى المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأماره بالسوء و من القلوب قلب متردده فى ميله إليهما و بحسب غلبه ميل القلب يكون حكمه من السعاده و الشقاوه و العقل (١) جوهر الروح العلوى و لسانه الدال عليه

---

١- قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوى ثلاثاً من السر و الخفى و الأخرى وقوفا فيما لا ينال بمجرد البيان- إلى أن يرزق الذوق و الوجدان كما لأصحاب الشهود و العيان، س ره

و تدبيره للقلب المؤيد و النفس الزكيه المطمئنه تدبير الوالد للولد البار و الزوجه الصالحه- و تدبيره للقلب المنكوس و النفس الأماره بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجه السيئه- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوى يهم بالارتقاء إلى مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالده الحنيه إلى ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقها الضاربه فى العالم السفلى و انكوى هواها و انجسمت مادتها و زهدت فى الدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قد تخلد النفس التى هى الأم إلى الأرض بوضعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجنس و مستندها فى تكوينها إلى الطباع التى هى أركان العالم السفلى قال تعالى وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فإذا سكنت النفس التى هى الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالده المعوجه الناقصه دون الوالد الكامل المستقيم و ينجذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقه القيام بحق مولاه و فى هذين الانجذابين يظهر حكم السعاده و الشقاوه ذلك تقدير العزيز العليم

### و قال أبو سعيد القرشى

الروح روحان روح الحياه و روح المماه فإذا اجتمعا عقل الجسم (١) و روح الممات هى التى إذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا و روح الحياه ما به مجارى الأنفاس و قوه الأكل و الشرب و غيرهما.

### و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه فى القالب

منها الأخلاق و الصفات المذمومه كما أن الروح لطيفه مودعه منها الأخلاق و الصفات المحموده و كما أن العين محل الرؤيه- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة و الروح محل الأوصاف المحموده و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرها من حرصها و شبهت النفس فى

١- فى بعض النسخ الخطيه عقد الجسم،



طيشها بكره مستديره على مكان أملس لا- تزال متحركه بجبلتها و شبهت فى حرصها بالفراش - الذى يلقى نفسه على ضوء المصباح و لا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جمله من أقوال علماء الشريعة و إشارات مشايخ الطريقه داله على أن فى الإنسان جوهر روحانى و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه و إن كان ظواهر بعضها مواضع إیرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهيه لها محامل صحيحه و معانى لطيفه مشيره إلى أسرار غامضه شريفه لأنهم فى أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ص و الأئمه ع و أكثر ما ذكروه مما يوجد فى عبارات الأحاديث المنقوله عمّن لا- ينطق بالهوى إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى و لو لا مخافه الإطئاب لشرحنا كلامهم و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعيه و القوانين الحكيمه من غير شائبه شك و ريب و شائئه نقص و عيب و الله ولى الرحمه و الإحسان

## الباب السابع فى نبد من أحوال النفس الناطقه من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعه و فيه فصول

### فصل (١) فى كيفيه تعلق النفس بالبدن

#### اشاره

اعلم أن تعلق الشىء بالشىء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوه

#### فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهيه

و المعنى ذهنا و خارجا كتعلق (١) الماهيه بالوجود.

#### و الثانى ما بحسب الذات و الحقيقه

بأن يتعلق ذات الشىء و هويته بذات المتعلق به- و هويته كتعلق (٢) الممكن بالواجب.

#### و الثالث ما بحسب الذات و النوعيه جميعا

و الثالث (٣) ما بحسب الذات و النوعيه جميعا

بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

١- إنما كان أقوى لأن التعلق و الحاجه سرى إلى مقام تجوهر الماهيه و قوامها- و أما كونها غير فارغه عن التعلق بحسب الذهن أيضا فباعتبار العدم لا- عدم الاعتبار- و أشديه هذا من الثانى مع عدم مجعولييه الماهيه و مجعولييه الوجود و كونه عين الربط باعتبار الأ- كثرية و الأعميه تحققا إذ كلما تحققت الحاجه بحسب الماهيه تحققت بحسب الوجود و لا عكس إذ لعله لم يكن للوجود المتعلق ماهيه كما فى العقول و النفوس على التحقيق- و كما فى الوجود المنبسط المسمى بالنفس الرحمانى ففى كل ذى ماهيه حاجتان و الماهيه واسطه فى الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا يحصل فى الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

٢- أى كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف المضاف أو الإمكان بمعنى الفقر فلا حذف، س ره

٣- أى الوجود الشخصى و النوعيه جميعا أى لا- كالصوره فإنها محتاجه فى التشخص إلى الهيولى لا- فى النوعيه فإن الصوره المطلقه محتاج إليها للهيولى و أما قوله بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعيه فى الموضوع النوعيه فى ضمن الفرد المعين إذ

معلوم أنه لا- يجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق في ضمن موضوعات متبادله أو متعاقبه لأن الموضوع المعين من جملة المشخصات و لا يجوز أن يراد بنوعيه المتعلق به ماهيته إذ يلزم التفكيك فإن النوعية في العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه و إلا لكان ماهية العرض مطلقا متعلقه بالموضوع فكان كلها من باب المضاف، س ره

### و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

و الرابع ما بحسب الوجود (١) و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعته المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصورة بالماده فإن حاجه الصورة فى تشخصها ليست إلا- بماده لا بعينها- بل بواحد منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحد منها لا بعينها و كحاجه الجسم الطبيعى فى وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنه إلى مكان آخر.

### و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

و الخامس (٢) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع الماديه التى تفتقر إلى ماده مبهمه الوجود فهى أيضا تتعلق بماده بدنیه مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلا-حق المقادير فالشخص الإنسانى و إن كان من

١- فقط لا بحسب الطبيعه الإطلاقيه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبيعته المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ثم إن تعلق ماده المواد فى التحقق بالصوره المطلقه الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات و لا يندرج فى غير هذا ظاهرا و لا- فى هذا لأن تعلق الهيولى بالصوره بحسب أصل الوجود و ليس أيضا حدوثا لأن هيولى العالم عندهم إبداعى و لعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضايين ماهيه بالآخر و يمكن إدراج الأول فى الثالث و يكون قوله كتعلق العرض إلخ على سبيل التمثيل و إدراج الثانى فى الأول على هذا السبيل إذ قد ذكر فى الأول التعلق بحسب الماهيه و سكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شيئيه الوجود كان كتعلق الماهيه بالوجود و إن كان المتعلق به أيضا شيئيه الماهيه كان كتعلق التضاييف، س ره

٢- أى بطبيعته المتعلق به و نوعيته كما يصرح به و إنما اكتفى عنه بالسابق لأن البدن ماده النفس و الماده معتبره على العموم و القول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقه أى الأصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحده بالوحده الجمعيه القول فى العكس للرابع، س ره

حيث هويته النفسية شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أى التى بمعنى المادة أو الموضوع- لا التى بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسميه شخصيا بحسب طبيعه أو النفس

### و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيله للوجود

لا- بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفه مطلقا و تعلقها (١) به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا ذات قوه متفكره و عقل عملى بالفعل قبل أن يخرج عقله النظرى من القوه إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكوره و هو كتعلق الصانع بالآله إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنيه تعلق طبيعى ذاتى و تعلق النجار مثلا بالآله عرضى خارجى و ذلك لأن النفوس كلها خاليه فى مبادئ تكونها عن الكمالات و الصفات الوجوديه سواء كانت بحسب الحيوانيه مطلقا أو بحسب الإنسانيه خاصه و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفه بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانيه من باب الشهوه و بعضها من باب الغضب- و التى من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفه- حتى يفعل بكل آله فعلا- خاصا لازدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حيثئذ يختلط (٢) بعضها على بعض و لم يحصل منها شىء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا فى حسها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل من فقد حسا (٣) فقد علما و لا شىء من المحسوسات بحيث

١- إنما قيد ببعديه البلوغ الصورى و قبله خروج العقل النظرى من القوه إلى الفعل إذ بعد البلوغ المعنوى و خروج النظرى إلى الفعل لا- تعلق بل كأنها و هى فى جلاباب البدن قد نضته و لا سيما النفس المتألّهه فإن البدن لها كميص تلبسه تاره و تخلعه أخرى، س ره

٢- فلو أدركت النفس بالبصره المبصره و المسموع و غيرهما لم تدركها صرفه، س ره

٣- أى فقد العلم بالمحسوسات التى بإزاء ذلك الحس المفقود أو فقد العلم الحقيقى الكلى المنتزع من تلك المحسوسات الجزئيه، س ره

يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع و الرائحة غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفه و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل - حيث يجوز أن يكون هناك شىء واحد بحسب وجود واحد عقلى شما و ذوقا و رائحه و صوتا و لونا و حراره و بروده و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هى محسوسات - لا - يمكن إلا - بالآلات مختلفه حسب اختلاف أجناسها كيلا - يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها - و لما اختلفت الآلات فلا - جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانه هذه الآلات وقعت لها ملكه و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التى لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانه الآلات من غير الاستعانه بشىء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و فى عالمها - فعلم من هاهنا أن النفس فى أول تكونها كالهولى الأولى خاليه عن كل كمال صورى - و صوره محسوسه أو متخيله أو معقوله ثم تصير (١) بحيث تكون فعاله للصوره المجرده عن المواد جزئيه كانت أو كليه و لا محاله تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنه الفاسده فما أشد سخافه رأى من زعم أن (٢) النفس بحسب جوهرها و ذاتها شىء واحد

١- هذا على مذاق من يقول إدراك الكلى بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئيه واضح و قد مر من كتاب المبدأ و المعاد للشيخ أن القوه العقلية تجرد الصور عن المادة فيكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و أما على مذاقه قدس سره من أن إدراك الكليات بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل يتحد بالمعقولات فالفعالیه على سبيل التغليب أو باعتبار مقام الخفى و الأخرى للنفس و باعتبار باطنيات ذات النفس - و ظاهريات ذوات المعقولات نعم إذا قيل إن الكليات العقلية عنوانات و عكوس لتلك الأرباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم و التعلم فافهم، س ره

٢- أى بالعدد له مرتبه واحده بلا تبدل و حركه جوهرية فى ذاتها و إلا فعنده أيضا شىء واحد ذو مراتب و أطوار طوليه و شئون ذاتيه متصف بصفات الطبائع بل الهولى كما أنه متخلق بأخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى و فى الآيه إشاره إلى أن مقام الهولوجيه أيضا فضلا عن طبيعه نفس و إنسان بقوله على الإنسان و لا غرو فى ذلك نعم العجب و الغرابه فيما إذا نظر إلى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعه فى غير صراط الإنسان الواقفه عن الحركه المأخوذه بشرط لا - و نحن لا نعددها بهذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنى الذى أشار إليه قدس سره للآيه و إن كان وجها من وجوها لكن الوجه الأرفع أن يكون إشاره إلى الكينونه - السابقه اللاهوتيه للإنسان فإن عينه الثابت كان فى المرتبه الواحدية لازما لأسمائيه و صفاته معلومه بالذات بعلمه و كلمه حين مثل كلمه وقت فى قوله ص لى مع الله وقت و لم يكن شيئا مذكورا لأنه لم يكن هناك موجودا بوجوده الخاص بل هو و جميع الأعيان الأخر كانت موجوده بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات - المتكثره المتشبهه الغالب عليها أحكام الإمكان و الماديه و السوائيه و إن كان النور مطلقا قاهرا على الظلمه و الرحمه سابقه على الغضب و الوحده مستوليه على الكثره مطلقا - و لكن أين هى مما فى الأكوان السابقه، س ره

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها وقد علمت أنها في أول الكون لا شىء محض كما في الصحيحه الإلهيه هل أتى على  
الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و الكمال و الصوره شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن  
النفس فى أول الفطره معراه عن كل صوره.

قلنا الصوره (١) صورتان إحداهما صوره ماديه وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذى جهه و وحدتها عين قبول الكثره و ثباتها  
عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوه الأشياء فكونها صوره مصحوب بكونها ماده و الثانيه صوره غير مخلوطه بالماده سواء  
كانت مشروطه بوجود الماده على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هى الحريه باسم الصوره دون الأولى لأن  
الأول ضعيفه الوحده ضعيفه الوجود - كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا و لذلك لم يكن لها وجود  
إدراكى فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسه و لا متخيله و لا معقوله و الثانيه لها

---

١- و قد مر فى مرحله العقل و المعقول من السفر الأول أن بينهما ثمانيه فروق فتذكر، س ره

وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسه إذا احتاجت في وجودها إلى نسبه وضعيه لمظهرها و مرآه حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيله أو معقوله إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس في أول الفطره ليست شيئاً من الأشياء الصوريه بالمعنى الثانى و لا أيضا كانت مما قد حصل لها شىء من الصور الحسيه أو الخياليه أو العقليه- إذ وجود الشىء للشىء فرع على وجود ذلك الشىء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا- فعقلا- فهى حين حدوثها نهايه الصور الماديّات و بدايه الصور الإدراكيّات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانيه و أول اللبّوب الروحانيه

## فصل (٢) في تحقيق حدوث النفوس البشريه

### اشاره

فصل (٢) في تحقيق (١) حدوث النفوس البشريه

ما مر من الكلام يكفى لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحيله من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت (٢) في ذاتها قديمه

١- وجه الضبط في استيفاء الأقوال في الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذر و العهد و الميثاق و إما أن يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أكثر الحكماء و المتكلمين و إما أن يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن يقول بالقدم الذاتى و هو قول من يقول النفس هى الآله كما نقل الشيخ فى الشفا و هو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك و إما أن يقول بالقدم الزمانى و الحدوث الذاتى فإما أن يقول بالقدم فى هذه السلسله العرضيه كما يقول به التناسخيه- و إما أن يقول بالقدم فى السلسله الطويله و القائل الثانى إما أن يقول بقدمها بما هى نفوس جزئيه و إما أن يقول بقدمها بما هى عقل كلى و هذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهى، س ره

٢- إن قلت الأفلاك عند الفلاسفه قديمه و يلحقها النقص و القصور و لو من جهه الأوضاع المتجدده و عند المصنف قدس سره من جهه تجدد جواهرها أيضا. قلت مع تسليم كونها قديمه عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال لو كانت قديمه و هى مجردة لكانت كذا، س ره



لكانت كامله الجوهر فطره و ذاتا فلا- يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن فى ذاتها ناقصه الوجود- لم يكن مفتقره إلى آلات و قوى بعضها نباتيه و بعضها حيوانيه.

و أيضا لو كانت (١) قديمه لكانت منحصره النوع فى شخصها و لم يكن يسنح لها فى عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعى إنما هو من خواص (٢) الأجسام و الجسمانيات الماديه و الذى وجوده ليس بالاستعداد و الحركه و الماده و الانفعال- فحق نوعه أن يكون فى شخص واحد و النفوس الإنسانيه متكثره الأعداد متحدته النوع فى هذا العالم كما سيحىء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئيه وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمه.

### و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانيه- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

١- إن قلت هذا منقوض بالأنواع المتوالده فإنها عندهم قديمه مع أنها متكثره الأفراد. قلت لو سلم قدمها عندهم فمناطق انحصار النوع فى شخص ليس القدم بل التجرد عن العوارض المفارقة و الخلو عن اللواحق الغريبه المثيره للكثرة و هذا ليس متحققا فى الأنواع المذكوره و أيضا المراد الموجود بوجود واحد قديم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شئيه الماهيه، س ره

٢- أى من الخواص الغير الشامله فلا يرد أن الأجسام الفلكيه أيضا أنواعها منحصره فى أشخاصها و بعبارة أخرى انحصار النوع فى شخص ليس من خواص المجردات و يمكن أن يقال هنا و فى السؤالين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمه أن الأفلا-ك و ما فيها و الأنواع المتوالده حادثه متجدده ذاتا متحركه جوهرها دائره زائله آنا فآنا فبالحقيقه كل فرد أفراد متصله متتاليه كل منها محفوف بعدمين سابق و لاحق- و النوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الأشخاص كما هو حال كل كلى طبيعى- و الأشخاص كل واحد واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها إذ لا وجود لكل أيضا- سوى وجودات الأجزاء فللنوع المتكثر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقه المنفصله- سوى العرض الذى بحسب الأفراد المتصله المتتاليه فى كل واحد واحد فعلى هذا تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعى إنما هو من الخواص الشامله للأجسام و الجسمانيات و الحادث هو المتجدد بالذات و القديم هو الثابت الذات الذى ليس له حاله منتظره و هو الحق تعالى و ما من صقع، س ره

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشريه بحسب هذه التعينات الجزئيه كانت موجوده قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكوره و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورته متعلقه بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانيه و بعضها نباتيه بل المراد أن لها كينونه أخرى لمبادئ وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هى المثل الإلهيه التى أثبتتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكامله (١) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعه و بعضها قبل الطبيعه و بعضها ما بعد الطبيعه على ما عرفه الراسخون فى الحكمة المتعالیه و ذلك مبنى (٢) على ثبوت الأشد و الأضعف فى الجوهر- و على وقوع الحركة الاشتداديه فى الجواهر الماديه و على تحقيق المبادئ و الغايات فإن نهايات الأشياء هى بداياتها.

### و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأنباغ فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التى اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

١- التخصيص بالكامله إما للكينونه فيما بعد الطبيعه و إما للكينونه فيما قبلها أيضا إذ بالحقيقه كينونه ما قبل الطبيعه لمن له كينونه ما بعد الطبيعه فمن ملك عالم الملكوت و المثل قدم منه و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه كما يَدَأُكُمْ تَعُوذُونَ نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر كما ذكرناه- لكانت الطبائع أيضا قديمه إذ لها أيضا كينونات سابقه لمبادئها فكل كينونه سابقه لرب نوع كينونه سابقه لمربوبه أى شىء كان و بهذا النظر يقال إن لكل شىء أكوانا سابقه- لكن لما لم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المعبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقه إلا لصلوحهم أن يتخطوا على صراط الإنسان و يلجوا باب الأبواب و قوه الشىء قد ينزل منزله الشىء، س ره

٢- و على أن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله و بعبارة أخرى الحقيقه هى الرقيقه بوجه أعلى و الرقيقه هى الحقيقه بوجه أدون فكون الحقيقه فى مقام شامخ كون الرقيقه فيه داخلا و الرقيقه إلى الأرض صيروره الحقيقه كذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و عليه مدار جميع رموز العقلاء و إشارات الأنبياء من القدم و الحدوث و الإفاضه و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غيرها و سنزيدك إيضاحا، س ره

و نحن وجهنا قوليهما فى قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

### أما حجة كل من الفريقين

فالمتمصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج -

### الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة

الأولى (١) أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثه لكانت ماديه- و التالى باطل فالمقدم كذلك.

### و الثانية أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضيه غير متناهيه فالنفوس الماضيه التى بإزائها غير متناهيه لكن النفوس بالاتفاق باقيه بعد مفارقه الأبدان فالنفوس الحاصله فى هذا الوقت غير متناهيه لكن ذلك أى وجود نفوس غير متناهيه موجوده بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجوده بالفعل متناهيه فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد المادة فهى قديمه.

### الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه

إذ كل كائن فاسد و كل (٢) ما هو أبدي فهو أزلى و قد ثبت أنها باقيه أبديه كما سيجى ء بيانه فهى إذن أزليه.

أما الجواب عن الأول فلما سيأتى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانيه

١- هذه أمتن حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام الفاعليه منزه عن التغير فى ماده لا- يكون مجردا هذا خلف و إن حدث مع ماده كما أجاب المصنف قدس سره- فمع مجرد ذاته بالفعل من الأزمنه و الأمكنه و غيرهما كيف يعقل حدوثه فى زمان معين- و إن قالوا بتساوى ذاته بالنسبه إلى الأزمنه و حدوث تعلقه أو فعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتا و وقعوا فيما هربوا منه، س ره

٢- لا يقال هذا يتم لو انعكس الموجه الكليه كنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أى كل أزلى أبدي لأننا نقول

أولاً- صحه هذا من باب ميرهنیه كل من القاعدتين لا- من باب الانعكاس و الاكتفاء بأن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا- فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد و غير ذلك و ثانيا أنه إن كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد، س ره

الحدوث روحانيه البقاء و على مذهب القوم من أن النفس حادثه مع الماده لا فى الماده.

و أما عن (١) الثانى فبأن النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهيه لكنها ليست مرتبه لا ترتبا طبيعيا و لا وضعيا و البرهان الدال على استحاله اللاتناهى فى الأعداد- إنما ينهض لو كانت مترتبه مجتمعه و إلا فلم يقيم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانيه من حيث ذاتها المجرده غير كائنه و لا فاسده- و أما من جهة ما يقع تحت الكون فهى فاسده أيضا كما أنها كائنه.

### و أما حجج القائلين بحدوث النفوس

### فمنها أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان

#### إشاره

فإما أن كانت واحده أو كثيره فإن كانت واحده فإما أن تتكثر عند التعلق أو لا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحده نفسا لكل بدن و لو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال و إن تكثرت فما لا ماده له- لا يقبل الانقسام و التجزئه و إن كانت قبل البدن متكثره فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهيه أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانى محالان لأن النفوس الإنسانيه متحدتة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها فى جميع الذاتيات و لوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها و أما العوارض اللاحقه فحدوثها إنما يكون بسبب الماده و ما فيها و ماده النفس بوجه هى البدن و قبل البدن لا- ماده فلا- يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفه فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا- على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثره- فإذن القول بقدمها باطل

### و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجه بوجوه

### أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحده ثم تكثرت

و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصاليه فكانت جسما لأننا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصاليه فإنه قابل للانقسام و ليس

١- أقول لم يجعل المستدل المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث إنها بالنظر إلى الأبدان الغير المتناهيه غير متناهيه و بالنظر إلى قبول الزيادة و النقصان متناهيه و إن كان هذا أيضا مجابا بمنع قول المستدل كلما يقبل الزيادة و النقصان فهو متناه، س ره

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحده اتصاليه لأن الموجه (١) الكليه لا تنعكس كنفسيها.

### الثاني سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

الثاني (٢) سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

لكن لم قلتيم بأنه لا- بد و أن يختص كل منها بصفه مميزه لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشىء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص بشىء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشىء عن غيره باختصاصه بشىء لزم الدور.

### الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثره من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفه ذاتيه و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

### الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشىء من المقولات

فلم لا- يجوز أن يتميز بشىء من العوارض قولكم العوارض بسبب الماده و الماده هي البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقه ببدن آخر- و كذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهايه و لا ينقطع هذه المطالبه إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجج المذكوره في إثبات حدوث الأرواح مبنيه على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

١- أقول لا- يلزم ادعاء الكليه بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقيه- و يكون المقسم واحدا حقيقيا فوحده اتصاليه فالنوع القابل للانقسام إلى الجنس و الفصل- و إلى الماهيه و الوجود و إلى الماده و الصوره خارج و كذا الهيئه الاجتماعيه اعتباريه في المجموع المنقسم إلى الآحاد و معلوم أن النفوس ليس إحداها جنسا و الأخرى فصلا أو إحداها ماده و الأخرى صوره أو إحداها ماهيه و الأخرى وجودا أو عددا أو هيئه اعتباريه حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعددتها وجودا و اتحاد هذه و لغير ذلك فبقي أن يكون كالم متصل، س ره

٢- أقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى في كل تميز كما سيقول المصنف و الجواب أن التميز في أى موضع يقع لا- يدور و لا- يتسلسل بل ينتهى إلى التميز الذاتى و الذاتى لا يعلل و فيما نحن فيه إن أسند إلى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلى منعه الثالث الذى يتلو هذا، س ره

عن المبادئ إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادئ نفس متعلقه به فلو تعلق به نفس أخرى مستنسخه أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال فهذه حججهم و هي مبنيه على حدوث النفس و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدور و لأجل ذلك تعجب صاحب المعبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

### الخامس سلمنا أن النفوس لا تناسخ

لكن لم لا- يجوز أن تكون قبل الأبدان- موصوفه بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلى نهايه.

### السادس المعارضه و هي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهيه و لوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهولانيه التي لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شىء من العوارض إلا- مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك- متعلقه بأبدان متغايره فإن كفى (١) هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزه.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها و إن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصه و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأننا نقول شعور الشىء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو (٢) اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحججه.

١- فيه أنه من ذا الذى يلتزم التمايز في النفوس الهولانيه المفروضه من القائلين بماديه القوى بل بعرضيتها فهذه النفوس تصير متحده إذ كما لا ميز في صرف الفعلية كذلك لا ميز في صرف القوه إذ الأبدان المتمايزه لم تبق و القوى الجرميه انتفت بانتفاء المحل- و إن قيل بتجرد الخيال و المتخيله و الوهم فالتمايز حاصل بالعوارض الإدراكيه الجزئيه- و إن لم تكتسب المعقولات الكليه بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها، س ره

٢- أقول مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمى المميز تميزا وهميا كالشعور- بكونها وضعيه جهتيه محدوده في البدن لأن المفروض أنها لم تكتسب الكمالات العقلية، س ره

و أيضا لو ثبت هذا القدر فى حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

### و الجواب أما عن الأول

فكل ذات واحده شخصيه موجوده إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضروره أن الشىء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشىء لا مع غيره فتلك المخالفه فى الوجود إن كانت بالماهيه و لوازمها أى منشأ تعددها فى الوجود تخالفها بالماهيه فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزه دائما- لا فى وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثره حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهيه و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفائها النوعى- بالجزئيه و الكليه تخالفا فى المقدار فإن الجزئيه و الكليه إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محاله بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكليه- و الآخر بالجزئيه دون العكس.

و أيضا (١) أجزاء الشىء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشىء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجرده يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثله لها بالماهيه أو مخالفه لها فيكون كل واحده من تعيينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحده من تلك النفوس من حيث هى هى حادثه و ذلك هو المطلوب.

أقول بقى الكلام فى أن هذه النفوس المتعينه بهذه التعينات الحادثه الجوهرية- هل لها كينونه أخرى عقليه قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونه أخرى عقليه تخالف كينونه النفوس الإنسانيه المتفقه النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسأله يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز

١- هذا يتم لو انعكست الموجه الكليه كنفسها فإن المسلم كلما كان الشىء مقدارا- كان جزؤه جزئيا لا أن كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا و لم يبرهن عليه أيضا، س ره



المزكوم لرائحه الورد.

## و أما الجواب عن الثانى

فنعول إنه إشكال برأسه فى باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه فى غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتومه إلا أنا نعرف بالبداهه أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقوله على أشخاص عديده لأننا بالضروره نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس فى الماهيه و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحججه.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفه من بداهه الوهم بعد أن أقيمت الحججه القويه عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى (١) ما فى كلامه حيث جزم بالبداهه أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقوله على أشخاص عديده و علل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس فى الماهيه.

و الذى صح أن يقال فى دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهيه كعروض الفصل لماهيه الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهيه النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا- بعد اشتراكهما فى الحيوانيه و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهيه الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض - إنما يكون فى ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود الخارجى الذى يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا (٢) يلزم أن يكون تميز المميز الفصلى للنوع الذى يتميز

١- أما أولا فلأن التعليل ينافى البداهه إلا أن يحمل على المنبه و أما ثانيا فلأنه ينبغى أن يقال يجب أن لا يكون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعليل أخص لمكان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس فالأولى أن يقال - كل صنف من أصناف النفوس، س ره

٢- هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الإمام و لأن المميز لا يختص بشىء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره إلخ و لم يتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا- يخرج أيضا من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبه بالمميز لها أيضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبيض بالسواد و البياض فامتياز السواد و البياض و اختلافهما بنفسهما فإنه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا- كذلك ما جعل السواد و البياض مختلفين فإنه ذاتى لا- يعلل و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التى هى الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعوله بالعرض - لمجعوليه ملزوماتها إن كانت الملزومات مجعوله بالذات و أما إن كانت الملزومات لا- مجعوله كانت هى أيضا لا مجعوله فلا جعل بالعرض أيضا كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى، س ره

به عن سائر الأنواع المشار كة له فى ماهيه الجنس متوقفا على تميز هذا النوع فى نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا و إن تأخر عنه ماهيه كالحال بين الوجود و الماهيه و هكذا الأمر فى المميزات الشخصيه لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهيه فى العين نحو آخر من التقدم و زيادته عليها إنما هى بحسب التصور كما بين مرارا

### و أما الجواب عن الثالث

فسنين أن النفوس البشريه متحدته نوعا من حيث وجودها التلقى الطبيعى قبل خروج عقولها الهيولانيه من القوه إلى الفعل و البرهان (١) قائم- على أن القوى المتعلقه بالأجسام الكائنه الفاسده لا يمكن أن يكون نوعها منحصر فى فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصى منها البقاء الأبدى لما مر أن القوى الجسمانيه متناهيه الأفعال و الانفعالات.

### و أما عن الرابع

فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهه إثبات الغايات.

### و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقه فى الزمان المتوارده على ذات واحده- لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائده إلى القابل من جهه حركاته الاستعداديه

---

١- أى البرهان اللمى المأخوذ من العله الغائيه فإن حاصل ما ذكره أن غايه تكثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور ماده الكائنات عن الديمومه الشخصيه بخلاف العقول و السماء و السماوى، س ره

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبه يتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هكذا لا إلى بدايه.

### و أما عن السادس

فلأن النفوس الهيولانيه يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب ماده لأن النفوس جسمانيه الحدوث حكمها حكم الصور و الطبائع الماديه المتكثره بسبب مميزات جسمانيه ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها و ذلك الذي (١) يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي- فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما و إن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غايه كمالها الجوهرى فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد- لا بد و أن يكون أولا بشىء خارج عن الماهيه و لوازمها و ذلك لا يكون إلا من عوارض الماده فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر و الامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان ثم يستصحب (٢) حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز فيها و لو بالتبع- و أما النفوس التي قبل الأبدان فلا- يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعية و قد ثبت (٣) أن قبل عالم الحركات و الاتفاقات لا- يمكن عروض مخصص خارجي و مميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهيه و الحقيقه فهذا ما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجه.

### حجه أخرى على حدوث النفس

#### اشاره

ذكرها أبو البركات فقال لو كانت النفس موجوده قبل البدن لكانت إما متعلقه بأبدان أخرى أو غير متعلقه بأبدان أخرى و باطل أن تكون

١- التجدد باعتبار الحركة الجوهرية و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ- من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالى أو الثبات باعتبار أن الوجود هو التشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فيه الوجود مع عرض كعرض الأمزج كما قال قدس سره في أمارات التشخص أو كما أن الفعلية في الهيولى عين القوه كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد، س ره

٢- فالنفوس في التمثيل كميها عذبه اكتسبت طعوما و روائح في أوعيه ملطخه بأدهان و دبس و خل و خمر أو طيبه بعد انكسارها، س ره

٣- قد مر في السفر الأول أنهم يعبرون كثيرا ما عن لحوق الأعراض الغريبه المفارقه للماهيه بالاتفاق إذ ليست معتبره في قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

متعلقه بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجه ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت فى بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التى مضت علينا- و نتذكر أننا كنا فى بدن آخر و على حاله أخرى فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أننا ما كنا موجودين فى بدن آخر و باطل أن لا يكون متعلقه ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطله و لا تعطل فى الطبيعه

### و هذه الحججه ضعيفه بوجوه

### الأول أن الحججه التى أوردتها فى بطلان التناسخ

الذى هو مبنى هذا الدليل ضعيفه- لجواز أن لا يكون شىء من الأحوال و العلوم السابقه محفوظه فى الذاكره بل تكون ممنحيه (١) بانمحاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية- من باب أمور استعداديه و لهذا تتفاوت النفوس فى الاستعدادات و تتخالف فى الذكاء و البلاده و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

### الثانى أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجوده قبل الأبدان

بما هى نفوس و ليست متعلقه بالأبدان و أما إذا كانت لها نشأه أخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أو دون النفسيه كالطبيعه و ما يجرى مجراها فلم يلزم تعطيل.

### الثالث أنها يجوز أن تكون موجوده

الثالث (٢) أنها يجوز أن تكون موجوده

قبل هذه الأبدان فى عالم آخر متعلقه

١- فإن المدارك الجزئيه عندهم ماديه فإذا انحلت المدارك فانمحت مدركاتها- و الباقى إنما هو النفس المدركه للكليات و لكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئيه- و لا يشمل الكليات لتجردها و بقائها بقاء النفس و يمكن أن يقال من قبلهم أن النفوس المدركه للكليات الحقيقيه التى صارت عقولاً بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيجىء أنها ترتقى إلى عالم النور و المستنسخه لا- تدرك الكليات و لو أدركوها لكانت مشوبه بالصور الجزئيه الخياليه فكلما هى من باب الفعليات لا تبقى إلا ما هى من باب الاستعدادات، س ره

٢- الظاهر أن قوله عنصريه كانت أو فلكيه تعميم للأجساد الطبيعيه و حينئذ يعود الإشكال إلى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من نسخ أبدان هذا العالم الطبيعى بل من الجائز أن يكون النفس متعلقه ببدن موجود فى عالم غير هذا العالم الطبيعى-

مغايره نوعيه هذا فيرد عليه أن هذا مما أبطله في الإلهيات حين البحث عن وحده عالم الأجسام و إن أريد بما ذكره من البدن البدن المثالي بسبق المثال على المادة ورد عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التدبيرى فى شىء، ط مد

بأبدان (١) آخر غير الأجساد الطبيعيه عنصريه كانت أو فلكيه فإن استحاله التناسخ - إنما يقام عليها البرهان إذا كان عباره عن تردد النفوس و الأرواح فى هذا العالم من بدن مادى آخر على سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحاله حسب ما أصلناه كما سيجى ء ذكره إن شاء الله تعالى

١- فيه أنه لو تم لورد على الدليل الأول الذى من القوم و الجواب فى الموضوعين - أن الصور المثاليه التى فى القوس النزولى غير التى فى القوس الصعودى فإن هذه لوازم الأعمال و الحركات و تلك قبل دار العمل و الحركه و التعلق للترقى و لا يجوز بها الترقى - إذ ليس لها ماده تصحح الاستعداد و الحركه و الاستكمال و أيضا الصور الطبيعيه المتعلقه للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا ماده فيلزم التخصص بلا مخصص فى كون نفس ذات صورته مقداريه طويله و أخرى ذات صورته مقداريه قصيره و كذا فى المبيضة أو المسوده أو الصبيحه أو غيرها فليعلم أن الصور فى السلسله النزوليه متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهى هناك كإظلال للنفوس و النفوس ذات الأظله و لكن بما هى واحده وحده حقه ظليه أعنى بما هى ذوات كينونه عقليه كليه أو لاهوتيه بسيطه و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم. إن قلت الصور المثاليه فى عالم الذر كثيره أفرادا فكيف قولهم التكثر الأفرادى مع الوحده النوعيه إنما هو بالماده و لواحقها و لا ماده هناك. قلت الصور هناك موجوده بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدرى لا- بوجود أنفسها كالصور التى فى خيالك من نوع واحد و يراد فى قولهم التكثر الأفرادى التكثر الوجودى و ذلك عند كون أفراد النوع موجوده بوجوداتها المختلفه بها و هذا إنما هو فى هذا العالم الطبيعى الغاسق المثار للغفله و فى هذه القرية الظالم أهلها و قد مر معنى نقض العهد و تبديل بلى بلا فلا تغفل إن كنت أهلا فتكثر الصور التى من نوع واحد- و تميزها هناك إنما هو بالماهيات الشخصيه التى قد يقال لها الهويات و تشخص الصوره هناك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئيه لها و حياتها و إدراكها بالله تعالى نعم الصور المثاليه التى فى البرزخ و الغيب المحالى إنما هى حياتها بنفوس متكثره كما ذكروا فى المنطقيات أن النفس الناطقه نوع منتشر الأفراد الغير المتناهيه المجتمعه الوجود بالفعل و ذلك التكثر فى النوعين أى المعنى و الصوره بالمواد السابقه و الأبدان الخاليه لا الحاليه لبقاء الهيئات و الملكات المكتسبه فيها فهناك أيضا تكثر وجودى إلا فى أرواح متحده لأهل الصفاء ٣٤٢ كما قال المولوى المعنوى - متحد بوديم و يكجوهر همه إلى أن قال - كنگره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از میان اين فريق ، س ره

### فصل (٣) فى إضاح القول فى هذه المسأله المهمه و تعقيب ما ذكره و هدم ما أصلوه

#### اعلم أن هذه المسأله دقيقه المسلك بعيده الغور

و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفه السابقين فى بابها و وجه ذلك أن النفس الإنسانيه ليس لها مقام معلوم فى الهويه و لا لها درجه معينه فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعيه و النفسيه و العقليه التى كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانيه ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأه سابقه و لاحقته - و لها فى كل مقام و عالم صورته أخرى كما قيل

لقد (١) صار قلبى قابلا كل صورته

فمرعى لغزلان و ديرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسر فهم هويته و الذى أدركه القوم من حقيقته النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهه البدن و عوارضه الإدراكيه و التحريكه و لم يتفظنوا من أحوالها إلا من جهه ما يلحقها من الإدراك و التحريك و هذان الأمران مما اشترك

١- أى للطافته و سذاجته من الألوان يتصور بكل صورته يتوجه إليها سواء كانت من الصور المترتبه الطويله الحاصله له بالحركه الجوهرية و العرضيه أو من الصور الذهنيه الغير المترتبه ترتيبا طبيعيا فمرعى لغزلان باعتبار النشأه السابقه الحيوانيه و ديرا لرهبان باعتبار النشأه اللاحقه العقليه أو الأول حين كون خياله مصروفا فى أمتعته الدنيا- من الأنعام و الحرث و غيرهما و الثانى عند كونه متذكرا لله تعالى و ملائكته المقربين و أخياره الأنجيين و التعبير بالغزال لكونه وحشيا إشاره إلى أن شهواته ما لم تنكسر- كحيوانات وحشيه غير مرتاضه و لا- معلمه لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الإنسيه بكونها مقهوره مسخره تحت إشاره العقل متوجه إليها لله تعالى بل يمكن تخليصه بذبح الحيوانيه هديا فى سبيل الله إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ و يمكن أن يراد أنه قد يصير القلب مرعى للحبائب الغزلان العيون الحسان الوجوه، س ره

فيهما جميع الحيوانات و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم و أن العلم لا ينقسم و محل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات و كل بسيطة الذات غير قابل للفناء- و إلا لزم تركبه من قوه الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف هذا غايه عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقه النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر في معرفه النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيره لا يمكنها التفصي عنها- منها أن كونها (١) بسيطة الذات ينافي حدوثها.

و منها أن كونها روحانيه الحقيقه عقليه يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنيه- كالصحه و المرض و اللذه و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجردها عن الماده ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان- و مما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطوره في الأطوار منقلبه في الشئون الحسيه و الخياليه و العقليه أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شىء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهيه نوعيه إنسانيه- كوقوع الإنسان تحت ماهيه جنسيه حيوانيه.

و أقول هاهنا دقيقه أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس (٢) فصل اشتقاقى مقوم لماهيه النوع المركب منها و من الجسد فى الخارج كالحساسه للحيوان- و الناطقه للإنسان و قائلون (٣) بأن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره فى المركبات الطبيعيه و قائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهيه النوع محصل لوجود جنسه و إن

١- هذه الوجوه الأربعه وجوه ضعيفه للقائلين بتجرد النفس فى أول حدوثها فعليهم أن يجيبوا عنها و قد تقدم فى بعض المباحث السابقه التعرض لها فالأولى أن يعتمدوا فى إثبات كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء على غيرها، ط مد  
٢- و هو الفصل الحقيقى الذى هو مبدأ الفصل المنطقى فالاشتقاقى منسوب إلى المشتق منه أى المأخوذ منه و المشتق هو المنطقى، س ره

٣- أى الجنس و الفصل المنطقى بإزائهما و إلا فالجنس الحقيقى و الفصل الاشتقاقى عينهما بل الأولان أيضا عينهما و التفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا كما قرر فى محله، س ره



كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجيه له- التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليليه- التي لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعارض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركه جوهرية و استحاله ذاتيه لزم (1) كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعنى مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقيه و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسه التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعيه و تلك الصور كالناطقه و الفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا- بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو ماده فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقه حدوثا و بقاء لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فهذا أحد البراهين- على ثبوت الاشتداد في مقوله الجوهر كما في مقوله الكيف و الكم و به ينحل كثير

١- بمقتضى قولهم الأول إن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره و الجنس و الفصل من الأجزاء المحموله و الحمل هو الاتحاد في الوجود و بمقتضى قولهم الثاني- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهيه للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغير المتأخره في الوجود فلزم الاتحاد أيضا. إن قيل لا اختصاص لهذا اللازم بنفى الحركه الجوهرية لها إذ لو تحركت جوهرها أيضا لزم الاتحاد بمقتضى هذه القواعد المقرره الممهده. قلنا على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهيه المركبه عنها بأن يكون صورته لذاتها لا للماده بل تصير متحده بالعقل الفعال بل ربما ينفي الماهيه عنها- ٣٤٥ كما قال قدس سره تبعاً للشيخ الإشراقي إن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه- و وجودات بسيطه بلا ماهيه نعم لا نبالي بصدق الجسم بالمعنى الذي هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالي أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعا لمعنى عام و هو روح المراتب كما في الألفاظ المشتركه الأخرى مثل القلم و اللوح و غيرهما كما حقق في محله فافهم هذا كي ينفكك في تحقيق المعاد الجسماني- إن شاء الله تعالى، س ره

من الإشكالات الواردة فى حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعه و الجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل الذى بيناه فى هذا الموضوع و قبل هذا بوجه قطعيه أخرى تراهم (١) تحيروا فى أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون فى العلم- الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم (٢) إن للنفس شئونا و أطوارا كثيره و لها مع بساطتها أكوان وجوديه بعضها قبل الطبيعه و بعضها مع الطبيعه و بعضها بعد الطبيعه و رأوا أن النفوس الإنسانيه موجوده قبل الأبدان بحسب

١- فإنها كيف تحدث فى وقت معين و نسبه المجرى إلى جميع الأوقات واحده- ثم كيف تحدث و لا حامل حدوث لها كما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمه- و أتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا فى بقائها فإنها حادثه و كل كائن فاسد- و كل ما ليس بفاسد ليس بكائن و فى تجردها إذ كما أن حدوث المجرى مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل و فى تعلقها إذ المجرى كيف يكون محصورا فى علاقه جسم محدود، س ره

٢- كلها ذاتيه فى مقام طبع و فى مقام نفس و فى مقام عقل و فى مقام فانيه عن هذه كلها باقيه بالله كما أخبر صاحب مقام لى مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا. فإن قلت إنها حادثه ذاتا فى مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبيعى الذاتى لا الإضافه كما مر غير مره أن تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت و إن قلت إنها قديمه ذاتا باعتبار العقل النازله هى منه و أنه تمامها و كمالها- بل باعتبار انقلابها إلى العقل المجرى الذى كل الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليه كالآن صدقت كما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقيه ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غير باقيه بل زائله سياله باعتبار حركتها الجوهرية صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانيه بل جسم و روحانيه بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذى هو هيكل التوحيد و برزخ التكثير و التفريد ٣٤٦ و نعم ما قال الشيخ فريد الدين العطار-مجزو كل شد چون فرو شد جان بجسم كس نسا زد زين عجايب تر طلسم جسم و جان پاك با هم يار شد آدمى اعجوبه اسرار شد ، س ره

كمال (١) علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفاده و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن- موقوف على استعداد مخصوص و شروط معينه و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقيه بعد البدن إذا استكملت و ليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن و علمت معنى السبب و المسبب و أن السبب (٢) الذاتى هو تمام المسبب و غايته حصل لك علم بكونها موجوده قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها و الذى يتوقف على البدن هو بعض نشأتها و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأه الدنيه و الطبيعه الكونيه و هى جهه فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لا جهه و جوبها و غنائها و تمامها و لو كان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما فى (٣) سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها- كما يلزم أن ينعدم بعدم الآله و فساد المزاج البدنى تصرف الصانع و عمله المحتاج إلى الآله كسائر القوى الماديه الداثره الفاسده المتجدده الزائله و البرهان قائم على أن للنفس قوه عقليه تتصرف فى العقليات بذاتها لا باستعمال آله و هى كمالها الذاتى و جهه غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهى بكمالها السببى خارجه عن عالم الأكوان المتجدده.

### فالحق أن النفس الإنسانيه جسمانيه الحدوث و التصرف روحانيه البقاء و التعقل

فتصرفها فى الأجسام جسماني و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانى و أما العقول المفارقة- فهى روحانيه الذات و الفعل جميعا و الطبائع جسمانيه الذات و الفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانيه و لهذا حكمنا بتطورها فى الأطوار- إذ ليس تصرفها فى البدن كتصرف المفارقات فى الأجسام لأنها بذاتها مباشره للتحرير

١- الإضافه بيانیه فإن العله كمال المعلول، س ره

٢- ٣٤٧ . كما قال أرسطاطاليس إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد- و المجردات من ذلك الكثير فعند إحكامك و إتقانك هذه القواعد لا يبقى لك ريب بكونه النفس قبل البدن لأن شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه، س ره

٣- لا يخلو عن مساهله فإن الحيوان بل النبات بناء على الحركه الجوهرية حالها حال الإنسان من غير فرق فلا تغفل، ط مد

الجزئى و الإدراكات الجزئيه على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضه و الإبداع.

### و نرجع إلى تتمه أقوال القوم و متمسكاتهم فى باب حدوث النفس الإنسانيه و قدمها

#### إشاره

و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث-

#### فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراق

#### إشاره

فمنها ما ذكره (١) صاحب الكتاب المسمى بحكمه الإشراق

من قوله و ليس هذا النور أى النفس الإنسانيه قبل البدن فإن لكل شخص إنسانى ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفيه على غيرها فليست (٢) الأنوار المدبره الإنسيه واحده- و إلا ما علم واحد كان معلوما للجميع و ليس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجوده لا يتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هى غير متقدره و لا (٣) برزخيه أى جسمانيه حتى يمكن عليها الانقسام و لا- يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجرده قبل الصياصى لا يمتاز بشده و ضعف إذ كل (٤) مرتبه من الشده و الضعف ما لا يحصى و لا

١- الظاهر أن هذه الحججه هى الحججه الأولى المذكوره فى الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزياده الشده و الضعف فى البيان،

ط مد

٢- أى فى عالم المادة ما دامت متعلقه بها فمهد أولا إثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرد إن كان فى عالم الإبداع واحدا فتكثر بعد النزول، س ره

٣- البرزخ فى اصطلاح حكمه الإشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر إليها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غيرهما و هو المتوسط بين الأمرين ذو حظ من الجانبين كالمثل المعلقه، س ره

٤- ٣٤٨ قال الشارح العلامه أى كل رتبه من الشده لها ما لا يحصى من النفوس لأنها غير متناهيه و شده نوريته متناهيه إذ فوقها الأنوار القاهره و هى أشد نوريه منها و إذا تناهت الشده دون النفوس لزم أن يكون بإزاء كل رتبه من الشده نفوس غير متناهيه و إذا كان كذا فلا- يمكن التميز أصلا بين النفوس التى لكل رتبه ثم أورد بأنه لا يلزم من تناهى شده نوريه النفوس و انحصارها بين طرفى إفراط و تفريط أن لا- يقبل الرتب الغير المتناهيه كما لا- يلزم من انحصار المزاج الإنسانى و غيره من الحيوانات بين طرفى إفراط و تفريط كون الأمزجه متناهيه بل هى غير متناهيه مع انحصارها بين حاصرين- كذلك شده نوريه النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهيه ذات رتب غير متناهيه كاشتغال زمان و خط متناهيين على آنات و نقط غير متناهيه و

حينئذ يلزم أن يكون لكل رتبة من الشده نفس واحده لا نفوس و لا استحاله فيه فضلا عن كونها غير متناهيه- و دفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشده و بين نقط الخط و آحاد الأمزجه بأن الرتب على تقدير أزليه النفوس الغير المتناهيه يكون بالفعل بخلاف النقط و الأمزجه فإنها و إن أخرجت إلى الفعل غير متناهيه لكنها لم توجد معا و على هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين و لا يلزم في النقط و الأمزجه، س ره

عارض غريب فإنها ليست فى عالم الحركات حيثئذ فلما لم يكن كثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.

### أقول فيه نظر من وجوه

### الأول أنه يرد على إبطال الشق الثانى

أنا لا نسلم أنها متحده نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزه فى الوجود بل هى بأجزاء شىء واحد وحده عقليه أشبه منها بأفراد ماهيه واحده وحده نوعيه و المستند أن الجواهر العقليه- عند بعض الفلاسفه الكاملين وجودات محضه بلا ماهيه و تلك (١) الوجودات متفاوتة بالأشد و الأضعف و معنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما فى الأضعف و يترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها فى الأبدان متميزه بجهات (٢) و حيثيات عقليه متقدمه على أكوانها الطبيعیه بالذات

١- حاصله أنه كما أن الجواهر العقليه متفاوتة بالشده و الضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لأن الكينونه السابقه للنفوس هى بعينها كينونات الجواهر العقليه، س ره

٢- إن قلت جعل التميز أولا بالشده و الضعف بل بذواتها المختلفه كالوجودات و التشخيصات الحقيقيه فإن الشده و الضعف كالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعليه فكيف التوفيق. قلت لا مخالفه بينهما فإن الوجودات النفسيه إذا كانت تمايزها بنفس ذواتها الوجوديه- و نفس ذواتها ناشئه من الجهات الفاعليه فتمايزها ظلال تلك الجهات و بالحقيقه النفوس المتخالفه بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها فى الأبدان كينونه الجواهر العقليه و الجهات الفاعليه أسماؤه تعالى و صفاته و يمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعليه أنفسها فإن المجردات جهات فاعليته تعالى لما دونها و حيثيات إفادته لرقائقها فيكون بمنزله قولنا متميزه بذواتها و التميز بالجهات الفاعليه و القابليه فى عالم الصوره كعكسى إنسان و شجر فى المرآت الواحده و كعكوس الإنسان الواحد فى المرآة المختلفه صغرا و كبيرا و صفاء و كدوره و استقامه و اعوجاجا، س ره

لا بعوارض قابليه لاحقه لماهياتها و إليه الإشاره

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نيبا و آدم بين الماء و الطين.

### و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا- نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفه على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفه على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت (١) في العلم (٢) بذواتها و فى إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفه على الآلات.

١- فيه أن اشتراكها فى العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها فى مفهوم أن لها علما بذاتها و على ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس، ط مد

٢- هكذا قال العلامة فى شرح حكمه الإشراق و المصنف فى حواشيها و الظاهر أنه مصادره على المطلوب لأن علمها بذواتها عين ذواتها لأنه حضورى فذواتها فى الواقع إن كانت متكثره مختلفه كانت علومها بذواتها كذلك و إن كانت واحده كان علمها كذلك مشتركا فيه اللهم إلا- أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علما حصوليا و حينئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات و يمكن الجواب بأن المراد أن علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعراه عن الغرائب المشار إليها فى كل واحده بأنا- المعلومه بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحده فإن تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحده و تلك الحاله الوجدانيه الحاصله لزيد مثلا- متفقه فى جميع بنى نوعه ثم إنه يمكن أن يترقى عن إدراك الأوليات و الذات و يقال هذه النفوس فى مقام العاقله واحده و لا سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الكلى- كالبياض الكلى الصرف واحد و لو وجد فى ألف عقل و نفس إذ لا ميز فى صرف الشىء- و هكذا فى باقى الكليات التصوريه و التصديقيه من العنوانات المطابقه لنفس الأمر- و لهذا كل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم ص من أهل الحق دينهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم كمرء متعاكسه متصوره كل بما فى الأخرى بعد ما ولت وجوها شطر قبله واحده قال الله تعالى أولئك الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ- و فى الحديث: المؤمن مرآت المؤمن فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنی على وتيره واحده و لو تراءى اختلاف فى نشأه الصورة بحسب العبارات و فى الأسماع و كلامنا فى مقام التعقل و من لم يشترك معهم فى هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق و لكنه مختلف بل إن كنت ذا قلب متوقد- لدريت أن الصفات التى بشرکه القوى أيضا لها جهه وحده و وفاق و إن كان لها جهه كثره و خلاف بالقوابل أو بشده و ضعف مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق- فإن حاله البسط التى يحصل لك أو حاله القبض بعينهما مثل ما لأبناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبعك و ريك مثلا موافقه لما يحصل لأبناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك- و هذا أحد وجوه

قول القائل كل شيء فيه معنى كل شيء، س ره



و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحده فتكون تلك الذات مدركه لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول (١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان

١- هكذا في حاشيته على حكمه الإشراق أيضا أقول قد علمت أن كلام الشيخ الإشراقي في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فينفى الاتحاد عند التعلق ويثبت التكثير حتى يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متحدته ثم تكثرت بعده لزم التجزى والانقسام- فإذا سلمتم التكثير عند التعلق تم كلامه و لا بحث لكم معه إلا أن يقال لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد في الجملة- عند التعلق الصورى حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل و في مقام عقليتها بالفعل بحمل قبله الأبدان في كلامه على القبليه الدهريه بقرينه قوله و في النشأ العقليه تكون عند استكمالها متحدته بالعقل المفارق و هذا القدر يكفى في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره. و أيضا لم يسلم التكثير و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعه- لا ينافى جهل بعض الأدراك الجزئيه لبعضها على الآخر كما قال و الاتحاد بحسب كل نشأ إلخ و أنه كيف يقاس إلخ ٣٥١ ثم إنه نقل عن العلامة الدوانى أنه قال في شرح الهياكل- إن أريد بالحيثه هاهنا التقيديه فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركه لكون المقيد بها من حيث هو مقيد أمر اعتبارى و على تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آله غير المقيد بالآله الأخرى بالذات لأن القيد في الحيثه التقيديه بمنزله الجزء فيكون المركب من الذات و كل قيد مغايرا للمركب منه و من قيد آخر تغايرا بالذات فتغاير النفوس بالذات و قد فرضت متحدته و إن أريد بالحيثه التعليليه فلا- ينافى الاتحاد في الإدراك ضروره أن الأفعال المختلفه لا ينافى وحده الفاعل و ذلك كالنفوس تدرك المحسوسات المختلفه بآلات متغايره و مع ذلك هو المدرك لجميعها و أجاب المصنف قدس سره في تلك الحاشيه بأنا نختار أن هذه الحيثيات تقيديه فكثرت النفوس المحيئه بها لا- على وجه التركيب الاعتبارى و لا- لأن تكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها أمرا اعتباريا- بل المقيد بكل قيد أمر حقيقى متحد بقيده مغاير للمقيد بقيد آخر من جهه ذلك القيد- و اتحاده به. قوله فيتغاير النفوس بالذات. قلنا نعم و لكن في نشأ الآلات البدنيه بحسب تقييدها الذاتى بتلك الآلات. و قوله و قد فرضت متحدته. قلنا نعم و لكن لا في هذه النشأ بل في نشأ سابقه عقليه هي نشأ ما قبل الطبيعه- و هي بعينها نشأ ما بعد الطبيعه انتهى و هو مؤيد لما ذكرناه فتفتن،

و الاتحاد بحسب كل نشأه يخالف الاتحاد بحسب نشأه أخرى و لا شبهه لأحد فى أن نشأه التعلق بالبدن غير نشأه التجرد عنه كيف و النفوس فى هذه النشأه البدنيه صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحده منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعى حيوانى و فى النشأه العقليه يكون عند استكمالها متحده بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس فى عالم العقل و الجمعيه باتحادها فى عالم الأبدان- و عالم التفرقه فى الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس فى عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراك الشىء بآله متقوم بتلك الآله فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركه من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتهما من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركه لذاتها من حيث ذاتها و لا- لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التى بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

### الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا- تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحده تكون على وجوه شتى كالعقليه و النوعيه و العدديه و المقداريه و لكل وحده كثره تقابلها- و ليس كل وحده تقابلها كل كثره فإن موضوع الوحده العقليه قد يكون بعينه موضوع الكثره العدديه و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقوله فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأه العقل إلى نشأه الأبدان يقتضى تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأه

إلى نشأه العقل يقتضى توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرًا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدره جرميه.

### و منها أيضا ما ذكره فى ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا- شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير فى ذلك العالم فتكون كامله فتصرفها فى البدن يقع ضائعا ثم لا أولويه لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هى فى عالم الأجسام و ليس فى عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا فى تعاليفنا على حكمه الإشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس (١) كينونه فى عالم العقل و كينونه فى عالم الطبيعه و الحس و كينونها هناك تخالف كينونها هاهنا و هى و إن كانت هناك صافيه نقيه غير محتجبه و لا- ممنوعه عن كمالها العقلى النوعى و لكن (٢) قد بقى لها كثير من الخيرات التى لا يمكن تحصيلها إلا

١- أقول لعل مراد الشيخ قدس سره نفى الكينونه السابقه للنفس بما هى نفس و بما هى هويات متعدده لا بما هى عقل كيف و الأنوار حتى الأنوار العرضيه عنده حقيقه واحده بسيطه و عالمنا الأدنى ظلال العالم الأعلى. و أيضا إجراؤه قاعده الإمكان الأشرف فى الأنوار القاهره و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهبديه أدل دليل على أنه يقول إن كينونها السابقه كينونها إذ الممكن الأشرف و الأخس لا بد أن يتوافقا فى الماهيه و إلا لم يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، س ره

٢- و هى مثل تعلم الأسماء التشبيهييه كما كانت متعلمه بالأسماء التنزيهيه عند كينونها العقليه و جامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانيه و الملكيه و غيرهما و هى تعلم أسماء الأشياء فلو لم تهبط لم تصر هيكلًا للتوحيد و مجمعا للكمال الأتم أو مظهرًا لاسم الله الأعظم و لم ينته إليها كل التعاليم و لم تتخط كل الأقاليم ٣٥٣ و لذا قال المعلم لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء ٣٥٣ و قال الشيخ العربى من تماميه العالم وجود النشأه الناقصه فيه. أيضا نكتتان أخريان تدوران فى خلدى فى باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصير ذات مملكه إذ لم تكن هناك مملكه لها كما لم يكن لها وجود إلا تبعًا فلم تكن لها ماهيه حتى يضاف إليها شىء فضلًا عن ماده كما حقق أن العقول لا ماهيه لها أو أنها مندكه الآنايات بخلافها هاهنا لمكان الماده التى هى مناط واقعيه العدم و بروز الماهيه- و مثار الإمكان الاستعدادى و الأنانيه فأضيف إليها مملكه و سلطنه بعد أن لم تكن شيئًا مذكورا و ثانيتهما أنها كانت هناك نورا و شفافا فلم تكن قابله للعكوس البهيه و الصور السننيه فأهبطت إلى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمكن فيها و إلى هذه العلل الغائيه و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحكمه جليله إلخ، س ره

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمه جليله لا يعلمها إلا الله و الراسخون في العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حاله تجديده في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر (١) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك- و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبه الإدراك و غموض الفهم و دقه المسلك- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان و كل

١- أقول كما ذكرناه في الحاشية السابقة أن الشيخ قدس سره ينكر الكينونه السابقه للنفوس بما هي نفوس و بما هي هويات متكثرة لا- بما هي عقل كذلك ينكر هبوطها بما هي عقل لا بما هي نفس إذ العقل ليس له حاله منتظره فلا يجوز عليه النقل و التحول- و معنى الهبوط في الحقيقة أن الرقائق التي في عالما الأدنى لما كانت من سنخ الحقائق التي في العالم الأعلى و ظلال و جوه لها و وجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف- كانت كينونتتها في العالم الأدنى كينونه الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونه الحقائق في ذلك المقام الشامخ الإلهي و اتصال تلك بهذه و ملاك الاشتباه و مثار الغلط في الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها على التجافي عن المقام مع أن حقائقها ليست إلا الإفاضه و حقيقه الإفاضه ليست إلا صدور الشيء عن الشيء بحيث لا ينقص في فيضانه عنه بشيء و لا يزيد في رجوعه إليه على كماله شيء- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ كيف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان كلها مصدقه بصحتها و ألسنتهم مشحونه منهما، س ره

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعادة بثبوت البدايه كقوله تعالى كما بدأنا أول خلقٍ نُعيدُهُ.

و اعلم أن حكايه هبوط النفس الأدميه من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعه الجسمانيه التى كالمهد و موطن النفس الحيوانيّه التى هى بمنزله أمها مما كثرت فى الصحف المنزله من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء فى القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيره كقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ كقوله تعالى فى حكايه آدم و هبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَ قوله تعالى قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ وَ قوله تعالى أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ إِلَى قوله ثُمَّ لَتَسْتَأْتِنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ وَ قوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا وَ قوله تعالى كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ

و فى الحديث النبوى: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة

إشاره إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقة التى هى خزائن علم الله و كيفيه هذا التقدم فى الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونه عقليه تجرديه كما أن لها كينونه تعلقيه و كما أن للأشياء (١) الخارجيه الجزئيه ثبوتها فى القضاء السابق الإلهى - و هى هناك مصونه عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعه فى الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ يعنى اللوح المحفوظ عن التغير و التبدل.

و فى كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و فى أين و إلى أين

. فالأولى إشاره إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

١- يعنى لا- اختصاص للكينونه السابقه بالنفوس بل هى لجميع الأشياء إلا- أنه لا استشعار لها إلا للنفوس إلا أن يدخلوا باب الأبواب، س ره

و فى كلامه ع أيضا: و ليحضر عقله و ليكن من أبناء الآخره فإنه منها قدم و إليها ينقلب

و روى عنه ع أيضا فى ماهيه النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصورة الإنسانيه هى أكبر

(١)

حجه الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده- و هى مجموع صوره العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب- و هى الطريق المستقيم إلى كل خير و الصراط الممدود بين الجنة و النار

. و قال معلم الفلاسفه أرسطاطاليس فى كتاب أثولوجيا فى فائده هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشىء و علمت (٢) ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- و تراءت أعمالها (٣) و أفعالها الشريفه الساكنه التى كانت فيها و هى فى العالم العقلى

١- فإن الله تعالى جعلها مثلا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ينكر ذاته المقدسه- المجرده عن كل التعينات التى ليست داخله فيها و لا خارجه عنها فليظن مثله الأعلى و آيته الكبرى و هو النفس و لا سيما ما هى بالفعل منها فإنها مجردة عن كل التعينات- و لهذا تشير إلى كل منها بهو و إلى ذاته بأنا و ليست داخله فى البدن و قواه بل و لا فى العالم و لا خارجه عنها و من ينكر صفاته العليا و أسماءه الحسنى فليظن جامعيه النفس للصفات التزيهيه و التشبيهيه و من ينكر أفعاله تعالى فليظن أفعال النفس و لا- سيما إبداعه الكليات و اختراعه الجزئيات المثاليه و إنشاءه الجزئيات المحسوسات بالذات- و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية و الثناء: قد علم أولوا الأبواب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا ، س ره

٢- أى ما طبيعته الشىء بعد أن أفاضت عليه قواها و المراد بالشىء المحسوسات- يعنى كما أن الملك لا- تعرف الأكل و الشرب و الوقاع و أمثالها كذلك النفس حيث كانت فى ذلك المقام الشامخ الإلهى و عند كينونه العقليه لم تكن تعرف شيئا من ذلك بهذا النحو الطبيعى المشهود للإنسان الطبيعى فهبطت إلى عالم الطبيعه و أفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة و تصل إلى ما وصلوا و ما لم يصلوا إن ساعدها التوفيق- و صارت بالفعل فى جميع مراتبها و لم تخلد إلى الأرض، س ره

٣- إن للنفس أعمالا- و أفعالا- معنويه حقيقه لا تظهر إلا بأفعالها التى فى البدن- لتطابق النشئات إذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوى الذى فى النفس- فإن كل نفس تريد أن تشبه كل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبيه بالنار- و التغذيةه البدنيه ظل التغذيةه الروحانيه بالمعارف و اتحاد العاقله بها و التصوير بالمصوره- ظل تصويرها بالحقائق و هكذا فى سائر الصفات النباتيه و كذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقة القاهره و استماع الكلمات الطيبه ظل استماع الكلمات

القلبيـه- و القدسيـه و الواردات الإلهاميه و استشمام الروائح العطره الفائحه ظل استشمام النفحات الربويه و هكذا في سائر الصفات الحيوانيه فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعيه و لم تصر واقعـه تحت الإحساس لم تعرف الأفاعيل و الصفات المعنويه الكامنه في المقام العقلي- على ما هي عليه وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرباطى الذى للعقل الفعال بها و يصير عقلا فعلا في الصعود بإزاء ما فى النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى و لو لا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غايه الفعل، س ره

فلو لا- أنها ظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعه تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمه المتقنه إذا كانت خفيه لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوه النفس و لا شرفها و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوه الخفيه بظهورها و لو خفيت قوه النفس و لم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه و فى أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفه و رموز شريفه إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها و حكايات مرشده إلى ذلك منها قصه (١) سلامان و أبسال و منها قصه الحمامه المطوقه المذكوره فى كتاب كليله و دمنه"- و منها حكاية حى بن يقظان" و للشيخ الرئيس " قصيده فى السؤال عن عله هبوط النفس أولها

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

(٢)

١- و القصه بتفصيلها المذكوره فى النمط التاسع من شرح الإشارات " للمحقق الطوسى " قدس سره، س ره  
 ٢- و منها حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الأ-جرع عقلت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم و الطلول الخضع و قوله بذات الأ-جرع أى فى أرض ذات الأ-جرع و الأجرع المكان الواسع و الأرض- ذات الحزونه أو الكتيب جانب منه رمل و جانب حجاره و المراد بها عالم العقل الواسع الشامخ و فى كلامه إشارات إلى لطائف منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم " بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فإن عدد الهاء و الميم عدد آدم " كما فى قوله تعالى يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ و منها أنه أشار إلى جامعيتها لمراتب الغيوب و الشهاده فإن الهاء حلقية و الميم شفوية فأخذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبيها على جامعيه تلك الكلمه التامه الآدميه لكل الحروف التكوينية و منها أن الميم إشاره إلى الملك بالضم و السلطنه و الهاء إشاره إلى إضافتها- فإن الهاء كما قرر الشيخ " فى رساله النيروزيه " حرف إضافته تعالى فإن مجالى إضافته و إشراقه خمسه و فى قوله عقلت بها ثاء الثقيل إشاره إلى أنها كلما توغلت فى الهبوط- توغلت فى الكثره و الخمسه تصير خمسمأه و الهاء ثاء فإن الهاء و النون و الثاء حقائقها واحده و تتفاوت بالترفع و التنزل فحيث كانت النفس فى عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفه و فى الملكوت متوسطه و فى الناسوت قويه، س ره



كل ذلك يفيد أن للنفس كينونه قبل البدن و وجودا في العالم الشامخ الإلهي- و أن لها عودا و رجوعا إلى ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقه مستقيمه و إما منكسفه منكوسه مكدره و قوله قدس سره و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره قلت في الحواشي إن سقوط النفس عبارته عن صدورها عن سببها الأصلي و نزولها عن أبيها المقدس العقلي و الحال (١) التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حيثياتها و قد وقع التنبيه سابقا على أن المعلومات النازله الصادره

١- أي الحال التي توجب صدورها هي الجهات الفاعليه كالأسماء و الصفات عند العرفاء و كالأشراقات و المشاهدات في العقول الطويله للطبقه المتكافئه من العقول- و كنفس هذه لأصنامها المثاليه و الماديه عند الإشراقين و كالجهات الثلاث في كل واحد من العقول العشره و هي الوجوب و الوجود و الإمكان أو النور و الظل و الظلمه أو تعقل مبدئه و تعقل وجوده و تعقل إمكانه إلى غير ذلك من العبارات عند المشاءين- و لما كانت الجهات الفاعليه في غالب الأمر كمالات و حسنات و قد ذكر الكمل من عباد الله تعالى تأسيا به إن موجب السقوط هو الخطيئه في أبينا آدم ع تصدى لتحقيق ذلك بقوله و قد وقع التنبيه إلخ،

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها (١) و لوازمها الإمكانية و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومى و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئه المنسوبة إلى أبينا آدم و عن صدور النفوس (٢) عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا- تمكن له فى مشهد النور الأشد ألا ترى أنك إذا أردت أن تنظر فى مسأله إلهيه شديده الغموض لم تحكمها بعد و توغلت فيها توغلا- قويا يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكه الرجوع إليها و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيه فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء

١- أى لجهات تلك الفواعل و لوازمها لا لجهات تلك المعلولات و لوازمها الإمكانية- بناء على أن الإمكان مناط الحاجه فهو موجب الصدور و مهيوه إذ لا بد أن يكون تلك الجبهه متقدمه حتى يصدق أن الخطيئه صارت موجه للسقوط فبين أنه نبه على المعلول الدانى لا بد أن يستند إلى الجبهه الدانيه و العالى إلى الجبهه العاليه كما أن العقل الثانى- يستند إلى وجوب العقل الأول و نفس الفلك الأطلس إلى وجوده و جسمه الذى هو المعلول النازل إلى إمكانه أى وجوده بما هو ممكن و المراد بالخطيئه الخطيئه التكوينييه إذ قد تقرر أن الأمر و النهى كما يكونان تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين- و هى النقيصه الإمكانية و إلا فلم يكن هناك تكليف تشريعى فلو لم تكن تلك الجبهه الفاعليه التى هى النقيصه لم يصدر الجسم فهكذا لو لم تكن الجبهه الإمكانية فى الإنسان الجبروتى لم يصدر الإنسان الطبيعى الناسوتى فبمقتضى تطابق العوالم و انحفاظ الذاتيات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد كان ذلك الإنسان الطبيعى فى المقام الشامخ الإلهى و هو عالم العقل لكيونونه حقيقه فيه ثم سقط من جهه الخطيئه- و النقيصه فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين و عبارته فى الحواشى على أن المعلولات النازله إنما تصدر من عللها بواسطه جهات نقائص تلك العلل و إمكاناتها انتهى و يمكن أن يراد بالخطيئه إضافه الوجود إلى الماهيه و بالشجره التى فى الكتاب الإلهى شجره الكثره التى هى الماهيات إذ لو لم تكن تلك الماهيات و التعينات لم يصف الوجود إليها و لم يحصل بينونه و بعد، س ره

٢- فالمراد الفرار من قهر الله فإنه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى النهار أنوار الكواكب فكما لا ظهور لها إلا فى الليل فكذلك لا- ظهور للأنوار الأسفهبديه فى ساحه ظهور نور الأنوار بل يبهرها فتفر إلى ظلم ليالى المواد من قهر الله الواحد القهار متمنيه للظهور و إن استسمنت ذوات أورام، س ره

ظهورها العقلي كما يستولى نور الشمس على أعين الأخافيش

و إليه الإشارة في الحديث النبوي: إن لله سبعين (١) حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره

و الحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى عله هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنبازقلس و هو أن النفس كانت في المكان العالى الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم و إنما صارت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التى قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الربانى فى كتابه فاذن عله (٢) هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضا فى كتابه الذى يدعى طيماوس إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما أهبط لخطيئه أخطأتها و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها و منها ما أهبط لعله أخرى غير أنه اختصر فى قوله و ذم هبوط النفس و سكنها فى هذه الأجسام.

و قال فى موضع آخر من كتاب طيماوس إن النفس جوهر شريف سعيد و إنما

١- هكذا نقل قدس سره فى الحواشى أيضا و قد نقل فى كثير من كتب العرفاء و الحكماء أن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه إلخ و لعل ما ذكره أيضا مأثور و النكته فى العدد أنه قد ورد أن لكل آيه سبعة أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الكرات التسع مع عالم العناصر عشره و من ضرب السبعه فى العشره يحصل سبعون ثم إن كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى و الحجب النوريه هى الوجودات و الظلمانيه هى الماهيات لها و ربما يحمل الحجب النوريه على الموجودات- الروحانيه و الظلمانيه على الموجودات الماديه، س ره

٢- أى عله كونها موجودا هابطا نازلا- و بالجمله نفسيتها لأن الهبوط عين ذاتها الوجوديه فى هذه المرتبه و إن لم تكن عين ماهيتها المشتركه بين مقاميهما الأمري و الخلقى ضعف وجودها إذ لولاه لم تكن معلوله صادرة بل عين المصدر الذى هو العقل فإذا ارتاشت بجناحي العلم و العمل و قوى وجودها صارت عقلا، س ره

صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غايه الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس فلهذه العله أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا و أسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا- و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال فينبغى أن يكون في العالم الحسى من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيره من كتابه في معرفه الربوبيه من ذلك قوله الطبيعه (١) ضربان عقليه و حسيه و النفس إذا كانت في العالم العقلى كانت أفضل و أشرف و إذا كانت في العالم الحسى كانت أخس و أدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه و النفس و إن كانت عقليه و من العالم الأعلى العقلى فلا بد أن ينال من العالم الحسى شيئا و تصير فيه لأن طبيعتها متلا-حمه للعالم العقلى و العالم الحسى و لا ينبغى أن تدم النفس أو تلام على ترك العالم العقلى و كينونتها في هذا العالم لأنها موضوعه بين العالمين جميعا و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفه الإلهيه- و أول الجواهر الطبيعه الحسيه و لما صارت مجاوره للعالم الحسى لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها و زينته بغايه الزينه و ربما نالت من حساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله في موضع آخر إن النفس الشريفه و إن تركت عالمها العالى

١- كثيرا ما يطلق الطبيعه على الماهيه النوعيه للشىء فكأنه قال لكل ماهيه نوعيه جوهرية فرد عقلى و أفراد حسيه ماديه و يمكن أن يراد بالطبيعه الحسيه المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيتين كما هو المشهور و بالطبيعه العقليه الفرد العقلى المذكور كما قال شيخ الإشراق قدس سره و طبيعه كل شىء إذا أخذ غير كفياته و فى بعض النسخ عن كفياته فهو النور الذى يكون ذلك الشىء صنمه و نقل فى شرح حكمه الإشراق عن يحيى النحوى أنه عرف الطبيعه بأنها قوه روحانيه ساريه فى الأجسام العنصريه- تفعل فيها التصوير و التخليق و هى المدبره لها و مبدأ حركتها و سكونها بالذات- و تفعل لغايه ما إذا بلغت إليها أمسكت، س ره

و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع (١) استطاعتها و قوتها العاليه ليتصور الإنيه التي بعدها و لتدبرها و إن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشىء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله فى موضع آخر إذا فارقت النفس العقل و أبت أن يتصل به و أن يكون هي و هو واحدا اشتاقت (٢) إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألت بصرها على شىء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محاله تذكره و قد قلت إنها إذا كانت فى العالم الأعلى لا (٣) تتذكر شيئا من هذا العالم البتهقلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم (٤) عقلى.

و مما يدل أيضا من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و وجود فى عالم الطبيعه و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى

- 
- ١- أى قدرتها و اختيارها لا بنوع اضطرار فإنها فى اللاهوت عين القدره و الاختيار- و كذا فى الجبروت لأنها مختاره فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره
  - ٢- فيه إشاره إلى بعض النكات التي ذكرناها سابقا للهبوط، س ره
  - ٣- هذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادرين عنه و هم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الأعلى المستغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ره
  - ٤- أطلق التوهم من باب المشاكلة أى تدرك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علما حضوريا أو حصوليا بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شىء عن شىء، س ره

فنزيد الآن أن نذكر العله التي بها وقعت الأسامى المختلفه على النفس و لزمها ما يلزم الشىء المتجزى المنقسم الذات فينبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى و جزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا- تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى و إذا قلنا إنها تقبل التجزئه فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى و ذلك أنا إذا رأينا طبيعه الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيه- و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثه فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين (١) منه أن النفس لها وجود لا- يتجزى لا- بالذات و لا- بالعرض و هو وجودها العقلى و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعه و ظاهر أن الوجود الذى يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلى الذى لا- يتجزى أصلا بذاته لا- بالذات و لا بالعرض.

٣٦٣ و قال فى موضع آخر منه إن العقل إذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شىء من الأشياء التى دونه إلا على ذاته و إذا كان (٢) فى غير عالمه أى فى العالم الحسى

١- إن قلت لا- دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس و إن كانت فى البدن لا تتجزى بذاتها و تتجزى بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتى لدل عليه. قلت قد دل مفهوم الشرط فى قوله إذا كانت فى الجسم على أن لها كينونه لا فى الجسم و لا يقبل التجزئه حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله و إذا كانت لا- تتجزى فبذاتها إلخ كما حمل المصنف أى بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضا فمراد المعلم أنها حين لم تكن فى الجسم و هو كينونها السابقه العقليه لم تكن تتجزى لا- بالذات و لا بالعرض و معنى قوله ذاتى أن عدم التجزئه بالقول المطلق ذاتى لها لا عرضى كالتجزئه و أشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ره

٢- هذا الكلام من المعلم صريح فى أن كينونه العقل فى عالم الإبداع هى الكينونه السابقه للنفس و كينونه النفس فى عالم الكون هى الكينونه اللاحقه للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس و هو الذى يصرح به المصنف قدس سره مرارا و يجمع به بين قدم النفس و حدودها و هو الحق الذى لا يأتية الباطل من بين يديه و لا من خلفه- و هو الذى نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها عليه، س ره

فإنه يلقي بصره مره على (١) الأشياء و مره على ذاته فقط و إنما صارت ذلك حال البدن- الذى صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوباً بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا يميل من حال إلى حال إلا- بالجهد التى قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشريفه تصريحا و تلويحا إلى أن للنفس كينونه قبل هذه النشأه و بعدها فى عالم العقل يظهر لك بالمراجعه إليها و التأمل فيها.

ثم لا- يخفى أن عاده الأقدمين من الحكماء تأسيا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمه رأوها و مصلحه راعوها مداراه مع العقول الضعيفه و ترؤفا عليهم و حذرا عن النفوس المعوجه العسوفه و سوء فهمهم فما وقع فى كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أن فى عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئه أو اقرارف معصيه و لا يتطرق إليه مستحذات آثار الحركات- بل عنوا بخطيئه النفس ما أشرنا إليه من جهه إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها (٢)

١- أى واقع فى التلوين و لم يتمكن فى مقام التمكين كما قال تعالى فَاسْتَيْقَمَ كَمَا أُمِرَتْ و قوله للبدن أى بسبب البدن الذى صار مهبطاً لنور العقل بواسطه النفس- فإنها رابطة البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم فإذا كان مشوباً بالبدن أى الغالب عليه أحكام الطبيعه ألقى إلخ نَسُوا اللَّهَ فأنسأهم أَنفُسَهُمْ و من عرف نفسه فقد عرف ربه إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ و إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ. اين بخاك اندر شد و گل خاك شد و آن نمك اندر شد و گل پاك شد . و قوله ألقى بصره على ذاته أى على ذاته و مقوم ذاته الوجودى فإن ما هو فى المفارقات لم هو، س ره

٢- إن قلت ما ذكر أن الخطيئه جهه إمكانها قد دريناها بما بينه سابقا أن منشأ سقوط النفس أى صدورها كباقي المعلولات النازله هو الجهات الإمكانيه فى الفواعل- و قد مر بيانه فى الحاشيه و لكن لا ندرى ما ذكره بقوله أو نقصانها إلخ و كذا قوله بعد كلمات و كونها عقلا بالقوه و أنه لا يتسع إلخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنه فكيف يجعل خطيئه و جرما منشأ لها و هل هذا إلا تعليل الشىء بنفسه و أيضا هذه فى هذا العالم من خطيئتها الطبيعيه و الخطيئيات التى نسبت إليها فى النواميس أو فى الرموز- إنما هى فى العالم السابق على هذا العالم. قلت فيه و جهان أحدهما أن نقصانها و كونها بالقوه و عدم اتساعها إلا بعد حين- و نحوها باعتبار صورها العلميه السابقه فى مراتب الألواح العالیه خطيئيات طبيعیه بالحمل الأولى منشأ لهذه فى سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشياء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقه و أن تلك العلوم فعليات و ثانيهما أن هذه فى هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فى السلسله الصعوديه التى هى دار المقربين و عن الصور البهيه فيها التى هى مطلوبات أصحاب اليمين و الجنه التى خرج منها آدم بثلاثتها جنه الذات- و جنه الصفات و جنه الأفعال سواء كانت الأفعال الإبداعيه أو الاختراعيه و إن كانت غير الجنه التى ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتى الفرق بين البرزخين النزولى و الصعودى و الغيبين الإمكانى و المحالى إلا- أن العوالم متطابقه و النشئات كل منها يحاذى بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه و ماهيتهما واحده و وجودهما فيه أصل محفوظ و سنخ باق فإن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به اشتراك و لا سيما فى عوالم العقول- فإن جميع ذلك فيها أكد و أقوى إذ أحكام الكثره و التركيب و التجسم و التقدر و الحركه- بل أحكام السوائيه هناك مستهلكه فالعقول الصعوديه الحاصله فى صراط الكمل التى هى ما إليها سلوكهم هى العقول النزوليه التى هى وسائط جوده تعالى و إن غيرتها ببعض

الوجه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسله الصعوديه منشأ البعد عن التي في النزوليه و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطرى- و قوله فجريمتها الطبيعیه إلى قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أكثرها إعادته للفقره السابقه مع إشاره إلى أن هذا الذنب طبيعى و هذا الجرم تكوينى لا تشريعى و إن جاز كونه تشريعيا على ما وجهناه و قوله و كونها عقلا بالقوه عطف على نقص جوهرها كما قال آنفا أو كونها بالقوه، س ره



الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوه فجزيمتها الطبيعيه نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقه البدنيه و كونها عقلا- بالقوه و أنها لا- تتسع القوه النظرية متمكنه عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوه العمليه فى أفاعيلها الحيوانيه و النفسانيه فالنفس منصرفه الوجه عن أبيها المقدس بعلاقه و تلك العلاقه نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

و كذا ما نقل عن بعض المشرقين الفارسيين أن الظلمه حاصرت النور و حبسته مده ثم أمددته و أيدته الملائكه فاستظهر على أهرمن الذى هو الظلمه فقهر الظلمه إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب و أن الظلمه حصلت من النور لفكره رديه فهذا الحديث أيضا كان عن النفس فإنها جوهره نورانيه من جهه كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه- و الظلمه هى القوه الحيوانيه و الطبيعيه و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلى و إمداد الملائكه مصادفه توفيق القدر بهدايه النفس لإشراق عقلى و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقه و الفكره الرديه التفتات النفس إلى الأمور الماديه.

### و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسيه على أبدانها

قول صاحب حكمه الإشراق و التلويحات فى كتابه المذكور أن الأنوار المدبره إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أى فى بدن فليس بمدبر و وجوده معطل و إن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل و ما بقى نور مدبر.

أقول قد ذكرت فى الحواشى إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقى للنفوس غير الوجود التعلقى لها و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا فى عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هى نفس لها وجود عقلى بل مراده أن لها نحو آخر من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبره فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفه فى الأبدان تعطيل و إنما يلزم التعطيل- لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا- و لا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلى غير متصرفه فى جسم بل هى بما هى عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هى بما هى نفس لا تنفك عن تدبير و مباشره أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقيه هذا الشق لا يوجب أن يجىء وقت وقع فيه الكل و ما بقى وجود نفس مدبره فى العالم كما ذكره و ذلك لأنه إن أراد بالوقت فى قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معيناً و من لفظه الكل الجميع فذلك (1) غير

١- لا- يقال لزومه ظاهر لا- يقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغير المتناهيه بأبدان غير متناهيه لنفوس غير متناهيه لتكون متصرفه و منها الخلف حيث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلق بها فيما بعد. لأننا نقول ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الأخير بمعنى أنها موجوده بنعت الكثره و من حيث إنها متصرفه بل بمعنى أنها موجوده بنعت الوحده و الكينونه العقليه- و أن ذات المتصرفات موجوده من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لا مع الوصف العنوانى الذى هو التصرف و بعبارة أخرى أشار إليها فى ذيل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعليه و الحيثيات الوجوديه و الشئون الكامنه فى المبدأ العقلى وجود تلك المتصرفات بذواتها و بمبادئ إضافاتها نعم يمكن أن يقال إن الشيخ الإلهى ينكر وجودها بنعت الكثره لا بنعت الوحده و الكينونه العقليه كما أشرنا إليه سابقا فتجشم البراهين و سوق الحجج لإبطال الأول لا الثانى، س ره

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظه الكل الأفرادى- فلا- محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهى الأوقات فعلى تقدير عدم تناهى النفوس- و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهيه و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل فى وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم- غير متناهى القوى و الجهات و الحيشيات الوجوديه و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوه الغير المتناهيه كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفد لأنه مبدع من مبدأ الكل- و ليس وجود النفوس الغير المتناهيه فى العالم العقلى على نعت الكثره العدديه و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد الترديد الذى ذكره فى كل واحده واحده منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجىء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن (١) تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوه كوجود الصور الغير المتناهيه فى المبدأ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعليه من وجوده عند نفسه و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده (٢) فى القابل المستعد بالقوه الشبيهه بالعدم و وجوده

١- من أن المبدأ العقلى غير متناهى القوى إلخ، س ره

٢- حاصله أن لوجود الشىء إضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثه إضافه إلى نفس ماهيه الشىء و هى بإمكان أن يكون و أن لا يكون و إضافه إلى قابله و مادته و هى بالفقدان و العدم و إضافه إلى فاعله و هى بالوجدان و الوجوب و قد قالوا إن نسبة الشىء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان ففاعل الشىء معطى وجوده كما هو مصطلح الإلهيين أقرب من نفس الشىء إلى الشىء و كيف لا و هو مفتقر ذاتا و صفه و فعلا إليه- و بدؤه منه و عوده إليه، س ره

عند نفسه أن يكون و أن لا- يكون و له فى الفاعل وجود بالوجود و وجود النفوس عند مبدئها العقلى و أبيتها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيره القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقه و هو ممتنع.

قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقه فى شىء و ذلك (١) لأن انقلاب الشىء عبارة عن أن ينقلب ماهيه شىء من حيث هى إلى ماهيه شىء آخر بحسب المعنى و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهيه إلى وجود ماهيه أخرى من غير ماده مشتركه يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتوارده عليها أو ينقلب حقيقه بسيطه إلى حقيقه بسيطه أخرى و أما اشتداد الوجود فى كمالته و استكمال صورته جوهرية فى نفسه حتى يصير متقوما بأوصاف ذاتيه أخرى- غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن (٢) الوجود متقدم على الماهيه و هو أصل و الماهيات تبعه له ألا ترى (٣) أن الصور الطبيعیه تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن الماده و تنقلب صورته عقليه موجوده فى العالم الأعلى العقلى على وصف الوحده و التجرد- و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت فى عالم العقل شيئا واحدا جوهرًا مبسوطًا متحدًا

١- فالمغالطه نشأت من اشتباه الوجود الحقيقى بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ فى المراتب الحقيقه بها و فى الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و ماده المواد من القابل و الاتصال فى نفس الحركه مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل، س ره

٢- فإذا كان فى وجود يصحح أن يقال هو هو لأجل المصححات الثلاثه المذكوره- فالماهيات تابعه لأن انتزاع مفاهيم كثيره من مصداق واحد جائز، س ره

٣- أن الأولى تبديل هذا بالاختصار على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعیه إلخ لثلاثتهم مصادرته فى الكلام، س ره

عقليا فتكثرت و تنزلت في هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبهه بأبدان طبيعيه ساكنه في منازل سفليه فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقه على الوجه المستحيل فإن للأشياء النوعيه و المفهومات المحدوده كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعيه و بعضها نفسيه و بعضها عقليه و بعضها إلهيه أسمائيه فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقليه- و في خيالك سماء خياليه كل واحده من الصورتين سماء بالحقيقه لا بالمجاز كما أن التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان (١) الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التي في الخارج لأن التي في الخارج مموهه مغشوشه بغواشى زائده و أمور خارجه عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائله سائله متجدده و كذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعيه- فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فأى مفسده في أن يكون للنفوس- التي هي صور بعض الأنواع الطبيعيه كينونه على نحو آخر في العالم العقلي و من (٢) زعم أن كون معنى واحد موجودا بوجودات متعدده متخالفه النشآت يوجب قلب الماهيه و بطلان الحقيقه فليمتنع عنده العلم بحقيقه شىء من الأشياء فإن العلم بالأشياء (٣) الغائبه عباره عن وجود صورتها المطابقه لها عند العالم و تلك الصوره للشىء قد تكون عقليه و قد تكون خياليه و قد تكون حسيه حسب درجات قوه العالم بها فالعالم

- 
- ١- فالصور الماديه أظلال الصور الذهنيه بعكس ما هو المشهور و إليه يشير قوله ع و فيك انطوى العالم الأكبر، س ره
  - ٢- و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشىء ذا مراتب متفاوتة في أطوار مختلفه مع أصل محفوظ و سنخ باق فيها كالطبيعه المقوله بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبه وراء العرض الأفرادى الذى يشاركها فيه الطبيعه المتواطئه و الذين أنكروا الحركه الجوهرية- و التبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقه شىء و كذا يمتنع عندهم الوجود الذهني و هؤلاء نشأتهم نشأه الاختلاف و نظرهم مقصور على رويه المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى فهم في الحقيقه أهل التكثير لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفننه قبله قلوبهم و الوجود الذى هو كخيطة يمسك المفاهيم المفطوره على التشتت عن الانقسام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره و اعرف قدره، س ره
  - ٣- أى الموجوده للماده، س ره

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صورته بسيطه عقليه تطابق أعدادا بل أنواعا كثيره فى الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكثره المواد الخارجيه مختلفه الهويات الطبيعیه- فهى مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحده أو كثره عدديه و كذا إذا كان العالم قوه خياليه كالذوات النفسانيه- الموجوده فى عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلميه صورته متخيله مطابقه لصوره محسوسه فى الحس أو موجوده فى المادة بحسب الماهيه و الحد مخالفه لها فى نشأه الوجود و الهويه و كذا القياس فى غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكيه فقد علم أن لحقيقه واحده نشأه وجوديه بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع فى الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صورته واحده عقليه فى غايه التجرد صورته مطابقه لأعداد كثيره من صور جسمانيه بحيث يتحد بها فليجز كون صورته واحده عقليه هى المسماه بروح القدس صورته مطابقه لنفوس كثيره إنسيه تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانيه و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانيه ألفت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعدده متخالفه الوجود كل منها هويتك لا يعوزها شىء منك تشير إلى كل واحده منها بأنا (١) و هذا كما فى المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

### حجه أخرى ذكرها أيضا فى كتاب حكمه الإشراف

#### إشاره

بقوله إذا علمت لا نهايه الحوادث- و استحاله النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثه لكانت غير متناهيه فاستدعت

١- كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأنا لكونك فانيا فيه و فى تمشيه أمره و قضاء وطره قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ و الآن حصحص الحق و صرت فانيا فى باطنيات ذاتك و عادلا واضعا للشىء فى موضعه فما كان أنا صار هو و ما كان هو صار أنا- و المثل المشهور الذى أشار إليه كأنه حكايه من ربط القرع على رجله لئلا يضل و يفقد نفسه فى ازدحام الناس فنام و فكاه آخر و ربط على رجل نفسه و استلقى بجنبه فلما استيقظ الأول و لم يره فى رجله قال للآخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قيل - ٣٧٠، كجر جمله توئى پس اين جهان چيست و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست ، س ره

جهات غير متناهيه فى المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الحس متكره ذات ترتيب زمانى أو وضعى أو غير ذلك و الذى يلزم من كون النفوس - الغير المتناهيه فى هذا العالم ذات صوره عقليه يكون بها نحو وجودها العقلى أن يكون تلك الصوره ذات قوه غير متناهيه فى التأثير و الفعل أعنى بحسب الشده و قد سبق الفرق بين اللاتناهى فى الشده و اللاتناهى فى العده أو المده و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهيه فى المبادئ العقليه بحسب الكثره و العده و حيثه الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهيه شده و جهات النقص و الإمكان متناهيه شده- و كذا عده (١) إلا بالقوه فى أوقات و أدوار مختلفه كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا (٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسمانى- نورا مدبرا فى عالم المفارقات و أن للنفوس البشريه نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفه بالقياس إلى النور المفارق و أنها بالنسبه إليه كالأشعه بالقياس إلى نور الشمس و أن النور (٣) كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفراده

١- كذا فى النسخه المخطوطه الموجوده عندنا و فى المطبوعه لا بالقوه الصحيح على الظاهر كما فى المخطوطه

٢- ليت شعرى لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقوله من هذا الشيخ العظيم- مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بما هى نفوس ليسلم عن الإيرادات التى أوردتها عليها و حملها على بطلان النفوس بما هى عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أوردته أن هذا لشيء عجاب، ل ره

٣- حتى الأنوار العرضيه الشمسيه و القمرية و السراجيه مع الأنوار الجوهريه- كالأنوار القاهره و الأسفهبديه من سنخ واحد فإن تلك الأنوار الجوهريه إذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الأشعه العرضيه النازله و كلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف فيها إلا بكمال فى نفس الحقيقه و نقص فى نفسها و كما أن مراتب الحركات السريعه و البطيئه ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركه هيئه بسيطه فى الخارج غير متشابهه بالسكنات متصله لها أطوار و مراتب كل منها ممتاز بشىء من نفس ذاتها البسيطه و بحد من السرعه و البطوء متحد فى الهويه الخارجيه مع تلك المرتبه كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء و النور و الظل و ظل الظل و هكذا هيئه بسيطه غير مختلطه بالظلمات أقل أو أكثر ممتازه بشىء من سنخ النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور، س ره

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبه فلزم أن يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات- عبارته عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارته عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكري غير جزئها الشهوى و جزءها الشهوى غير جزئها الغضبي إلا أن هذه التجزئه بنحو آخر غير تلك التجزئه و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الذى بينه الأطباء و المشرحوون و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسى له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عبارته عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسيه دون الخياليه إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياه و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعیه و هي حيوان تام متشخص سائر في دار الحيوان و نشأ الجنان.

### ذكر تنبيهي:

و اعلم أن شارح كتاب حكمه الإشراق العلامه الشيرازي زيف هذه الحجج المذكوره من هذا الشيخ قدس سره في نفى قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنيه (١) على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و نحن مع أننا رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

١- اعلم أن الكينونه السابقه للنفوس على ثلاثه أوجه متصوره أحدها الكينونه العلميه و القلميه و اللوحيه في السلسله الطويله النزوليه و هو حق و ثانيها الكينونه العقليه- في السلسله العرضيه للعقول بالفعل و للأخيار كما قال على ع: كنت مع جميع الأنبياء سرا و مع خاتم الأنبياء جهرا و قال: لى الكرات و الرجعات و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصى و هذا أيضا حق متين مرجعه السلسله الطويله بحسب المقام العقول الصعوديه و ثالثها الكينونه النفسيه على التناسخ و هذا باطل من أصله في السلسله العرضيه الزمانيه، س ره



و حملوه و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجى ء لك بيانه فى مباحث نفى التناسخ ذكرنا وجوه الخلل فى أبحاث هذا الشيخ  
النحرير فى الحواشى بما يؤدى ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشى إن اشتهيت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك و ذهب  
أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذى لا يأتية الباطل من بين يديه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام

و إنما قيده بألفى عام تقريبا إلى أفهام (١) العوام و إلا- فليست قبله النفس على البدن متقدرة و محدوده بل هى غير متناهيه  
لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هى نفوس متكثره كما توهمه- لزم منه محالات قويه منها تعطيل النفوس مده  
غير متناهيه عن تصرفها فى البدن و تدبيرها- و قد علمت أن الإضافه النفسيه ليست كإضافه الأبوه و البنوه العارضه و كإضافه  
الربان إلى السفينه و كإضافه رب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافه النفسيه و الشخص بحاله بل النفسيه  
كالماديه و الصوريه و غيرها من الحقائق اللازمه الإضافات التى نحو وجودها الخاص مما لزمها الإضافه و كالمبدعيه و الإلهيه  
لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفه بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقى فإذا استكملت فى وجودها و صارت عقلا  
مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجودا أخرويا و ينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسى قديما لزم  
التعطيل بالضروره و التعطيل محال.

**و منها لزوم كثره فى أفراد نوع واحد**

من غير ماده قابله للانفعال و لا مميزات عرضيه و هو محال.

**و منها وجود جهات غير متناهيه بالفعل فى المبدأ العقلى**

**إشارة**

يتنلم بها وحده المبدأ الأعلى- إلى غير ذلك من المحالات اللازمه على القول بلا تنهى النفوس المفارقة فى الأزل و على القول  
بتناهى النفوس (٢) القديمه يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكوره.

١- و تحقيقا للدهرى من الأَعوام فالتثنيه باعتبار العام الجبروتى و الملكوتى و الألفيه باعتبار مظهريه كل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالى، س ره

٢- لأن الأبدان غير متناهيه تعاقبا لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس المتناهيه فيها لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخيه أن النفوس تصعد إلى عالم النور بعد المفارقه فى أول الأمر أو آخره فإذا كانت النفوس متناهيه لزم انقطاع الفيض - إلا أن يحدث نفوس أخرى للأبدان الحادثه فى الأدوار الغير المتناهيه لكنه خلاف الفرض من جهتين إذ لزم الحدوث و عدم التناهى فى النفوس و المفروض خلافهما ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لأن الأبدان المتناهيه فى كل وقت تفى بها و لذلك قال كثير من المفسد المذكوره أى بنوعه لا بشخصه و هو لزوم كثره متناهيه فى أفراد نوع واحد من غير ماده و لواحقها و وجود جهات متناهيه و لكن كثيره بعدد النفوس، س ره

و بالجمله نسبه القول بقدم النفوس بما هي نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعه و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأه عقليه سابقه على نشأتها التعلقيه فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها في الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الداله على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١).

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن عله وجود النفس إن كانت موجوده بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم تكن موجوده بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء عله وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا وجب (٢) بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل

١- من الكينونات السابقه اللاهوتيه و الجبروتيه و الملكوتيه بنحو الوحده و البساطه- و في الملكوت الأسفل و إن كان لها تفرق و تقدر لكن لا وضع و لا جهه بل لا تكثر من سنخ تكثر هذا العالم فإن ذلك العالم كون صوري صرف و كل شىء منه صوره شىء من هذا العالم بلا ماده، س ره

٢- لا نسلم ذلك و إنما يلزم لو كان عله حدوثها و عله بقائها واحده و ليس كذلك- بيانه أنه قد يكون عله حدوث الشىء عين عله بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه- و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء عله الحدوث و قد يكون غيرها كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و هنا لا يلزم فناؤه من فناؤها فعله حدوث النفس بما هي نفس مزاج البدن و عله بقائها العقل الفعال فتكتفى به في البقاء، س ره

ببطلانه للبراهين الداله على بقائها ببقاء علتها الفياضه و أخصرها أنها غير منطبعه فى الجسم بل ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيه أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقيه ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيله- استعدت لاشتعال من نار عظيمه فتجذب النفس إليه بالخاصيه أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفيه حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقه و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلى الذى هو صورته من صور ما فى علم الله- و شأن من الشئون الإلهيه و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شىء واحد و هى بحسب هذا الوجود صورته مضافه إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقه التى هى بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافه التى بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذى يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقى و جهه نفسيتها و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتى لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هى نفس ذات طبيعه بدنيه و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهريه المتوجهه إلى الغايات- و فناء (١) الشىء إلى غايته الذاتيه و مبدئه أشرف و أولى له فقوله و إلا- وجب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الداله على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هى نفس معينه فشىء من البراهين التى وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقه لا- يمكن أن يبطل و أما النفس بما هى نفس- و كذا كل صورته و طبيعه ماديه محصله للجسم فليست بسيطه الهويه.

---

١- كما قيل، از وجودم ميگريزم در عدم در عدم من شامم و صاحب علم، و فى الدعاء: يا من خلق الأشياء من العدم، س ره

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن و دثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا في غايه الندره.

فقول إن للنفوس بعد هذه النشأه الطبيعیه نشأتان أخريان إحداهما النشأه الحيوانیه المتوسطه بين العقل و الطبيعه و الأخرى النشأه العقلیه فالأولى للمتوسطين و الناقصين و الأخيره للكاملين المقربين.

### إيضاح و تأكيد:

قوله و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتى الطبيعى و بين التصرف الصناعى العرضى فوقع فى هذا الإشكال الذى بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقه النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها فى نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التى يخصها- أن تتصرف فى جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف فى بناء أو غرس شجره يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هويته ذاته هيئات إن النفس ما دامت هى نفسا لها وجود ذاتى تعلقى هى مفتقره فى هذا الوجود الذاتى إلى البدن متقومه بحسب بعض قواها الحسيه و الطبيعیه به متعلقه به ضربا من التعلق.

و بالجمله تصرف النفس فى البدن تصرف ذاتى و هو نحو موجوديه النفس كما أن تكميل الصوره للماده تعلق ذاتى لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض فى الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم (1) من ذلك أن يكون النفس و لا الصوره

١- لما سبق أن الإضافه معتبره فى وجودها لا- فى ماهيتها حتى تصير مضافه و معظم الأمر أن لا يفهم من التعلق و التصرف و نحوهما معانيها المصدريه و حقائقها اللغويه و العرفيه العامه بل حقائقها العرفيه الخاصه كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا كما اصطالحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافه الإشراقية و نريد بها الوجودات الحقيقه من حيث إنها متعلقات بذرى الحق تعالى متدليات بعرضه لا معانيها المصدريه و الإضافيه، س ره

و لا العرض واقعه تحت مقوله المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فى البدن من النفس - هو بعينه زوال وجودها فى نفسها أو مساوق له إلا- أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حينئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعى و هى كمال أول لجسم طبيعى إلى مقام (١) النفسى كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبه من النفس.

### و أما ما ذكره بعض الفضلاء فى استحاله تقدم النفس على البدن

من أنها لو تقدمت على البدن لكان شىء واحد مفارقا و مخالطا للماده و محال أن يكون الشىء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعه من أهل العلم منهم الشيخ المقتول فى كتاب المشارع و المطارحات من أن النفس ليست بمخالطه للماده فلا يجرى فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور و الأعراض و لا لما قيل إن المخالطه ليست إلا لعلاقه البدنيه فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شىء واحد مجردا عن العلاقه و ذا علاقته و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد و العلاقه وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقه فى وقت و التجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس فى أول حدوثها صورته ماديه ثم تصير مجردة فثبت كون شىء واحد مخالطا و مفارقا فليجز فى عكسه و أما بطلان الثانى فلأن نفسيه النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقه أمر ذاتى لها و هو نحو من أنحاء وجود الشىء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هى أنواع محصله لمقوله الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتا شخصيه تامه مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه- بإضافه زائده عليه.

١- أى النفس بالمعنى المتعارف هو المبدأ الذى هو صاحب الخدم و الحشم أو الأول الآلى أو نحوهما من التغيرات و إلا فالصوره الطبيعى بل ما قبلها التى فى صراط الإنسان و فى طريق حركته و بعبارة أخرى بما هى جنس لا بما هى طبيعه متحصله كما أشار إليها بقوله و هى كمال أول لجسم طبيعى من مراتب النفس عند المصنف قدس سره- نعم هى بما هى فقط واقفه عن الحركه بل الصوره الحيوانيه التى هى أعلى منها بما هى كذلك ليست من مراتب النفس الإنسانيه المطلقه، س ره

فالحل و التحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشئ مفارقا عن المادة و مخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته و نشأته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و ليس بين هذه الوجودات الثلاثه مباينه تامه لأن بينها عليه (١) و معلوليه و وجود العله لا- يغاير وجود المعلول- إلا- بالكمال و النقص و لا- وجوده يغاير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجمله فللنفس الإنسانيه نشآت بعضها سابقه و بعضها لاحقه فالنشآت السابقه على الإنسانيه كالحيوانيه و النباتيه و الجماديه و الطبيعه العنصريه و النشآت اللاحقه كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

١- إن قلت إذا كان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل كفى فيه أخذ حيثه الحدوث- إذ الكلام فى الحادث الثانى و الثالث و هكذا كالكلام فى الحادث الأول فى الاحتياج إلى العله- فلا حازه إلى أخذ حيثه البساطه بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العله مركبه مع أنه لم يورده عند قوله و لا جائز أن تكون تلك العله مركبه إلخ. قلت لا يلزم التسلسل على تقدير كون عله الحادث مركبه و ينكشف جليه الحال- بذكر بعض مما نقل عنه فى الأمور العامه ٣٧٨ قال الفاضل بعد ذكر الدليل و يلزم منه أن تكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا- لكان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطه يوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كان عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من أمرين قديم و حادث و يكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه انتهى ما أردناه من كلامه نعم يرد أنه طول المسافه- فإن النفس لما كانت بسيطه عنده كما صرح فى آخر كلامه بقوله لكن النفس يستحيل أن يكون مركبه كفى أن يقال لو كانت النفس حادثه و هى بسيطه أيضا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى عله أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن يكون علتها بسيطه إلخ- و هو قد أوقع الترديد بالبساطه و التركيب فى علتها و نحن فى نفسها من أول الأمر- و أيضا فيما ذكره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غنى عما ذكره بقوله و هذه العله إما أن تكون موجوده إلخ، س ره

**نقل كلام تشييد مرام:**

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثه- لافتقرت إلى عله بها يجب وجودها و هذه العله إما أن تكون موجوده قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك و الأول يقتضى أن تكون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علتة التامه و هو محال و الثانى لا يخلو إما أن تكون تلك العله بسيطه أو مركبه لا جائز أن تكون بسيطه و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى عله أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن تكون علتها بسيطه- أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث عله حادثه لكان إما أن لا يفتقر إلى عله أصلا و هو ظاهر البطلان أو تكون مفتقره إلى عله دائمه و حينئذ يكون وجوده فى بعض الأحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضا و أما الثانى فلأنه لو كان للبسيط عله مركبه فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا- يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير فى شىء من المعلول و للباقي تأثير فى باقيه كان المعلول مركبا و إن لم يكن لشىء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله- فإن كان عدما لم يكن مستقلا بالتأثير فى الوجود و إن كان وجوديا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب إن كان بسيطا و فى صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا و قد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تكون تلك العله مركبه لما تقدم أن كلما علتة التامه مركبه فهو مركب- لكن النفس يستحيل أن تكون مركبه فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه.

قال العلامة الشيرازى معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبنى على امتناع صدور البسيط عن المركب و قد علمت ما عليه فى أواخر المنطق عند الكلام على قاعده يجوز أن يكون للشىء البسيط عله مركبه.

أقول قد علمت منا فى كلامنا على القاعده المذكوره أجوبه جميع ما ذكره هو و غيره- و حل ما عقده فى تجويز تلك القاعده و تصحيحها من النقض الإجمالى على حجه فسادها- و المناقضه و المعارضه فى مباحث العله و المعلول من هذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتبهت حتى يظهر لك حقيه أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له عله مركبه



و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لأنها غير بسيطه الحقيقه و كذا كل ما يوجد فى الزمان و الحركه كالطباع الصوريه و غيرها و الله ولى الإنعام

### فصل (٤) فى أن النفس لا تفسد بفساد البدن

#### استدل الحكماء عليه

كما قرره الشيخ و غيره بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر- فإن كانا معا فلا يخلو إما أن يكونا معا فى الماهيه أو لا فى الماهيه و الأول باطل- و إلا لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعيه فى الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجه إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعيه لها و لا يوجب عدم الآخر و إما أن يكون لأحدهما حاجه إلى الآخر فى الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانيا (١) أو ذاتيا و الأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجوده قبل البدن و أما الثانى فباطل أيضا لأن كل موجود يكون وجوده معلول شىء كان عدمه معلول عدم ذلك الشىء إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العله لم تكن العله كافيه فى إيجابه فلم تكن العله عله بل جزءا من العله هذا خلف فإذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالى باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل أن يكون النفس عله للبدن و باطل أيضا أن يكون البدن عله للنفس لأن العله أربع و محال أن يكون فاعلا- لها فإنه لا يخلو إما أن يكون عله فاعليه لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته و الأول باطل و إلا لكان كل جسم كذلك و الثانى أيضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصوره الماديه إنما

١- احتمال الزمانيه مع اختيار الشق الذى هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء الاحتمالات فإن الأشاعره يجوزون تخلف المعلول عن العله أو تخليف العله إياه، س ره

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع و كلما لا يوجد (١) إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحيز و أما ثانيا فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سببا للأقوى و محال أن يكون عله قابليه لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنيه عن الماده و محال أن يكون البدن عله صوريه للنفس أو غائيه فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذن ليس بين البدن و النفس علاقة واجبه الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما عله لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن عله لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه عله لعدمها.

فقالوا (٢) إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشئ ء ثم لما اتفق (٣) أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آله للنفس في تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه عله لعدم الحادث هذا صورته ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من في طبقته.

### أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن

١- فهاهنا لا- يتصور الوضع من وجهين أحدهما أن المعدوم لا يتصور الوضع بالنسبه إليه و ثانيهما أن المجرد لا وضع له و إن كان موجودا، س ره

٢- حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافه من القياض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص و أيضا الحدوث ليس الوجود المحمولى للشئ ء بل بعديه الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما سلمنا أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشئ ء و أيضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ره

٣- يعنى هذا الشرط و هو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها- بخلاف مثل حركة الفلك فإنها شرط و ليس محل تصرفها فقد أشار إلى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال، س ره

الصحابه بين النفس و البدن مجرد معيه اتفاقيه ليس بينهما علاقه ذاتيه قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صورته كماله للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياه و حكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعى من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقه العليه و المعلوليه.

فالحق أن بينهما علاقه لزوميه لا- كمعيه المتضايقين و لا كمعيه معلولى عله واحده فى الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعيه شيئين متلازمين بوجه كالماده و الصوره و التلازم الذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصوره الجرميه فلكل منها حاجه إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج فى تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها (١) و النفس مفتقره إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعيينها الشخصيه و حدوث هويتها النفسيه.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتى.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذى يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها فى نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكه عله البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس عله للبدن لم تكن فى فعلها مفتقره إلى البدن

---

١- أى حقيقتها العقلية بقرينه المقابله أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهرية و فى أسنانها الزمانيه فإن فيها أصلا محفوظا لا يقدح تبدلها فى بقاءه و على أى التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيره- أو المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صورته ما بالنسبه إلى الهيولى الأولى أيضا، س ره

لأن (١) توسط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فإذا لم تكن النفس في فعلها و لا في ذاتها مفتقره إلى المادة لم تكن نفسا بل عقلا.

لأننا نقول النفس و كل صورته سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركه مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعه نفسانيه مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدله بواحد عقلي ثابت عله مقيمه للبدن و هي بحسب كل خصوصيه لها مفتقره إلى البدن افتقار الصوره في أحوالها المشخصه إلى المادة القابله.

و قولهم و الثاني أى كون البدن عله للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن عله ماديه للنفس بما هي لها وجود نفساني و قد سبق أن نفسيه النفس أى كونها بحيث تتصرف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها و ليست النفسيه لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشئ ء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصوره صورته و المادة ماده من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافي- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالميه الباري بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسيه النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهيه.

فقولهم في نفى كون البدن عله ماديه إن النفس مجردة و المجرد مستغن عن المادة- فنقول المجرد و هو الذى يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقليه التي وجودها وجود عقلي لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشئ ء عقلا مفارقا ينافى كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معيه

١- و الحال أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لا يتصور لها بالنسبه إلى مواد أنفسها أسند الإشراقيون هذه الآثار إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى أصحاب الأصنام- و قد مر في مبحث المثل من الأمور العامه إسناد الشيخ الإشراقى التغذية و التنميه و التصوير- في النبات إلى صاحب صنمه، س ره

كالحجر الموضوع بجانب الإنسان بل هي صورته كماله للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعى و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقى و ليس كون البدن آله لها ككون المنحت و المنشار آله للنجار- حتى يستعملها تاره و يتركها أخرى و الذات المستعمله هي كما هي من قبل و من بعد و لا كونها فى البدن ككون الریان فى السفينه و صاحب الدار فى الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينه بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسانى بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلی - غير فاسد بفساد البدن.

بقى النظر فى أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجه إلى استعماله و الاستكمال به و بقى الكلام فى كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهرى و طرو حاله بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالماده جوهرًا مفارقا عنها و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أما الذى ذكره من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفا على شرط و شرط الحدوث لأمر غنى فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل أو مؤثرا فيه كلام لا فائده فيه فإن حدوث (١) الشئ ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفه زائده على الوجود عارضه له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم (٢) الشرط عدم المشروط.

و أيضا لا معنى لكون أمر مادی استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

١- ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود و العدم و ليس وجودا و لا عدما و قد مر فى الأمور العامه فى دفع شبهه من نفى التأثير و التأثير فى حال الحدوث لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و قوله و ليس صفه زائده ممنوع كيف و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه ألا ترى أن عله الأربعة ليست عله الزوجيه مع أنها لا تنفك عن لازمها، س  
ره

٢- ممنوع إذ عله الحدوث قد تكون غير عله البقاء كما فى عله حدوث البناء و عله بقائه فها هنا شرط حدوث النفس البدن و عله بقائها العقل الفعال، س ره

غنى الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم و بالجمله استعداد (١) المادة لا يكون إلا لما يكون حالا من أحوالها و لا معنى لكون الشيء مستعدا لأمر مباين الذات عنه- فكن مترقبا لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى

## فصل (٥) فى أن الفساد على النفس محال

### إشارة

فصل (٥) فى أن (٢) الفساد على النفس محال

### ذكروا فى بيانه حجتين

#### إحداهما أن النفس ممكنه الوجود و كل ممكن فله سبب فى وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التى باعتبارها

١- خلاصه الإشكال من وجهين- أحدهما أنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوى نسبهته إلى كل الأوقات و تجرده عن كل المواد. و ثانيهما أن المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلك المستعد له و المفارق مباين الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و بالحقيقه هذا هو الإشكال الذى سينقله عن أفضل المتأخرين المحقق الطوسى قدس سره فى الميعاد المشرقى و لهذا قال فكن مترقبا و أقول هذا كلام حق و إشكال صعب لكن بعضه مشترك الورود عليهم و عليه قدس سره كما سيشير إليه فى موضعين من أن الوجود التجردى الروحانى فى البقاء كيف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم و لكن أين الثريا من الثرى إذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافه مقوليه لها لا ذاتها و على طريقته قدس سره من أنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أنها فى أول الأمر كالطباع السياله و أن الإضافه وجوديه إشراقيه- حادثه ذاتا فى أول الأمر و إن انسلخت فى آخر الأمر عن الزمان و لا- يصدق على وجودها المضى و الحال و الاستقبال بل جميع الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليها تصير كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه و كيف لا و هذا هكذا بالنسبه إلى مدركات الكليه فضلا عن ذاتها المجرده و أيضا على طريقته هى ذات أطوار و شئون ذاتيه و على طريقتهم ليس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى- فسيحققه عن قريب، س ره

٢- ما مضى كان محاليه الفساد عليها بفساد البدن و هاهنا محاليه الفساد عليها مطلقا، س ره

كان سببا استحالة انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العله و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شىء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعه- و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبين جوهر عقلى مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام فى النفس و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادى لأننا قد بينا أن النفس ليست ماديه بل مجردة و محال أن يكون لعدم السبب الصورى لأن صورته النفس بعينها ذاتها- و لأن الكلام فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فإن كان لعدم صورته أخرى لزم التسلسل و محال أن يكون لعدم السبب التامى لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التى يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحه (1)

١- حتى الفاعليه و هاهنا إشكال ظاهر الورود ٣٨٦ و قد نقله السيد المحقق الداماد- عن المحقق الطوسى قدس سرهما فى القسبات و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضيلىه و هو أنه إذا عدم شىء فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشىء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته و الكلام فى عدمه كالكلام فى عدمه حتى ينتهى إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسرها ينتهى فى سلسله الحاجه إلى الواجب تعالى و الجواب أن عدم الحادث ينتهى إلى عدم مرتبه و قطعه من حقيقه متجدده بالذات كالتبيعه الجوهرية السيله الوجود عند المصنف و كالحركه الوضعيه الفلكيه عند القوم و تلك الحقيقه كل حد منها ضرورى العدم عند وجود حد آخر بلا حاجه إلى عله أخرى كضروره عدم يوم الجمعة فى يوم الخميس و يوم السبت فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبه من تلك الحقيقه السيله الوجود يقال عدمها ذاتى و الذاتى لا يعقل فلا ينتهى إلى عدم الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلاً بسيطاً- لا أنه جعلها متقضيه متجدده و السيد قدس سره أشار أولاً- إلى ما ذكرناه و ثانياً إلى تحقيق آخر بقوله ٣٨٦ فإذاً يجب علينا أن نقطع وريد الشبهه و نجب عرق الإعضال فنقول- ما حققناه لك أن الحدوث و الزوال فى عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعه متجدده متصرمه يكون طباع جوهرها ثابت اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار الحدوث و البطلان من غير استناد فى الانقضاء و التصرم إلى عله خارجه عن ذاتها يضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضايق و لكننا نستأنف الآن بيانا طارفاً من سبيل آخر فاعلمن أنه إنما يعتاص الأمر هنالك على من بتوهمات الفاسده يحسب أن العدم الطارى على الشىء الكائن الفاسد فى الزمان حادث متجدد فى متن الواقع و طرو العدم عباره عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشىء الزمانى إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل فى زمن حصوله- من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول و أن العدم فعل الفاعل- و الفاعل فاعل البطلان و أن عدم حصول الشىء فى زمان ما غير متحقق الصدق إلا فى ذلك الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالذات- تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علته التامه و شىء من تلك الأوهام ليس له فى عالم العقل من نصيب و لا فى إقليم الحكمة من خلاق و أن فى المتكلفين و المتفلسفين أقواماً و عشائر تلك أمانيههم و من هو على بصيره فى أمره يعلم أن ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل- و القبول يكون لا محاله شيئاً ما يعبر عنه بالليسيه و الانتفاء بل هو سلب محض و ليس صرف لا- يخبر إلا- عن لفظه و لا- يروم بمفهومه إلا أنه ليس فى الحصول أمر ما أصلاً و إنما طرو العدم على الكائن الزمانى هو سلب وجوده فى الزمان العاقب سلباً صرفاً ثم قال أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه فى قوه اجتماع النقيضين و عن الزمان البعد غير معقول إذ لم يكن متحققاً قط فإذاً قد استوى و استبان أن الزوال حقيقه انقطاع اتصال الفيضان لعدم الإفاضه الإبقائيه

المعبر عنها في القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تاره بالحفظ وَ لَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ تاره بالإمساك وَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا- وَ أَنَّهُ لَا-عَدَمَ إِلَّا- وَ هُوَ أَزَلَى- وَ أَنَّ طَرَوْ الْعَدَمَ عَلَى الْحَادِثِ الزَّمَانِيِّ إِنَّمَا مَعْنَاهُ الْمَحْصَلُ تَخْصِيصٌ وَ جُودُهُ بِزَمَانٍ مَا مَحْدُودٌ- فِي جِهَةِ النِّهَايَةِ بِحَدِّ بَعِينِهِ كَمَا هُوَ مَحْدُودٌ فِي جِهَةِ الْبَدَايَةِ كَذَلِكَ وَ ذَلِكَ الْوُجُودُ الْمَحْدُودُ بِحَدِّ الطَّرْفَيْنِ غَيْرِ مَرْتَفِعٍ لَا عَنِ الدَّهْرِ وَ لَا عَنِ ذَلِكَ الزَّمَانِ الْمَحْدُودِ فِي الْجِهَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ فَإِذْنِ قَدْ بَزَغَ أَنَّ الْعَدَمَ الْلَا حَقَّ بِالْكَائِنِ الْفَاسِدِ أَزَلَى لَيْسَ يَصِحُّ اسْتِنَادُهُ إِلَى عَدَمِ تَحَقُّقِ الْعِلَّةِ التَّامَةِ لِحْصُولِ الْوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الْعَاقِبِ مِنْ بَدْوِ الْأَمْرِ فِي الْإِزَالِ وَ الْآبَادِ رَأْسًا كَمَا أَنَّ الْعَدَمَ السَّابِقَ قَبْلَ حْصُولِ الْوُجُودِ الْحَادِثِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ أَيْضًا كَذَلِكَ لَا أَنَّهُ مُتَجَدِّدٌ مُسْتَنَدٌ إِلَى انْتِفَاءِ جُزْءٍ مَا مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ التَّامَةِ لِلْوُجُودِ الْحَاصِلِ فِي زَمَانِ الْكُونِ فَإِنَّ الْعِلَّةَ التَّامَةَ لِذَلِكَ الْوُجُودِ وَ لِأَيِّ وَجُودٍ قَدْ دَخَلَ فِي التَّحَقُّقِ غَيْرِ مُنْتَفِيهِ أَبَدًا وَ إِنَّمَا الصَّحِيحُ أَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَةَ لِتَقَرُّرِ مَا مَفْرُوضٍ وَ وَجُودِ مَا مَقْدَرٌ غَيْرِ دَاخِلِهِ فِي التَّحَقُّقِ مِنْ بَدْوِ الْأَمْرِ أَزَلًا وَ أَبَدًا وَ الْعَدَمِيَّاتِ الْأَزَلِيَّةِ سَابِقِهِ كَانَتْ أَوْ لَاحِقِهِ مِنْ حَاشِيَتِي الْوُجُودِ الْكَائِنِ فِي زَمَانٍ بَعْلِيهِ مُتَسَلِّسِلُهُ فِي الْعَلِيَّةِ وَ الْمَعْلُولِيَّةِ عَلَى الْجِهَةِ اللَّائِيْقِيَّةِ بِمَا هِيَ مُتَمَثِّلَةٌ فِي لِحَازِ الْعَقْلِ مُتَمَازِيَّةٍ بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْمَلَكَاتِ لَا إِلَى نِهَائِهِ أَخِيرَهُ يَقِفُ الْأَمْرُ عِنْدَهَا فَلَيْسَتِيْقِنَ انْتَهَتْ كَلِمَاتِهِ النُّورِيَّةِ وَ إِنَّمَا نَقَلْنَاهَا بِطَوْلِهَا مَعَ كُونِهِ خُرُوجًا عَنِ طَوْرِ هَذِهِ الْحَاشِيَةِ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى تَحْقِيقَاتٍ شَرِيفَةٍ نَافِعَةٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ فِي مَقَامَاتٍ آخَرَ فَلْيَدْرِكْ بَعْدَ غُورِهِ وَ لِيَدْعُنْ حَسَنَ طَوْرِهِ، س ر ه



العدم على أحد أسبابها حتى الفاعليه لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجه مختلفه يفيد استعدادات مختلفه  
وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

## و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود

و ثانيتهما (١) أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعا و الممتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلك الاستعداد التام يستدعى محلا لأن الذى يوجد فيه إمكان وجود الشىء هو الذى حصلت فيه قوه وجود ذلك الشىء أى استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شىء - يوجد فيه إمكان ذلك الفساد و ذلك الشىء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذى فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذن ذلك الشىء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلك السنج الباقي مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزؤها الباقي ذات وضع و إلا - لكانت النفس منافيه لمقارنه الصور العقلية و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلك الشىء الذى ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابله للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعى بالنفس إلا جوهر مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها مادة توجد فيها قوه حدودها فلم لا يجوز أن يحصل فى تلك المادة قوه فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذى فيه قوه الحدود هو البدن و ذلك مما يصح أن يبقى مع الحدود أما الذى يوجد فيه قوه الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما فى مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط - مابين الوجود عن المادة و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى

١- حاصله أن الفساد أمر متجدد و كل متجدد كونا كان أو فسادا مسبق بحامل استعداد- و حامل استعداد فساد النفس إما هى و هو ظاهر البطالين و إما مادة لها و لا مادة لها و على تقدير جوازها يلزم الخلف إذ المادة هى الجزء المقوم و إذا لم يكن لها وضع و حيز و نحوهما - كانت هى النفس الباقية، س ره

التعلقى و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لا كون له و بالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثا و مفارقا عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية و صيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا.

بقى الإشكال (١) فى أن وجوده التجردى كيف حدث و المجرد لا تعلق له بماده و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجى ء حسب ما وعدناه لك و أنموذج ذلك الجواب أن صيروره النفس مجردة ليست عباره عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عباره عن قطع وجودها التعلقى و رجوعها إلى مبدئها الأصلى فبالحقيقه حدوث الأمر المجرد لشيء - عباره عن حدوث رابطه بينهما كما قيل فى حدوث (٢) الحافظه للنفس و هى خزانه معقولاتها- و أما الذى ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوه الحدوث و حامل قوه الفساد و أن البدن فيه قوه حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوه الفساد إذ لا يبقى معها.

ففيه مغالطه مبناها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تاره بمعنى القوه الاستعداديه (٣) و تاره بمعنى الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوه الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى بل شىء آخر كالنطفه و ما يجرى مجراها- و هو غير باق عند حدوث الصورة النفسانيه و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

- 
- ١- أى فى البقاء لا فى الحدوث كما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه سابقا من أنه مشترك الوجود، س ره
  - ٢- فإن ذات العقل الفعال ليس له حدوث فى زمان و لا له وجود استعدادى إلا أنه بما هو حافظه و خزانه للنفس حادث، س ره
  - ٣- و القابل بهذا المعنى لا يجمع المقبول و إلا لزم اجتماع القوه و الفعلية بخلاف القابل بمعنى المنفعل و المستكمل فإنه يجمع المقبول و إلا لم يكن منفعلا و لا مستكملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثانى و ليس بقابل له بالمعنى الأول فإن حامل قوه الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى إلخ، ل ره

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادى بالجزء الصورى من المركب و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوه الفساد لها و الذى يقبل الفساد شىء آخر هو باق مع الفساد ففى قابل كل (١) من الطرفين أى الكون و الفساد اعتباران متغيران اعتبار ما منه الشىء و اعتبار ما فيه الشىء و إهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب

### فصل (٦) فى ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسى ره قد بعث رساله إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسرو شاهى و سأل عنه بعض المسائل المعضله طالبا للكشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسأله بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابه و قد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانيه و امتنعوا عن تجويز فئاتها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم فى الأصل- و كيف (٢) ساغ لهم أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

١- كما أن الماده تطلق على حامل قوه الشىء و يجامع الفقدان و تطلق على حامل الصوره و تجامع الوجدان كذلك قابل كون الشىء قد يجامع الاستعداد و الفقدان و قد يجامع الفعلية و الوجدان و يمانع القوه و الاستعداد و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتبارى ما منه و ما فيه و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فهما أن البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوه النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المنى المنخلق منها الأعضاء الأصلية فهو حامل القوه بالعرض و هكذا فى حامل قوه الفساد و قابل الفساد المجامع للوجدان، س ره

٢- أى نغمض أولا عن صحته و سقمه و نقول إن ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس- فليسغ كونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد و المجرد استعداد و قوه له ثم كيف يكون الشىء مستعدا الأمر مباين كما مر، س ره

الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصوره نوعيه لذلك الجسم ذات حامل- لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيشه بعينها ذات حامل لإمكان العدم و بالجمله ما الفرق بين الأمرين فى تساوى النسبتين هذا ما ذكره بعبارته المنقحه الواضحه الداله على أن ما أجب عن هذا الإشكال فى الكتب حتى فى شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا (١) عن هذا السؤال فى سالف الزمان بأن البدن الإنسانى- استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورته مدبره متصرفه فيه تصرفا يحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورته يكون مصدرا للتدابير البشرى و الأفاعيل الإنسيه الحافظه لهذا المزاج الاعتدالى لا يمكن إلا بقوه (٢) روحانيه ذات إدراك و عقل و فكر و تميز فلا محاله تفيض من المبدأ الفياض

١- أى وافقنا القوم و ارتضينا سابقا جوابهم سيما مع بذلنا الجهد فى تنقيحه كما أشار إليه و لكن فى مباحث الماهيه قريبا بمبحث تحقيق المثل عبر عنه بما يقال، س ره

٢- ليس المراد أن البدن استدعى صورته متصرفه مقارنه و كان هذا الاستدعاء فى الواقع غلطا و خطأ فإن التصرف فى البدن الإنسانى إنما يكون بقوه روحانيه حتى يقال لا غلط فى الطبيعيات و لا خطأ فى استعدادات المواد حيث لا رويه و لا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوه الروحانيه المميزه المفكره فأعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال- كان البدن حيثنذ حامل استعداد القوه المجرده فالإشكال بحاله و لا المراد أن البدن- استدعى القوه المتصرفه المقارنه و أصاب و أعطاه الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاه- بمحض الجود بإعطاء حقيقه مفارقة أيضا لتلك المقارنه رقيقتها و ظلها أو مبدأ مفارق لتلك القوه المقارنه خادمه حتى يقال هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفياض النفس الناطقه للنمله بمحض الجود بل المراد كما سيشير إليه أن ماده البدن استدعت و استعدت للقوه الروحانيه أيضا و لكن بالعرض و مقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات و لو بالعرض. إن قلت إن لم تكن لتلك الحقيقه المفارقة حامل إمكان وجود كانت داخله تحت القاعده القائله بأن ما لا حامل لإمكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثه و إن كانت ماديه و لا يمكن أن يقال لها حامل إمكان الوجود بالعرض إذ يقال كذلك لها حامل إمكان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما أتى من قوله و هى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن إلى قوله هذا ما سنع و لكن إياك و أن تفهم من قوله بالعرض الكذب و الاعتبارى المحض و أيضا إياك و أن تفهم من قبيل حركة جالس السفينه بالعرض بل هذا من قبيل وجود الكلى الطبيعى بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فى البسائط، س ره

الذى لا- بخل و لا- منع فيه جوهر النفس و حقيقتها فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادى- ما يستدعى إلا صورته مقارنة له متصرفه فيه بما هي صورته مقارنة و لكن جود المبدأ الفياض- اقتضى صورته متصرفه ذات حقيقته مفارقة أو ذات مبدأ مفارق و كما أن الشئ الواحد- يجوز أن يكون جوهرًا من جهه و عرضًا من جهه أخرى كالصوره الجوهرية الحاصله فى الذهن لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية و عرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمى بل كيف نفسانى عندهم و كذا يجوز أن يكون شئ واحد مجعولا من جهه غير مجعول من جهه أخرى كالوجود و الماهية لشئ واحد فكذلك يجوز أن يكون شئ واحد كالنفس الإنسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقليه أو له ذات عقليه ماديا من حيث كونه متصرفا فى البدن أو له قوه متصرفه فى البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و ماديه من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا يلحقها شئ من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنع لنا فى سالف الزمان على طريقه أهل النظر مع فضل تنقيح و أما الذى نراه الآن أن نذكر فى دفع هذا السؤال و حل الأعضاء فهو أن للنفس الإنسانية مقامات و نشآت ذاتيه بعضها من عالم الأمر و التدبير قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و بعضها من عالم الخلق و التصوير مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ (١) فالحدوث

١- الإنشاء من الأرض فى الآخرة باعتبار أن البدن الأخرى الذى له الصوره الحسناء أو الشوهاء و صورته الأعمال من الحور و القصور و الزمهرير و الحرور و غير ذلك- إنما حصلت كلها فى هذا البدن الدنيوى و هذه النفس من حركاتها و ملكاتها فأنشأها و إن كان من الأعمال و الملكات كما هو مقتضى تجسم الأعمال المبرهن عليه و الوارد فى المله البيضاء إلا أنها بواسطه البدن الترابى الدنيوى و أيضا إنشاء هذا البدن الدنيوى من الأرض بعينه إنشاء البدن البرزخى و الأخرى لأنهما شديدا هذا و كمالهما و التفاوت بينها كالتفاوت بين صورته فى لوح أو موضوع و بين هذه الصوره إذ أغنت عنه و شئيه الشئ بصورته و أيضا هذيه الثلاث و هويتها بهويه النفس و سيجىء تحقيقه فى المعاد، س ره

و التجدد إنما يطردان لبعض نشأتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات و تحولات من نشأه أولى إلى نشأه أخرى كما أشير إليه (١) بقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَإِذَا تَرَفَّتْ وَ تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس وجودها (٢) الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي و هذا مفارق عن الماده فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدإ الفعال فهي بالحقيقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجه في اصطياده إلى الشبكه أولا- و الاستغناء في بقاءه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكه لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضره و أيضا حاجه الشئ إلى أمر ما لا يستلزم حاجه لوازمه الذاتيه إليه كحاجه الوجود المعلولى إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعوله كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العله المعده عله بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعليه العلل الموجبه حتى يقتضى زوالها زوال المعلول و ما ذكره من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

- 
- ١- بالصور الطبيعیه ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثاليه ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ أى ادرجوا و انطوا في وجوده في مقام الاتحاد بالعقل، س ره
  - ٢- هذا مع قوله و أيضا حاجه الشئ إلى قوله ثم اعلم أن العله المعده وجوه ثلاثه لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبه لقول المحقق الطوسى قدس سره فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، س ره

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يستلزم (١) القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل (٢) كافيًا في رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طورًا آخر من الوجود بأن يكون كمالًا و تمامًا لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحراره الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا- يزول حقيقه ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبديل وجوده و تبديل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن و زوال وجودها الأولى و تبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء و فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شبهه فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات (٣).

١- فإن قولهم ما لا حامل إلخ مستلزم لعكس نقيضه و هو ما يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه و أما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمه هاهنا- فعلى كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء لا مادة حامله في البقاء و لا- إشكال- و مرجح الوجود بعد الوجود و هو البقاء هو الوجود السابق و مثاله الموجود الكوني فهكذا الموجود الإبداعي بحسب البقاء و في الحقيقه المرجح للاتصال كما مر زمانى و أما المتصل به و المتحول إليه فهو مجرد عن الأوقات و الاستعدادات، س ره

٢- متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال بكون وجوده السابق مع حامل كافيًا في رجحان وجوده اللاحق من غير حامل و ذلك مثل أن يكون شيء مرجحًا و معدًا لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصلًا بماء بحر و يمكن إرجاع الجواب الأول أيضًا- إلى هذا فإن هذا تأويل الأول و باطنه و الأول قشر هذا و ظاهره و لكن بشرط أن يحمل الروحانيه في الأول على الروحانيه في البقاء لا في الحدوث فأحسن التأمل، س ره

٣- هذا بعد ما بين أن الوجود المفارقي وجود بعد وجود لا يتوجه فإن الوجود- بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث و يمكن أن يقال لما كان الوجود الثاني متحدًا مع الوجود الأول في الهويه لأصل محفوظ فيهما و سنخ باق بينهما كان حادثًا بحدوثه و لذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع عرضه العريض عن الحدوث فيطلق عليه الحادث و بالجمله هذا تفصيل ما مر من قوله بقى لك الإشكال في أن وجودها التجردى و جوابه بقوله و أنموذج ذلك الجواب، س ره



فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى ماده و المجرّد لا ماده له.

قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا- اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطة أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا (١) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقه بالبدن و حامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوه الشئ غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جليله إلى غايات ذاته كما مر غير مره و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجليله- في طبيعه هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيره فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فزالت عن المادة

١- الأولى أن يقال إن المادة البدنيه إنما كانت حامله لإمكان وجود النفس لها و هو وجودها لغيرها و هكذا كل حامل لإمكان وجود صورته أو عرض إنما يحمل إمكان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجوده بنفسها تامه لا لغيرها فلم تحتج إلى حامل لوجودها و لا إلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز و ذلك كمقارنه الإدراك العقلي و الخيالي للزمان بواسطه مقارنه الآلات الفاعليه البدنيه بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقة بالماده في فعلها ماده للنفس المجرده التامه كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشه، ط مد

و سلبت (١) عنها القوه و الإمكان و صارت باقيه بقاء الله سبحانه.

و بالجمله تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء فى المبدأ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأه الوجود متلاحقه متفاضله و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهايه كل مرتبه بدايه مرتبه أخرى و آخر درجات هذه النشأه التعلقيه أول درجات النشأه التجرديه و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حاله فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت فى الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحاله و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفه على أرجائه من عالم الإفاضه و الإلهام- و الله يدعو إلى دار السلام

### فصل (٧) فى أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلى

قد سبق فيما مضى أن عله النفوس لا يجوز أن يكون هى الجسم بما هو جسم- و إلا لكان كل جسم كذلك و لا أيضا يجوز أن يكون قوه جسمانيه لأن تلك القوه- لا يخلو إما أن يحتاج فى وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه فى وجوده بل فى (٢) تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع فتأثيرها فى وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجه.

أما أولا- فلأن الصوره الجسمانيه إذا فعلت فى شىء كان فعلها لمشاركه القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

- 
- ١- أى الاستعدادى و أما الذاتى فهو لازم لماهيته أو المراد استهلاك أحكام الإمكان مطلقا و غلبه أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبيه و لهذا باق بقاء الله تعالى لا بإبقائه، س ره
  - ٢- كالنفس المجرده السماويه لا- المنطبعه و إنما حملنا عليها إذ الكلام فى النفس الأرضيه المطلقه و لأنه يتعرض لها و يحكى عن الشيخ دفعها، س ره

و أما ثانيا فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته لأن (١) حيثيه الوضع داخله في قوام وجوده الجسمى و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العله أتم و أقوى من المعلول و الجسمانى أضعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالماده و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم في وجوده.

و أما بطلان الثانى و هو أن يكون تلك القوه الموجد له للنفس غير محتاجه إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأن الذى يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آله متوسطه بينه و بين معلوله و توسط الجسم لا يتصور إلا من جهه وضعه و مقداره إذ جسميه الجسم بالوضع و المقدار فلا محاله يختلف نسبه بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره في شىء يتوقف على أن يكون ذلك الشىء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب و جب أن يكون تأثيره فى القرب كتأثيره فى البعيد- فلا يكون لذلك الجسم دخلا- فى التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير فى القرب من ذلك الجسم قبل تأثيره فى البعيد عنه- و جب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذن كلما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا- يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم فإذن فاعل النفس غنى فى ذاته و فاعليته

١- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم للتجزئه الفكيه و يقبل بذاته التجزئه الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم و بعبارة أخرى من عوارض الماهيه- لا- من عوارض الوجود بالنسبه إليه فالوضع الذى هو الهيئه المعلوله للنسبتين المشهورتين- داخل فى قوام وجوده لا من عوارضه المتأخره فى الوجود فثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معدوم بعد و المعدوم لا وضع بالنسبه إليه و لأنه على تقدير وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبه إليه، س ره

عن المادة فالفاعل للنفس الناطقه أمر قدسى مفارق عن المادة و علائقها سواء كان صوره أو نفسا أخرى و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمي روان بخش بلغتهم و وجه التسميه بالعقل أنه صوره مجردة معقوله لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول- يجب أن يكون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا- لأجل حضور صوره أخرى فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثه- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل- و ثانيها أنه (١) بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شىء بالقوه و هو كل المعقولات- بل كل الموجودات بوجودها العقلي فأطلقوا عليه فعال مبالغه في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال.

و ثالثها (٢) أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضه منه على موادها.

١- بأن يكون فعال بمعنى النسبه إلى الفعل لا مبالغه فاعل كالتمار و اللبان و نحوهما، س ره  
 ٢- فيه أن هذا يستقيم على مذهب المشاءين إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوه إلى الفعل هو العقل الفعال و يعنون به العقل العاشر و هو أيضا فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى و قالوا إليه مفوض كدخدائه أى تصرف عالم العناصر و أما عند الإشراقين و المصنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسيه مخرجها من القوه إلى الفعل هو رب النوع الإنساني مبادئ صور الأنواع الأخر التي في هذا العالم أصحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنساني و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقه الطويله من العقول كما قالوا بالطبقه العرضيه إلا- أنهم لم يحددوا الطويله في مبلغ معين كعشره و عشرين بل قالوا يبلغ الأنوار القاهره في مراتب التنزلات و الاصطكاكات إلى نور لا- يفيض منه النور كما في مراتب الأضواء الحسيه من الضوء الأول و الثاني و الثالث إلى أن ينتهي إلى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا كانت أو جسما مستنده إلى الطبقة المتكافئه لا إلى الطبقة المترتبه على أنه قدس سره قال ٣٩٨ في مبحث المعاد الروحاني في كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطه مناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقليه و هم الملائكه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونيه و الصور الإلهيه انتهى و هو كما ترى يناقض ما ذكره هنا و يمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوه صاحب النوع الإنساني و كونه موجدا لهذا العالم و مبدأ لصورها الفائضه منه على المواد باعتبار اشتمال صنمه على جميع الأصنام- و اشتمال صاحبه على الجهات الفاعليه النوريه التي في جميع الأرباب فإن نسبه صاحبه إلى تلك الأرباب كنسبه صنمه إلى أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره و لكن لها بما هي في صراط الإنسان و بعبارة أخرى للمأخوذات لا بشرط بالنسبه إليه لا للمأخوذات بشرط لا و إن كانت الماهيات محفوظه و الوجودات ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك- و الكل مخلوقه من فضاله طينته بل كأنها المراء له، س ره

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذى فيه شوب كثره و البارى واحد حق فى غايه العظمه و الجلال- و النفوس كثيره.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس عله لبعض كنفس الوالد فى نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس فى شىء بمشاركه الوضع فلا- تأثير لها فيما لا- وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من أن النفوس متحده بالنوع فلو جعلنا النفس عله لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحده- أو أكثر من واحده فإن كانت واحده فإما أن تكون معينه أو غير معينه و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر دون العكس و الثانى أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعى عله معينه و أما إن كانت كثيره فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقة و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقه و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شىء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحججه مبتنيه على اتحاد النفوس فى ماهيه و هى عندنا كما سيجىء من أحوالها متخالفه الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكيه أو الشيطانيه أو البهيميه أو السبعيه و إن كانت

متحدده النوع فى أول نشأتها و سزاجه ذاتها القابله للهيات و العلوم فلو كانت بعض النفوس - بعد خروجها فى شىء من الملكات من القوه إلى الفعل عله لبعض لم يلزم (١) ما ذكره

---

١- أقول إن النفس الشيطانيه و البهيميه و السبعيه لا يمكن أن تكون شيئاً منها عله مفيده للنفس الناطقه لكونها أحسن منها و أما النفس الملكيه فهى باعتبار كونها عقلا- بالفعل و إن أمكنت عليتها للنفس الناطقه لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال- و أما باعتبار نفسيتها فلا يمكن أن تكون عله للنفس الناطقه و إلا لزم ما ذكره الشيخ من كون أحد المتفقين فى النوع عله للآخر و ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر من العكس فتدبر، لره



بسم الله الرحمن الرحيم

## [تتمه السفر الرابع]

### القسم الثانى فى علم النفس

## الباب الثامن فى إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول

### فصل (١) فى إبطاله بوجه عرشى

اعلم أن هذه المسأله من مزال الأقدام و مزالق الأفهام و منشأها أن الذى ورد فى كلام السابقين الأولين من الأولين من الأنبياء الكاملين و الأولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل و التناسخ و الذى يحكى عن الأوائل كأفلاطون و سقراط و غيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين و نحن بفضل الله و إلهامه علمنا ببرهان قوى على نفى التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول أو الصعود و هو أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتى بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعى اتحادى و أن لكل منها مع الآخر حركه ذاتيه جوهرية و النفس فى أول حدوثها أمر بالقوه فى كل ما لها من الأحوال و كذا البدن و لها فى كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتيه بإزاء سن الصبا و الطفوليه و الشباب و الشيخوخه و الهرم و غيرها و هما معا يخرجان من القوه إلى الفعل و درجات القوه و الفعل فى كل نفس معينه بإزاء درجات القوه و الفعل فى بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدنى و ما نفس إلا و تخرج من القوه إلى الفعل فى مده حياتها الجسمانيه و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسنه كانت أو سيئه ضرب من الفعلية و التحصل فى الوجوب [الوجود] سواء كان فى السعاده أو الشقاوه فإذا صارت بالفعل فى نوع من الأنواع استحال صيرورتها تاره أخرى فى حد القوه المحضه كما استحال صيروره



الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقه نطفه و علقه لأن هذه الحركه جوهرية ذاتيه- لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادته أو اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخه ببدن آخر عند كونه جنينا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوه و الآخر بالفعل و كون الشئ ء بما هو بالفعل بالقوه و ذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبعي اتحادي و التركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوه.

هذا ما سنح لنا بالبال و بيانه على الوجه المقرر عند القوم أن الصوره في كل مركب طبيعي من ماده و صوره سواء كانت نفسا أو طبيعه بينها و بين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا أو جسما طبيعيا آخر أو أمرا آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما و بقاء الأخرى- بما هما ماده أو صوره فإن نسبه الماده إلى الصوره نسبه النقص كما برهن عليه بالبيانات الحكيمه و التعليمات الإلهيه فوجود كل ماده أنما هو بصورتها التي يخرج بها من القوه إلى الفعل و هذيه كل صوره من حيث ذاتها و ماهياتها بما هي تلك الصوره بمادتها التي هي حامله تشخصها و مخصصه أحوالها و أفعالها الخاصه فإذا تكونت ماده من المواد فهي أنما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها و إذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صوره كل شئ ء تمامه و كماله فوجود الشئ ء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشئ ء مقومه و علتة و كذا كمال الشئ ء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشئ ء نعم ربما تكون الصوره لا بما هي صوره لشئ ء بل باعتبار كونها ذاتا مستقله و صوره لذاتها لها وجود آخر و حينئذ وجودها لا- يستلزم وجود ماده معها و كذلك قد تكون لماده الشئ ء لا بما هي ماده له تقوم بصوره أخرى غير تلك الصوره فتوجد معها و تتحد بها في نحو آخر من الوجود و ذلك لأن حقيقه الماده في ذاتها حقيقه مبهمه جنسيه شأنها الاتحاد بمبادئ فصول متخالفه هي صور نوعيه فكما أن كل حصه من الجنس إذا عدت عدم معها الفصل المحصل لها و كذا عدم ذلك الفصل عدت تلك الحصه الجنسيه التي يتحد معها و يتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمه بينهما في الكون و الفساد فإن النفس من حيث هي نفس هو بعينها صوره نوعيه للبدن- و عله صوريه لماهيه النوع المحصل النفساني و البدن بما هو بدن ماده للنفس المتعلقه به

و علمه ماديه للنوع و قد علمت غير مره أن النفس ما دامت تكون ضعيفه الجوهر خسيسه الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور و الأعراض فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود و المعية الذاتيه بينهما على الوجه الذى تقدم ذكره فى مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا- محاله فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر- و لكن لما كان للنفوس البشريه نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقى الانفعالى الطبيعى- سواء كان عقليا محضا أو غيره ففسادها من حيث كونها نفسا أو صوره آخر طبيعىه لا- يوجب فساد ذاتها مطلقا لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي و ذلك الوجود يستحيل تعلقه بماده بدنيه بعد انقطاعها فقد ثبت و تحقق أن انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل- و هذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواء كان من جهه النزول أو من جهه الصعود أو غير ذلك.

و ستعلم الفرق بين التناسخ و المعاد الجسمانى بوجه مشرقى و كذا بينه و بين ما وقع فى قوم موسى ع كما حكى الله تعالى عنه بقوله وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ فَالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعى إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان فى النزول إنسانيا و هو النسخ أو حيوانيا و هو المسخ أو نباتيا و هو الفسخ أو جماديا و هو الرسخ أو فى الصعود و هو بالعكس من الذى ذكرناه- و إن كان إلى الجرم الفلكى كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه و صوب ما قاله فى نفوس البله و المتوسطين من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعى عن هذا البدن إلى جرم فلكى.

و أما تحول النفس من نشأه الطبيعه الدنيويه إلى النشأه الأخرويه و صيرورتها بحسب ملكاتها و أحوالها مصوره بصوره أخرويه حيوانيه أو غيرها حسنه بهيه نوريه أو قبيحه رديه ظلمانيه سبعيه أو بهيمييه متخالفه الأنواع حاصله من أعمالها و أفعالها الدنيويه الكاسبه لتلك الصوره و الهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أئمه الكشف و العيان مستفاد من أرباب الشرائع الحقه و سائر الأديان دلت عليه ظواهر

النصوص القرآنية و الأحاديث النبويه بل الكتاب و السنه مشحونه بذكر تجسم النفوس بصور أخلاقها و عاداتها و نياتها و اعتقاداتها تصريحا و تلويحا كما فى قوله تعالى - ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ و قوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ و قوله تعالى فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ و قوله تعالى شَهِدْ عَلَيْهِمْ سَمْعَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ وَ جُلُودَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و شهاده الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبه لملكاتها الحاصله من تكرر أفعالها فى الدنيا و قوله تعالى يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ - بما كانوا يعملون فصوره الكلب مثلا و لسانه أو صوته الذى بواسطه لسانه تشهد بعمله الذى هو الشر و على سوء باطنه و عادته و كذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئه و كقوله تعالى وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ و كقوله تعالى فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ و كقوله تعالى قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ إِلَىٰ غير ذلك من آيات النسخ.

و أما ما وقع فى الحديث

فكقوله ص: يحشر الناس على وجوه مختلفه

أى على صور مناسبه لأعمالها المؤديه إلى ضمايرها و نياتها و ملكاتها المختلفه و

كقوله ص: كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون

و روى عنه أنه قال ص: يحشر بعض الناس على صوره يحسن عندها القردة و الخنازير

و فى الحديث أيضا ما معناه

: من خالف الإمام فى أفعال الصلاة- يحشر و رأسه رأس حمار

فإنه إذا عاش فى المخالفه التى هى عين البلاهه تمكنت فيه- و لتمكن صفه الحماقه فيه يحشر على صوره الحمار و فى حديث آخر فى صفه المنافقين -

: يلبسون الناس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب

هذا كله بحسب تحول الباطن من حقيقه الإنسانيه قوه أو فعلا إلى حقيقه أخرى بهيميه أو سبعيه و بالجمله ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن ثم حشر الأرواح إلى صوره تناسبها فى الآخره أمر ورد

فى جميع الأديان و لذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ و ظنى أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله من أعظم الفلاسفه مثل سقراط و فيثاغورث و أغاناذيمون و أنبأذلس من إصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه إلا الذى ورد فى الشريعه بحسب النشأه الآخره.

و كذا ما نقل عن المعلم الأول من رجوعه من إنكار التناسخ إلى رأى أستاذه أفلاطون- كان فى هذا المعنى من انبعاث النفوس الإنسانيه الرديه الناقصه فى العلم و العمل أو فى العلم فقط إلى صور تناسب نفوسها أما المجرمه الشقيه فإلى صور الحيوانات المختلفه مناسبه لأخلاقها و عاداتها الرديه التى غلبت عليهم فى الدنيا و أما السليمه<sup>(١)</sup> المتوسطه فيهما أو الناقصه فى العلم الكامله فى العمل فإلى صوره حسنه بهيه مناسبه لأخلاقهم أيضا و ذلك لأن التناسخ على المعنى المشهور الذى ذهب إليه التناسخيه مبرهن البطلان محقق الفساد و أما النفوس المبالغه إلى حد العقل بالفعل أى الكاملون فى العلم سواء كملوا فى العمل أو توسطوا فيه- فالجميع متفقون على خلاصهم عن الأبدان طبيعيه كانت أو أخرويه و سواء كان النقل الذى قالوا به حقا أو باطلا لكونهم منخرطين فى سلك العقول المقدسه عن الأجرام و الأبعاد كما عن الحركات و المواد

١- اعلم أن النفس إما كامله فى العلم أو متوسطه فيه أو ناقصه فيه و على كل واحد من التقادير فإما كامله فى العمل أو متوسطه فيه أو ناقصه فيه فالأقسام تسعه إذا علمت هذا علمت أن فى العبارة مساهله حيث لم يذكر بعض الأقسام كالمتوسطه فى العلم الناقصه فى العمل و الكامله فى العلم الناقصه فى العمل و يمكن أن يقال حكمهما معلوم مما ذكر- فإن المتوسطه فى العلم الناقصه فى العمل ليست مما انخرطت فى سلك العقول بطريق أولى من المتوسطه فيهما فهى إما كالمجرمه الناقصه فى العلم إن ارتكبت الكبائر و كالمتوسطه فيهما إن لم ترتكب و أما الكامله فى العلم الناقصه فى العمل فهى أيضا منخرطه فى سلك العقول لكونها أيضا عقلا بالفعل. ثم إن فى العبارة محذورا أشد لأنه حيث خصص فى كلامه الإجمالى أولا النفس بالناقصه فى العلم لم تدرج المتوسطه فيه- فكيف رتب السليمه المتوسطه بكلمه أما التفصيليه عليه، س ره

## فصل (٢) فى إبطال التناسخ بأقسامه و الإشاره إلى مذاهب أصحابه و هدم آرائهم

### أما إبطال ما قاله بعض التناسخيه -

و هو انتقال النفوس الإنسانيه من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبه لها فى الأخلاق و الأعمال من غير خلاف كما ذهب إليه شرذمه (١) قليله من الحكماء المعروفين بالتناسخيه و هم أقل الحكماء تحصيلا و أسخفهم رأيا حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شىء من النفوس بعد المفارقه من البدن المخصوص لأنها جرميه دائمه التردد فى أبدان الحيوانات و غيرها فهو أخف مؤونه و أسهل مأخذا و ذلك لأننا نقول لا- يخلو إما أن تكون منطبقه فى الأبدان أو مجردة و كلاهما محال أما الأول فلما عرفت من استحاله انطباع النفوس الإنسانيه و مع استحاله مناف لمذهبهم أيضا لامتناع انتقال المنطباعات صورا كانت أو أعراضا من محل إلى محل آخر مباين للأول- و إنما قيدنا المحل الآخر بالمباين لأن للصور الطبيعيه استحالات و انتقالات ذاتيه و استكمالات جوهرية من طور إلى طور و الأبدان أيضا تتحول بحسب الكمييه و الكيفيه بل النوعيه أيضا على وجه الاتصال و ذلك غير مستحيل كما مر فى عده مواضع من هذا الكتاب- و أما الثانى فلأن العناية الإلهيه تأبى ذلك لأنها مقتضيه لإيصال كل موجود إلى غايته و كماله و كمال النفس المجرده أما العلمى فبصيرورتها عقلا- مستفادا فيها صور جميع الموجودات و أما العلمى فبانقطاعها عن هذه التعلقات و تخليتها عن رذائل الأخلاق و مساوى الأعمال و صفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت دائمه التردد فى الأجساد من غير خلاص إلى النشأ الأخرى و لا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعه عن كمالها اللائق بها أبد الدهر و العناية (٢) تأبى ذلك.

- 
- ١- و لعلمهم أرادوا أن يطبقوه على ما ورد فى الناموس الإلهى من العذاب و الخلود الأبدى لأن العذاب الموعود عندهم فى هذا العالم و هو جحيم الأشقياء و لكل بابٍ مِنْهُمْ جُزءٌ مَقْسُومٌ، س ره
  - ٢- و القسر لا يكون دائما و لا أكثرىا، س ره

## و أما إبطال ما ذهب إليه طائفه أخرى

### إشاره

غير هؤلاء فى هذا الباب فنحن ذاكره و هو ضربان آخران.

### أحدهما ما نسب إلى المشركين

أن أول منزل للنور الأسفهد الصيصيه الإنسانيه- و يسمونها باب الأبواب لحياء جميع الأبدان الحيوانيه و النباتيه و هذا هو رأى يوذاسف التناسخى القائل بالأكوار و الأدوار و هو الذى حكم بأن الطوفان النوحى يقع فى (١) أرضها و حذر بذلك قوميه و قيل هو الذى شرع دين الصابئيه لظهور الملك فقالوا إن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقه بالعالم العقلى و الملا الأعلى و تنال من السعاده ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر و أما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم و الناقصين فى الغايه و الأشقياء على طبقاتهم فتنقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم فى جهه النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنسانى لا إلى غيره و بعضهم جوز ذلك و لكن اشترط أن يكون إلى بدن حيوانى و بعضهم جوز النقل من البدن الإنسانى إلى البدن النباتى أيضا و بعضهم إلى الجماد أيضا و إليه ميل إخوان الصفا.

### و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهه الصعود

فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا- غير و أن المزاج الإنسانى يستدعى نفسا أشرف و هى التى جاوزت الدرجات النباتيه و الحيوانيه فكل نفس إنما يفيض على النبات فتنقل فى أنواعه المتفاوته المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهى إلى المرتبه المتاخمه (٢) لأدنى مرتبه من الحيوان كالنحل ثم ينتقل إلى المرتبه الأدنى من الحيوان كالودود مترقيه منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبه الإنسان متخلصه إليها من المرتبه المتاخمه لها.

### و لنذكر حججا على إبطال هذين المذهبين

### إشاره

بعضها عامه يبطل بها التناسخ مطلقا

- ١- كذا فى النسخ التى رأينا و الأولى نصفهما كما فى شرح حكمه الإشراق للعلامه الشيرازى فإنه بعد ما سمى يوذاسف قال ٨ و قد استخرج سنى العالم و هى ثلاثمائة ألف و ستون ألف سنه و حكم بأن الطوفان يقع فى نصفها و حذر قومه بذلك، س ره
- ٢- من تاخم كقارب وزنا و معنى لا من تاخم بالمد كقارب وزنا فإنه غلط، س ره

و بعضها خاصه يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيره فى طلب المذهب الحق فى سلوك الآخره.

### أما الحجه العامه

فهى أن النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخرويه- أو إلى بدن طبيعى آخر من هذا العالم أو تصير معطله عن تدبير نفسانى فالاحتمالات (١) لا تزيد هذه الأربعة و الأخيران باطلان فبقى أحد الأولين أحدهما للمقربين و ثانيهما لأصحاب اليمين و أصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فأما باطلان الأخيرين أما التعطيل فلما تقرر من أن التعطيل محال و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد أن يحدث فيه استعداد خاص و قد مر (٢) فيما سبق أن النفوس بما هى نفوس حادثه و أن حدوث الأشياء سيما الجواهر لا بد و أن ينتهى (٣) إلى علل مفارقه غير جسمانيه لامتناع كون جسم عله للنفس و لا كون صوره طبيعیه عله لها- و لا أيضا كون نفس عله لها فإذا لم يكن جسم و لا صوره و لا نفس عله للنفس فالأعراض

- ١- هنا احتمالان آخران أحدهما أنها إذا ماتت فانتقلت إلى اللاهوت لا إلى الجبروت فقط لكنه لم يأبى بالأول لفرط بطلانه مع أن من يقول الإنسان إذا مات فانتقل إلى عالم العقل و القوه المنطبعه فيه كصوره أو عرض و المقصود هنا النفس المدبره للبدن حين التاركه له فيما بعده و أدرج الثانى فى الانتقال إلى عالم العقل إذ مراده بعالم العقل عالم المعنى كما نقل فى مبحث الوجود الذهنى من السفر الأول عن الحكماء أنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبيه و إلى عالم الجبروت و عالم الصور المنقسم إلى الأشباح المجرده و الماديه، س ر ه
- ٢- و قد مر أيضا فى كلام الإمام الرازى أن إبطال التناسخ مبنى على حدوث النفس- فهذه الحجه لا إلزاميه إذ لمن يقول منهم بتناسخ النفوس أو قدمها كالعلامه الشيرازى أن يقول لو كانت النفس حادثه لحدثت عن العلل المفارقه و ليست كذلك نعم تحدث تعلقاتها بالصياصى تعلقا بعد تعلق لأجل حدوث العلل المعده، س ر ه
- ٣- فعلى هذا التقرير لا يرد المنع المشهور الذى سيأتى من أنه لم لا يجوز أن يستعد للنفس المستنسخه لا غير إذ بعد مبرهنيه حدوث النفس و أن علتها لا تكون إلا المفارق العقلى الذى لا يشترط تأثيره بالوضع يعلم أن القابل لا يستعد إلا للفيض الجديد من السلسله الطويله فعلتها القريبه هى العقل الفعال، س ر ه



كذلك على الوجه الأولى ولأنها تابعه للأمر المذكوره لكن هذه الكيفيات الاستعداديه من الأمزجه و غيرها مخصصات و ماهيات لتأثير المؤثر العقلى فحدوث كل صوره أو نفس من المبدإ الدائم الفيض لا يتوقف إلا على استعدادات القوابل و الذى يقبل النفس هو البدن- فإذن متى حصل فى البدن مزاج صالح لقبولها فبالضروره يفيض عليه من الواهب النفس المدبره من غير مهله و لا- تراخ البته كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فإذا حدث البدن و فرضنا أن نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدإ على الوجه الذى بيناه فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان و ذلك باطل لما مضى أن لكل بدن نفسا واحده سيما على طريقتنا من كون كل نفس هى نحو وجود البدن الذى لها و تشخصه و لا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان و وجودان- و ما من شخص إلا و يشعر بنفس و ذات واحده له و ليس لأحد منهم أن يقول النفس المتناسخه منعت من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى- و قد أشرنا إلى أن استعداد الماده البدنيه لقبول النفس من الواهب للصور يجرى مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامه أو انعكاسا إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامى و الانعكاسى و لا يمنع فى وقوع النور الانعكاسى و وقوع النور الاستقامى عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود أو لا.

و أما منع كليه المقدمه المذكوره(١) أى فيضان الأمر على القابل الإنسانى من

١- المنع الأول كان منع اجتماع نفسين لمانعيه النفس المتناسخه من الجديده- لا يمنع استعداد القابل للجديده ابتداء و هذا المنع منع استعداد القابل للجديده مسندا بأنه إذا كان قابلا للجديده لا يكون القابل الشريف الإنسانى ذا نفس لها الدرجات الثلاث النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه بخلاف ما إذا كان قابلا للنفس المتناسخه أو مسندا بأنه إذا كانت ماده النبات قابله للفيض الجديده فالقابل الإنسانى لا يستعد إلا للمتناسخه على مذهبههم و إن كان هو قابلا له كما فى التناسخ على وجه النزول فالقابل النباتى لا يستعد إلا للمتناسخه فتخصيص المنع بالقابل الإنسانى على سبيل التمثيل لكن لا يجوز دعوى الأولويه فى النبات و يرد عليهم أن القابل النباتى إذا كان مستحقا للفيض الجديده لزم اجتماع نفسين نباتيتين فى القابل الإنسانى إذ الطفره ممتنعه فالقابل الإنسانى حاله فى حركاته و استعداداته للنفس النباتيه الجديده بعد طى مراتب الجماديه ليست إلا- كحال ماده النبات النوعى فى استفاضتها الفيض الجديده من الفياض فيلزم التخصيص من غير مخصص و بالجملة لا صعوبه لهذا المنع و إن ارتضاه الغزالي كما سيأتى فى مباحث المعاد، س ره

المبدأ ابتداء عند استعداده مستندا بأن نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى مرتبه الإنسان فساقط لأن ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهرى المتصل فى ماده واحده لا فى مواد منفصله كاستكمالات الصوره الإنسانيه من مبدأ تكونها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه إنما الكلام فى تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مباين و ذلك(١) لأن ماده النبات إذا استدعى بحسب مزاجه و استعداده نفسا فاستدعاء الماده الإنسانيه بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس أولى.

لا يقال مثل هذه الأولويات فى عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعه فإن لبعض الأشياء أسبابا قدرية غائبه عن شعورنا و لو اتفق الناس على أن يعرفوا أن المغناطيس - بأى مزاج استعداد للقوه الجاذبه للحديد لم يمكنهم فليس لأحد أن يقول إذا استعداد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجع.

لأننا نقول المزاج الأشرف الأكمل يستدعى النوع الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى و البعد من الماده الأولى فكلما كان أشد تجردا و أكثر براءه من عوارض الجسميه و اللواحق الماديه فهو أكمل وجودا- و أقرب إلى منبع الوجود الخالى عن شوب النقص و الحاجه و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و الكمال يكون فى الإنسان أكثر و أولى من الجماد.

---

١- الظاهر أن زياده لفظ ذلك من النساخ و حينئذ يكون عله أخرى لسقوط المنع و يمكن أن يكون عله للمطوى فإنه بعد ما قال فذلك ليس بتناسخ كأنه قال- فلا بد أن يقع ذلك أى الفيض الجديد المتكامل بالتدرىج و ذلك لأن إلخ، س ره

فإن (١) قالوا إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأ-تم و هي التي جاوزت الدرجات النباتيه و الحيوانيه فيجب أن النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها- قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينه فإن نفوس الأفلاك شريفه في الغايه و لم تنتقل (٢) إليها من الحيوان و الإنسان نفس و لو سلم فالتجاوز و الانتقال لا- يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتيه متصله فالنفس الإنسانيه الحادثه بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيا و جنينا إلى أن تبلغ إلى مرتبه الإنسانيه قد صادفت الدرجات النباتيه و الحيوانيه على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كلا طرفي الماده و الصوره و البدن و النفس و قد سبق أن استكمالات النطفه الإنسانيه و تحولاتها في أطوار الخلقه- حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا يكون على هذا الوجه لا الذي زعمه الجمهور- من أن هاهنا كونا بعد فساد و فسادا بعد كون من صورته إلى صورته أخرى متباينه الوجود- فإن ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في ماله إلى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم و كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي إلى فعل طبيعي مباين للأول من غير جهه اتحاد بينهما و هو المعنى بالتناسخ فيكون محالا

### حجه أخرى عامه

هي أن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول- غير آن اتصالها بالبدن الثاني و بين كل آنين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطله عن التدبير و التعطيل محال و هذا تمام على طريقتنا من أن نفسيه النفس نحو وجودها الخاص- ليست كإضافه عارضه لها.

- ١- يعني نحن جعلنا معيار الشرف و الكمال القرب من الحق و هذا ينافي كون ماله النبات قابله للفيض الجديد دون ماله الإنسان فإن جعلوا معيار الكمال التجاوز عن الدرجات قلنا أولا مجرد دعوى بلا بينه و ثانيا أنه حاصل على سبيل الاتصال، س ره
- ٢- أي على المشهور بين الحكماء و إن نقل في شرح حكمه الإشراق قولاً بأن نفوس الكمل تنتقل بعد المفارقه من الأرض إلى السماء و النفوس السماويه من السماء إلى عالم العقل على التعاقب في القرون المتماديه، س ره

## و أما الحجج الخاصه

## اشاره

على إبطال النقل فى جهة النزول فهى أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقا لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنسانى بوقت كون بدن حيوان صامت- و اللازم باطل فالملزوم كذلك.

أما بيان الملازمه فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل النور الأسفهدى أى الجوهر المجرى النفسى هو الصيغىه الإنسانىه أى البدن الإنسانى الذى خلق تام القوى والآلات- و هو باب الأبواب عندهم لحياء جميع الأبدان العنصرىه لأن حياه جميع الحيوانات الأرضىه بانتقال النفوس الإنسانىه إليه فلا حيوان(١) عند هؤلاء و هم يؤذاسف التناسخى و من قبله من حكماء بابل و فارس كما هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض و بقى البعض و يستنسخ الباقى فى عالم الغرور إن كان من الناقصين أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين فأى خلق يغلب على الجوهر النطقى و أيه هيئه ظلمانيه يتمكن فيها و يركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئه الظلمانيه من الحيوانات

١- أقول يمكن إبطال النقل على سبيل النزول بأنه لما لم يكن عندهم حيوان غير الإنسان و الملكات الرديه الحيوانىه فيه موجه للنقل فلا بد أن يمضى أولا مدته مديده- و لا حيوان و لا نبات فيها و فيه محذورات. منها عدم إبداعه الأنواع المتوالده و هو خلاف ما ذهب إليه الحكماء. و منها عدم إمكان تعيش الإنسان بلا حيوان و لا نبات. و منها عدم فعاليه العقول التى هى أربابها و الحال أن كلا- من العقول فعال فيما دونه- لا- يمكن أن لا- يكون لها ظلال فى عالمنا الأدنى هذا ما ظهر لى فى إبطال هذا المذهب- و فيه نظر لأنه يتم على القول بحدوث العالم كما يقول المليون و أما على القول بالقدم فقبل كل أناسى حيوانات و قبل كل حيوانات أناسى كالدجاجه و البيضه و الحيوان و النطفه- فإن قلت على هذا المذهب يلزم الدور أيضا لأن انتقال النفس من البدن الإنسانى إلى البدن الحيوانى من النطفه و الأجنه التى فى بطون أمهاتها يتوقف على كون بدن حيوانى و الكون الحيوانى أيضا يتوقف على انتقال النفس الإنسانىه إذ لا- حيوان عندهم غير الإنسان. قلت اشتهب عليك الدور بالتسلسل و هو تعاقبى هنا و مجوز عندهم فهذا كشيئه البيضه و الدجاجه نعم على تقدير الحدوث لازم كما لا يخفى، س ره

المنتكسه الرءوس فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق و لكل باب منه جزء مقسوم أى لكل بدن من الحيوانات التى هى أبواب الجحيم و هى عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فإن نوعى الخنزير و النمل و إن اشتركا فى خلق الحرص إلا- أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير- و كذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها كحرص الباقى و قس عليه سائر ذمائم الأخلاق- و اختلافها شده و ضعفا و أفرادا و تركيا كما سيجى ء زياده تفصيل فاختلف الحيوانات فى الحقائق أنما هو لأجل اختلاف الناس فى الأخلاق المحموده و المذمومه و فى شدتها و ضعفها و اختلاف تركيبها فإن الأخلاق كلها وارده إليها من المنزل الأول باب الأبواب الذى هو الإنسان لأنها التى كانت موجوده فيه أولا و صارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفه بها إليها من غير تعطلها فى البين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين- أحدهما ظهور عدم العلاقه اللزوميه الموجهه لاتصال وقت فساد البدن الإنسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت و منع ذلك مستندا بأن هذه الأمور مضبوطه بهيئات فلكيه غائبه عنا كما يجب فى خساره بعض ربح بعض بحيث لا- يبقى المال بينهما معطلا- مكابره إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد و مثل هذه الاحتمالات البعيده لا يوقع اعتقادا و لا يصادم برهاننا و مع تمكينها لا يبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمه و على آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائما عدد الكائنات من الأبدان الحيوانيه- على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانيه و ذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان- لازدحمت عدده منها على بدن واحد فإن لم تتمانع و تتدافع فيكون لبدن واحد عدده نفوس و قد بين بطلانه و إن تمنعت و تدافعت بقيت كلها أو بعضها معطله و لا- معطل فى الوجود و إن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلق نفس واحده بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد بعينه غيره و إن لم يتعلق فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديده و للبعض نفوس مستسخه كان ترجيحها بلا مرجح و إن لم يحدث لبعضها نفوس بقى

بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديده بلا نفس و الكل محال.

و أما بطلان التالي فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان فى سنين شتى [بشىء] لا يتقايس فضلا عن أموات أهل الحرص منهم فى ذلك اليوم و قد تكون الفاسدات أكثر كما فى الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أجيب عنه بأنه لا نسلم أن عدد الكائنات أكثر من الفاسدات و إنما يلزم ذلك- لو كان تولد كل نملة فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم إليه و هو غير لازم- لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات فى ألوف من السنين و قد فارقت أبدانا كثيره- إلى أن وصلت إلى هذه النملة فإن نفس الحريص لا تلحق البنيه النمليه عند الموته الأولى بل بعد موتات كثيره فإن من فيه هيئات رديه تتعلق بعد المفارقه بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الأ-كبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن تزول تلك الهيئه الرديه ثم تتعلق بأعظم بدن يناسب الهيئه التى تلى الهيئه الأولى فى القوه متدرجا فى النزول إلى أن يفنى كل تلك الهيئات و حينئذ تفارق عالم الكون و الفساد و تتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنيه الظلمانيه- و الهيئات الرديه الجسمانيه و لا نسلم أيضا أن الفاسدات تكون أكثر من الكائنات و إنما يلزم(١) ذلك لو جاز أن يرتقى من أبدان الحيوانات إلى الإنسان شىء من نفوسها ليلزم صعوبه انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيره الأعداد قصيره الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و الحشرات و أمثالها إذ بأقل حراره أو بروده أو ريح يموت و يفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعه ما لا يتكون من الإنسان إلا فى ألوف من السنين.

لا يقال قد يحصل وباء عام أو طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زياده الفاسد

١- يعنى كون الفاسدات أكثر من الكائنات لا يلزم على القائلين بالتناسخ النزولى- و إنما يلزم على القائلين بالتناسخ الصعودى حيث إن الحيوان أقل قليل بالنسبه إلى النبات و كذا الإنسان أقل قليل بالنسبه إلى الحيوان ففى غير الوباء العام و الطوفان الشامل أيضا لا انطباق، س ره

على الكائن ضروره لأننا نقول هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات- الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان أصلا غير متيقن و المتيقن وجود و بقاء في بعض نواحي الأرض دون غيرها و كذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضا أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحريه كالحياتان و نحوها أو الحشرات الأرضيه كالذود و أمثالها و لا استبعاد في أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيويه أمه من الصوامت البريه و البحريه يشبههم خلقا و خلقا و عيشه كالجنند من الأتراك التي يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها- فلا- جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيره ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيره و أزمنه متطاوله إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الرديه فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مر.

أقول العمده في بطلان التناسخ على وجه النزول ملاحظه أن الموجودات الصوريه كالطبائع و النفوس متوجهه نحو غاياتها الوجوديه خارجة عما لها من القوه الاستعداديه إلى الفعلية و النفس ما دامت في بدنها يزيد بجوهرها و فعليتها فيصير شيئا فشيئا أقوى وجودا و أشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشأ الأخرى أو من الأشقياء- و قوه الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر و الاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا و المقارن مفارقا فكون النفس الإنسانيه حين حدوثها في البدن مجردة الذات ماديه الفعل و عند فساد البدن بحيث صارت ماديه الذات و الفعل جميعا كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانيه غير مجردة ذاتا و فعلا كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده و يصادمه القول بأن للأشياء غايات ذاتيه- و أنها بحسب الغايات الزمانيه طالبه لكمالاتها مشتاقه بغرائزها إلى غاياتها فهذه الحركه الرجوعيه في الوجود من الأشد إلى الأنقص و من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع (١) جدا.

١- و الكثره الأفراديه تستلزم الكثره الأوقاتييه في الطبيعه الكليه كما لا يخفى، س ره

فإن قلت صيروره الإنسان بهيمه ناقصه لا يلزم أن يكون بحسب الحركة الذاتيه- بل ربما يكون قسرا و إجبارا.

أقول هذا غير جائز بوجهين- الأول أن مثل هذه الأشياء لا يكون دائما و لا أكثريا كما بين في موضعه- و الذى ذهبوا(١) إليه من الانتقال النزولى إنما يكون فى أكثر أفراد النفوس الإنسانيه- و أهل الارتقاء الاستكماليه إلى الملكوت الأعلى قليل عندهم كما أن عدد المقربين الكاملين فى العلم قليل عندنا أيضا.

و الثانى أن هذه الحركة(٢) الوجوديه الاستكماليه لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر و لا إجبار و لا اتفاق إلا القواطع التى يوجب العدم و الهلاك و الانقطاع- و عند ذلك لم يبق للشىء حركة و استكمال غير ما حصل فى مده الكون لا الانحطاط و النزول عما كان سابقا.

فإن قلت فإذا كانت النفوس كلها مترقيه متوجهه نحو الكمال الوجودى حتى الفسقه و الجهال و الأردال فما وجه الشقاوه الأخرويه.

أقول منشأ الشقاوه أيضا ضرب من الكمال لأن النفس و إن استقلت بضرب من الوجود لكن لما اعتادت فى هذه النشأ بأفعال و أعمال قبيحه شهويه أو غضبيه أو تمكنت فيه العقائد الفاسده فعند خروجها عن الدنيا و رفع الغشاوه عن بصرها تتعذب بما يتبعها من سوء العادات و الشوق إلى المشتهايات الخسيسه الدنياويه و بالاعتقادات

١- فليراجع فى تعليقه هذا المورد إلى الصحيفه المقابل بنفس هذا الرقم ١ حيث جعلت هنالك اشتباها

٢- أنما لا تقبل هذه الحركة الذاتيه و التجدد الجوهرى قسرا و مانعا إذ ما فيه الحركة فيها كموضوعها نفس ذات الشىء فلا يبقى شىء عند المنع و القسر اعلم أنه قدس سره كثيرا ما يقول فى أمثال هذا المقام إن القسر لا يكون دائما و لا أكثريا فلا بد أن يصل الشىء إلى غايته و ملائم ذاته و هاهنا قد خرج من كلامه أن لا قسر أصلا فى الحركة الوجوديه و التوفيق أن إثبات قسر ما باعتبار أصل الطبيعه النوعيه و سلبه رأسا باعتبار الماهيه الموجوده الشخصيه و أن هذا التجدد ذاتى هذا الوجود ما دام هذا الوجود و الذاتى ملائم الذات أو القسر باعتبار الحركات العرضيه لا الجوهريه، س ره



الفاسده و الجهالات الراسخه.

و توضيح ما ذكرناه أنه ما من نفس إنسانيه إلا و لها وجود استقلالى بعد موتها الطبيعى - عن هذا البدن و لها بحسب ما لها من الأفعال و الأعمال المؤديه إلى الأخلاق و الملكات - نوع تحصل فى الوجود و الفعلية سواء كانت تلك الأخلاق فاضله ملكيه أو شيطانيه أو سبعية أو بهيميه فإن خرجت النفس الإنسانيه فى مده كونها العنصرى و حياتها الطبيعىه و نشأتها الدنيويه عن القوه الهيولانيه التى كانت لها فى أصل هذه الفطره - و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بصوره شىء من هذه الأجناس التى تحتها أنواع كثيره تصورا غير طبيعى و لا مادى لأنها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صوره بلا ماده و فعلا بلا قوه سواء كانت سعيده أو شقيه متنعمه بلوازم أخلاقها الشريفه - و نتائج أعمالها الحسنه أو معذبه بلوازم أخلاقها الرديه و نتائج أعمالها السيئه.

فإن قلت كل صوره بلا ماده فهو عقل محض فيكون جوهرًا كاملاً فى عالم القدس فكيف يكون من الأشقياء.

قلت الماده عباره عن محل الانفعالات و الحركات للأموال الكائنه الفاسده و للتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير و الأبعاد مطلقا كما فى الصور العقليه و أما الأبدان الأخرويه المناسبه لأخلاق النفوس فهى ليست مواد لتلك النفوس حامله لقوه كمالاتها و هيئاتها بل هى أشباح (١) ظليه و قوالب مثاليه وجودها للنفس كوجود الظل من

١- فكان النفس أول ما تنزلت و طفقت أن تتصور بعد ما كانت من عالم المعنى الذى لا صور له و أخذت أن تتكاثف بعد ما كانت فى غايه اللطافه و جعلت أن تنخلق بعد ما كانت من عالم الأمر تشبحت بتلك الصور اللطيفه التى هى صور صرفه بلا ماده - ثم تكدرت و تجسمت بالصور الظلمانيه التى هى بشركه الماده إذ لا ربط بين هذه الظلمه و ذلك النور إلا بتخلل هذا الرابط و كذا فى الحركه الصعوديه لا يطفر الطبيعه و هذا بوجه بعيد كغيم رقيق ينشأ من نفس الهواء الصافى الذى لا بخار و لا دخان فيه بأن يضربه البرد الشديد و يصير نفسه ماده للغيم الرقيق الأبيض كما قرر فى مبحث الانقلابات - و كغيم غليظ يحصل فى الهواء لا - من الهواء بل من بخار و دخان و ينفذ فيه الغيم الرقيق و الهواء اللطيف الحامل للضوء فكان النفس صورته نفسه فصارت مثالا و كثف المثال نفسه فصار جسما طبيعيا، س ره

ذى الظل إذ هي حاصله من تلك النفوس بمجرد جهات فاعليه وحيثيات إيجابيه لا بحسب جهات قابليه و حركات ماديه و كل ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعليه و الهيئات النفسانيه فذلك الشئ لا يكون ماده لها و لا بدنا كهذا البدن الذى يتعلق به النفس تعلق التدبير و التحريك بل يكون من اللازم لها و وجوده منها وجود الظل من ذى الظل - فإن ذى الظل لا يستكمل بظله و لا- ينفعل منه و لا يتغير عن حاله بسببه بل و لا يلتفت (١) إليه فهذه الأحكام التى زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجه لانتقالها إلى بدن آخر عنصرى حاصله لها بعد انتقالها منفسخه بما حققناه من صيروره كل نفس فى مده حياتها الطبيعیه ذاتا مستقله بوجودها موجوده بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعى المادى - صائره نوعا آخر متحصله بالفعل بحسب الحقيقه الباطنيه.

فإن قلت أليس الإنسان نوعا واحدا و أفراد النفوس البشريه كلها أفراد نوع واحد فكيف يصير أنواعا كثيره من الحيوانات المختلفه و غيرها سواء كانت هاهنا أو فى نشأه أخرى و هل هذا إلا قلب الماهيه و هو محال.

قلنا الإنسان الطبيعى نوع واحد حقيقى و كذا النفوس البشريه من جهه هذا الوجود التعلقى نوع واحد لأنها مبدأ فصله المقوم لماهيته و هو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذى هو الجسم النامى الحساس و معنى الناطق ما له قوه إدراك الكليات و هو فى جميع الأفراد على السواء فهذه النفس و إن كانت صورته هذا النوع الطبيعى و تمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفه النوع بحسب وجود آخر غير طبيعى كما أن

---

١- عدم الالتفات إلى الظل الظاهرى واضح و أما عدم الالتفات إلى ظل النفس و هو الشبح فهو فى العارفين الذين لا يلتفتون إلى عالمى الصوره عالم الأشباح الأخرويه و لذائدها الصوريه و عالم الصور الطبيعیه و لذائدها الماديه الدائره لكونهم مستغرقين فى عالم المعنى بل فى خالق المعنى و الصوره و مالك الأمر و الخلق فعالم الصوره و إن كانا كظل لازم لهم لا يلتفتون إليهما نعم من كان العوالم كمراى لهم كيف يلتفتون إليها و إلى لذائدها الصوريه و إنما نصب أعينهم شهود معنى المعانى و نور الأنوار و قد ورد فى أئمتنا كما مر ذكركم فى الذاكرين و أسماؤكم فى الأسماء - و أنفسكم فى النفوس، س ره

الهيولى الأولى (١) العنصريه واحده فى ذاتها كثيره الأنواع بحسب ما يخرج من القوه إلى الفعل فى هذا الوجود الطبيعى و لا منافات بين وحدتها و كثرتها من جهتين فكذا حال (٢) النفس و بالجمله الإنسان نوع طبيعى مركب من ماده عنصريه ذى مزاج معتدل بشرى- و من صورته كماله هى نفس متعلقه به حافظه لمزاجه و فاعله لأفعال و أعمال يخصه- و له ماهيه نوعيه محصله من جنس قريب مأخوذ من مادته و فصل قريب مأخوذ من صورته التى هى نفسه و هى كماله الأول لجسمه الطبيعى من جهة ما يفعل الأفعال الخاصه به و يدرك أوائل الكليات فالنفوس الإنسانيه بحسب هذا الوجود و هذه النشأ- مندرجه تحت نوع واحد حقيقى من هذه الجبهه كلها متماثله لكنها بحسب هذا الوجود- قابله لهيئات و ملكات نفسانيه يخرج لها من القوه إلى الفعل فى وجود آخر من جهة أفعال و أعمال مختلفه تصدر منها فى هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا آخر من تلك الهيئات الباطنه فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفه فى أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوه إلى الفعل و اتحدت بها فتصورت بصوره أخرى و وجدت بها وجودا آخر غير هذا الوجود فى نشأ ثانيه و هى لا محاله تصوير أنواعا مختلفه و حقائق متخالفه- و يتصور بصور ملكيه أو شيطانيه أو بهيميه أو سبعيه متخالفه الأشكال و الهيئات فى تلك النشأ لا فى هذه النشأ الدنياويه لاستحاله التناسخ كما مر تقريره.

و هذا المذهب أى كون النفوس الإنسانيه فى أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها فى الفطره الثانيه أنواعا و أجناسا كثيره و إن لم يكن مشهورا من أحد من الحكماء- لكنه ما ألهمنا الله تعالى و ساق إليه البرهان و يصدق القرآن كقوله تعالى وَ مَا كَانَ

١- هذا على مذهبه قدس سره أن التركيب بين الهيولى و الصوره اتحادى أظهر- و الحاصل أن الهيولى بحسب ذاتها واحده إذ لا ميز فى صرف الشىء فكما لا ميز فى صرف الفعليه لا ميز فى صرف القوه إلا أن الهيولى المتنوعه كثيره فإن الهيولى المجسمه غير الهيولى الأولى- و الهيولى المتنوعه بالصوره المنوعه الناريه غير الهيولى المتنوعه بالصوره المنوعه المائيه- و كذا المتنوعه بصور المركبات و لهذا كانت الهيولى محتاجه التحقق إلى الصوره الجسميه و فى التنوع إلى الصوره النوعيه، س ره

٢- و لا سيما على قاعده اتحاد العاقل و المعقول، س ره

النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَقَوْلَهُ تَعَالَى تَحْسِبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ وَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنْ نَوْعَ الْعُلَمَاءِ مِنَ البشر- مَبَايِنَ لغيرهم (١) قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ فالنفس ما دامت تكون بالقوه و فى أول الفطره يمكن لها اكتساب أى مرتبه و مقام شئت لمكان استعدادها الأصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئاً من الأشياء المتحصله و أما إذا صارت مصوره بصوره باطنيه و استحكمت فعليتها و رسخت و قوى تمكنها فى النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبه تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال و تطور من حال إلى حال فإن هذا الرجوع إلى الفطره الأولى- من الفطره الثانيه ممتنع كما مر و العود إلى مرتبه التراب و الهيولى مجرد تمنى أمر مستحيل و المحال غير مقدور عليه

### حكمه عرشية: إن للنفس الإنسانية نشأت ثلاثه إدراكية

#### النشأ الأولى

هى الصوره الحسيه الطبيعيه و مظهرها الحواس الخمس الظاهره- و يقال لها الدنيا لدنوها و قربها لتقدمها (٢) على الأخيرتين و عالم الشهاده لكونها مشهوده بالحواس و شرورها و خيراتها معلومه لكل أحد لا يحتاج إلى البيان و فى هذه النشأ لا يخلو موجود عن حركته و استحالته و وجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها-

#### و النشأ الثانيه

و النشأ (٣) الثانيه هى الأشباح و الصور الغائبه عن هذه الحواس و مظهرها

١- وجه الدلاله أنه جعلهم فى مقابله الناس و الدواب و الأنعام الذين لا- اختلاف بينهم إلا- بحسب الألوان و الأشكال و أما بحسب الباطن فالناس الغفله الجهله ملحقون بهما و لا خشيه لهم من ربهم و قصر الخشيه بكلمه إنما على العلماء فهم كما أنهم مخالفون بالنوع للدواب و الأنعام كذلك للناس الموافقين لهما فى الباطن سيما فى الآيه قراءه أخرى و هى رفع كلمه الله و نصب علماء أى لو جاز عليه الخشيه إنما يخشى منهم أن يتفوهوا بالشطحيات أو بالترجيه المحضه، س ره

٢- متعلق بالأولى، س ره

٣- لكونها مخالفه للنشأ الأولى كانت صور الأولى مخلوطه بالماده قابله للحركه و الاستحاله كما قال و صور الثانيه صرفه مجردة عن الماده و ليست قابله للتحول فصور البسائط هناك ليست قابلاً للامتزاج و المزاج و حصول مولود من المواليد منها- إذا الماده القابله للانقلابات مفقوده هناك و إلا كانت دنيا لا الآخره و لذا ليست تلك الدار دار الترقى و أما الحركات الأينيه التى هناك فهى صوريه صرفه و حققناه فى موضع آخر، س ره

الحواس الباطنه و يقال لها عالم الغيب و الآخره لمقايستها إلى الأولى لأن الآخره و الأولى من باب المضاف و لهذا لا يعرف إحداهما إلا مع الأخرى كالمتضايين كما قال تعالى وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ و هى تنقسم إلى الجنة و هى دار السعداء و الجحيم و هى دار الأشقياء و مبادئ السعادات و الشقاوات فيهما هى الملكات و الأخلاق الفاضله و الرذيله.

### و النشأ الثالثه

هى العقلية و هى دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوه العاقله من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل و هى لا تكون إلا خيرا محضا و نورا صرفا فالنشأ الأولى دار القوه و الاستعداد و المزرعه لبدور الأرواح و نبات النيات و الاعتقادات و أخريان كل منهما دار التمام و الفعلية و حصول الثمرات و حصاد المزروعات فإذا تقرر هذا و لم تكن النفس ذات قوه استعداديه ساذجه من الصور و الأوصاف و الملكات النفسانيه إلا- فى أول كونها الدنياوى و مبدأ فطرتها الأصليه قبل أن تخرج قوتها الهولانيه النفسانيه إلى فعلية الآراء و الملكات و الأخلاق فلا يمكن لها- بعد أن يخرج فى شىء منها من القوه إلى الفعل أن يتكرر لها القوه الاستعداديه بحسب فطره ثانيه هى أيضا فى هذا العالم و تكون آخر لأجل تعلق بماده أخرى حيوانيه- لأن عروض الحاله الهولانيه لا يمكن إلا بانخلاعها عن جملة الأوصاف و الملكات الباطنه- و هذا مع استحالتها ينافى مذهبهم من انتقال النفوس بواسطه هيئاتها الرديه إلى أبدان حيوانات أخرى.

### و أما الحجج الخاصه

بإبطال النقل من جهه الصعود فهى أن الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعه فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن- لكونها جوهرنا ناعتيا انطباعيا و البرهان قائم على استحاله الانتقال فى المنطبعات- أعراضا كانت أو صوراً و إن كانت نفسه مجردة فمن أين يحصل لها الكمال و الترقى إلى

رتبه الإنسان و ليست لها من الآلات و القوى إلا ما هي مبادئ الآثار و الأفعال الهيولانيه- و العلائق الأرضيه من الشهوه و الانتقام و اللذين هما كمال نفوس الدواب و الأنعام- و هما أصلان عظيمان للتجرب و الإخلاق إلى الأجساد كيف و شىء منها إذا غلب على الإنسان الذى هو أشرف أنواع العامرات من الكائنات يوجب أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان فى هذه النشأه الدنياويه لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون إليه أو فى النشأه الآخره كما هو المحقق عند المكاشف و يراه أهل الحق من بطلان النقل فإذا كان مقتضى الشهوه الغالبه أو الغضب الغالب شقاوه النفس و هبوط نشأتها و نزولها إلى مراتب الحيوانات الصامته التى كمالها فى كمال إحدى هاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين و أفعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجتها البهيميه و السبعيه إلى درجه الإنسان الذى كمال نفسه فى كسر هاتين القوتين.

و أما ما قيل إن فى الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا فى تمام عمره و لا شىء من أعضائه بدنه إلا و للتحلل فيه سبيل لأجل الحراره الغريزيه و الغريبه الداخله و الخارجه- من الهواء المحيط و لو يسيرا يسيرا و ليس لأحد أن يقول فرسيه هذا الفرس و نفسه فى الانتقال و التبديل على أن لنفسه إدراكات كليه لأنها قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبه ثم بعد حين جررت له خشبه يهرب و لو لا أنه بقى فى ذهنه معنى كلى مطابق- لضرب من ذلك النوع لم يهرب و لما امتنع إعادهه(١) عين الضرب الماضى بل العائد

١- هذا الاستدلال سخييف لأن هنا شقا ثالثا و هو أن يكون الهرب من الصوره المحفوظه فى خياله و هي جزئيه و إيلاهما لمطابقتها فى كثير من أحكامها الذاتيه و العرضيه مع الصوره العينيه ألا ترى أن من التذوقا بشىء يلتذ بتذكر ذلك الملمذ و لو لا- صورته الخياليه لما دعاه إلى طلبه وقتا آخر و كذا فى جانب المولم و لو تصور الحيوان الكلى فلم لا يكون متفكرا كاسبيا بفكره علما و البهيمه إذا ربطت بحبل على وتد و التوى حبلها على الوتد شاهدناها يجر رجلها بقوه حتى يكاد يقطع مفاصلها مع أنها أدارت على جهه خلاف الجهه الأولى قبل ذلك مائه مره و فى كل مره خلصت و نجت- و مع ذلك لم يحصل بفكره علما بالاستخلاص بعد و لو حصل له الارتجاع الكلى المنقذ لما صعب عليه الأمر و الإنسان حيث يدرك الكلى و يحصله بمشاهده جزئيات قليله يكسب بفكره المطلب و كيفيه الخلاص و الجزئى لا- يكون كاسبيا و لا- مكتسبا و الكلى كالنير المنير للمطلب و القائد للعقل إليه، س ره

مثله لا- عينه في ادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانيه مختلفه في قربها إلى العالم الإنسانى و بعدها حتى أن بعضها في غايه القرب من أفق الإنسان كالقرد المحاكى له في الأفعال و الطوطى المحاكى له في الأقوال- ففي بعضها ضرب من القوه العمليه القريبه من العقل العملى و في بعضها ضرب من القوه العمليه القريبه من العقل النظرى ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوانات و ملكاتها- كتكبر الأسد و حقد الجمل و هندسه النحل(١) و سماع الإبل المنسى له مشتبهاته يشهد بأن لها نفوسا غير منطبعه ينبغى أن يرتقى إلى الإنسانيه و بالجمله نراها بحسب غرائزها متوجهه نحو كمال مترقيه إلى غايه فإن كان ارتفاعا إلى غايه في الإنسانيه ثم إلى الملكيه و إن لم يكن لها في توجهها الغريزى غايه فغير لائق بالوجود الإلهى منع المستحق عن كماله.

فالجواب أن لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له إلى خصائص أفعاله و كماله متصلا به ضربا من الاتصال و هو الذى سماه الفرس رب الصنم و نحن قد أوضحنا سبيل إثبات الصور المفارقة للطباع الماديه و أن لكل نوع من أنواع الأجسام الطبيعيه جوهرها مقوما لوجوده أصلا لأفراد ماهيته ذا عنايه بها و اختلافها في الشرف و الخسه لأجل اختلاف مبادئها المفارقة النوريه فى شدة نوريتها و ضعفها و قربها و بعدها- من نور الأنوار و أما على طريقه المشائين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات و تفنن حركاتها أنما تكون بمعاونه قوى طبيعيه فلكيه و إلهامات سماويه و يجوز أن تصدر عن قوه جرميه بمناسبة مزاجيه حركات إدراكيه كحال الإبل فى تلذذه بالسمعيات.

١- و هندسه العنكبوت و لعل أكثر الناس قد شاهدوا بعض المناكب و هو كبعوضه تنسج دوائر بعضها محيطه ببعض بخطوط متوازيه كصور الأفلاك المرقومه فى كتب الهيئه- و يفرز خطوطا مستقيمه من الدائره الصغيره المحاطه إلى الدائره العظيمه من جميع الجوانب كساقات متساويه لمثلثات بحيث يبقى العقل متعجبا، س ره

و أقول على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة في ماده متوجهه نحو كمال فلا يلزم أن يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الإنسانيه و ارتقاء نفوسها(١) بحسب هوياتها الشخصيه إلى عالم العقل على أن كثيرا من الناس ليس لهم في النشأ الآخره درجه عقليه و لهم مع ذلك لذات خياليه و ابتهاجات حيوانيه و سعادات ظنيه هي الغايه القصوى في حقهم إذ لا شوق لهم إلى(٢) العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى- و ليس لكل ذى نفس أن يتوجه إلى غايه عقليه و كمال مطلق و التوجه إلى كمال ما لا يوجب الدخول إلى باب الإنسان و لا يلزم منه منع عن الكمال إذ من المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه و عن الكمال اللاتق بحاله كالكمال المطلق و الخير المحض إذ ربما لا- يناسبه و لا يستعده لا بشخصه و لا بنوعه كالإنسان ثم على تسليم أن لها استعدادا نحو الكمال العقلى فلا- نسلم أن ذلك يستدعى اجتيازها إلى الدرجه الإنسانيه- و تخطيها إياها فإن الطرق إلى الله و إلى دار ملكوته لا- تنحصر في باب واحد كما قال تعالى وَ لِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا وَ كَقَوْلِهِ تعالى

١- و إن ارتقت أبدانها كما ترى أن النبات و الحيوان يصيران غذاء للإنسان- و قيد بحسب هوياتها إشاره إلى أن نفوسها أيضا بحسب استهلاكها في النفس الإنسانيه- ترتقى إلى عالم العقل بعين ارتقاء النفس الإنسانيه إليه تمثيل الإنسان كالطفل اللطيف المرتضع و عالم الطبيعه كالأم و المكان كالمهد و الزمان كالمربيه و النبات و الحيوان كالشديين لتلك الأم و لما كان ذلك الطفل لطيفا في غايه اللطافه و لم يمكن أن يتغذى بكل غذاء فح غليظ كالنبات المتغذى بالماء الممزوج بالتراب و غيره و الحيوان المتغذى بكل نبات و غيره لأنهما لكثافتهما خفيفتا المئونه دبر العناية لذلك الطفل اللطيف المعتدل المزاج أعنى الإنسان ثديين أعنى النبات و الحيوان حتى ينضح و يصفى العناصر فيهما لكي تناسبه فيغذى بهما كما أن الغذاء الذى يأكله الإنسان لا يناسب الأطفال فلا جرم تستولى عليه الطبيعه التى من خدم النفس التى فى الأم و يتصرف فيه مغيره ثديهما فيصير لبنا سائغا- يحتمله بنيه الطفل الرضيع فهذا المعنى قلنا إن النبات و الحيوان غذاء الإنسان، س ره

٢- بل قد فروا منها فرار المزكوم من رائحه المسك و من لا معرفه له كيف يشناق إلى عالم المعنى و يناله و قد قالوا المعرفه بذر المشاهده و قال تعاليمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى، س ره



ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١) و هو صراط الإنسان المؤدى بسالكة إلى رب محمد ع و جميع الأنبياء و آله ع و هو اسم الله الجامع لكل الأسماء الإلهية و مظاهرها دون سائر الصراط المنتهية إلى أرباب الأنواع و أسمائها كالمنتقم و المذل و الجبار و المضل و غيرها كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء

### فصل (٣) فى دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل و حلها

#### إشاره

اعلم أن لأصحاب النقل متشبهات أخرى ينبغى إيرادها و ردها ليكون السالك على بصيره و رسوخ فى تحقيق الحق و إبطال الباطل لأن مسأله النقل كثيره الاشتباه- دقيقه المسلك و لذلك اشتهر بين الناس أن قدماء الفلاسفه مع عظم رتبهم فى الحكمه قائلون بالتناسخ و نسبة القول به إليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الإنسانيه و تناسخها.

#### فمنها أن احتياج النفوس إلى الأبدان

لأنها أى النفوس ناقصه بالقوه بحسب أول الفطره و لا- شك أن العصاه من الأمم الشقيه الجاهله التى كفرت بأنعم الله صارت أنقص

١- هذا حكاية عن قول هود ع فيقول ما من نوع طبعى إلا- أن الهويه المحيطه آخذه بنواصيها يجرها إلى نفسها بالحركه الجوهرية الموصله إياها إلى الغايه و نواصيها التى قدامها أرباب أنواعها التى قد مر ذكرها و الأسماء الحسنى التى يازائها أرباب أربابها و هى أرباب الأنواع عند العرفاء الشامخين فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و الجان عبد اللطيف الخبير و الملك عبد السبوح القدوس و القدير الجبار و الموديات عبد المذل الضار و النار و لا سيما نار جهنم عبد المنتقم القهار- و قس عليه سائرهم و الإنسان الكامل عبد الله فهو المظهر الأجل الأكرم و المجلى الأسنى الأتم و هو تحت اسم الجلاله اسم الله الأعظم فهذا الاسم رب أرباب الأرباب فظهر أن رب محمد ص و هود و غيرهما من الأخيار هو المنتهى للصرط المستقيم الذى هو وجود آدم و لا سيما الأشرف من هذا النوعِ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، س ره

و أبخس مما كانت فى أوائل فطرها فهى أشد احتياجا و أقوى انجذابا إلى المواد البدنيه مما كانت و هذه الشبهه مما أوردها بعض أهل الحكمه و لم يقدر على حلها و الذى أفادنا الله و ألقى فى ذهنى أن كل نفس و إن كانت فى أول تكونها بالقوه فى جميع ما لها من الكمالات و الصفات النفسانيه الخياليه أو العقليه مع كونها بالفعل صوره و كمالا- لجسم طبيعى مادى و لذلك لم يقم بلا ماده كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعى و فى مده تكونها البدنى تكتسب أخلاقا و ملكات شريفه أو خسيسه و آراء و اعتقادات حقه أو باطله فتصير بالفعل بعد كونها بالقوه فى شىء من الحالات النفسانيه أما فى السعاده الأخرويه و ذلك إذا اقتنت ملكات فاضله و اعتقادات حقه فصارت من جنس الملائكه و الأخيار و انخرطت فى سلوكهم و أما فى الشقاوه الأخرويه و ذلك إذا اكتسبت ملكات رذيله و اعتقادات باطله فشبهت بالشياطين و الأشرار لأنها من أهل الشر و الفساد- و بالجمله النفوس التى كانت فى أول تكونها قابله محضه فى الصفات النفسانيه كلها- و متعلقه بالهولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقره التى هى الملكات خارجه من القوه إلى الفعل و تصورت بصوره نفسانيه باطنيه لها نحو آخر من الوجود فى نشأه أخرى لأنها فى هذه النشأه كامله بالفعل لأنها صوره و كمال لجسم طبيعى و لا يمكن أن يكون شىء واحد بحسب نشأه واحده صوره و ماده أو فعلا- و قوه أو كمالا- و نقصا معا- فحاجه النفس الإنسانيه إلى البدن إنما هى من جهه كونها قابله محضه فيما لها من الصفات الباطنه فإذا خرجت فى شىء منها من القوه إلى الفعل و تصورت ذاتها بصورتها الباطنه- لأجل رسوخ تلك الصفه زالت عنها القوه الاستعداديه التى كانت لها فتنفصل عن البدن- و تنفرد بنحو آخر من الوجود الصورى من غير ماده و استعداد و أما النفوس التى غلبت عليها ملكه العلوم الحقه و الأخلاق الفاضله فتصير محشوره إلى عالم القدس موطن الملائكه المقربين و أما التى غلبت عليها الصفات الشيطانيه من الجهل و الغوايه و الضلاله فحشرت مع الشياطين أو الشهويه و الغضبيه فحشرت مع البهائم و السباع و إليه الإشاره بقوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ وَ قد أشرنا إلى أن خروج النفس من القوه إلى الفعل لا ينافى الشقاوه الأخرويه فالنفوس المتمرده الكافره و الشقيه

و إن صارت فى حياتها الدينويه أبخس مما كانت و أشقى لكنها مع (١) ذلك زالت عنها القوه و الإمكان و بطل عنها الاستعداد و بلغت حد الكمال فى الشقاوه.

### و منها أن الفسقه و الجهال ربما قلت شواغلهم الحسيه

لنوم أو مرض كما للممرورين فيطلع نفوسهم أموراً غيبية و ذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للأشقياء بمفارقة البدن أدنى مفارقة الاتصال بالمبادئ و الاستعداد (٢) بها حين اقترافها بالمعاصى و الشهوات فعند فساد البدن و انقطاعها بالكليه عن شواغله و عدم اشتغالها بشىء من أفعاله الطبيعیه و الحسيه كان ذلك الاتصال أولى فأين يتحقق الشقاوه و النكال و العقوبات التى توعدها فى لسان الشرائع الحقه و النبوات فلا محاله ينبغى أن لا ينقطع علاقه الأشقياء و العصاه عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد أن تنتقل نفوس العصاه و المذنبين إلى شىء من الحيوانات المعذبه فى الدنيا على حسب أخلاقهم و عاداتهم المناسبه لذلك الحيوان لتبقى معذبه جزاء لأعمالهم.

الجواب لا- نسلم أن نفوس الأشقياء تتصل عند قله شواغلهم البدنيه بالمبادئ العالیه بل غايه ما يصل إليه نفوس الممرورين و النائمين و ما يجرى مجراهم من الكهنه و المجانين بعض البرازخ المتوسطه بين هذا العالم و عالم القدس و لا نسلم أيضاً أنه إذا جاز اتصال نفوس الأشقياء فى هذه النشأه بذلك العالم لقله الشواغل و تعطل الحواس

١- إذا قررت الشبهه بأن النفوس بالقوه فى أول الفطره و صارت فى الآخر أشد قوه- فهذا الدفع يزيلها و أما إن قررت بأن النفوس فى أول الفطره كانت ضعيفه الشوق و العشق إلى عالم الصوره و نشأه المواد و فى الآخر صارت أنقص و أبخس لاشتداد شوقها و عشقها إليهما و رسوخ علاقتها بهما و إخلادها إلى الأرض و اتباع الهوى فلا تدفع بخروجها من القوه إلى الفعل و الجواب الحاسم لمادتها حينئذ أن يقال أشديه احتياجها و أقوائيه انجذابها إلى المواد البدنيه لا تقتضى النقل فى عالم الطبيعه لأن عشقها هنا أيضاً إنما هو بالصور لا- بالمواد بما هى مواد إذ الماده بما هى ماده لا تليق العشق و الانجذاب و عالم الصوره و المقدار لا تنحصر فى هذا العالم لمكان عالم المثال و لعل الذى اعترف بقوه الشبهه أراد التقرير الذى قررناها به و ليست بتلك القوه لما ذكرناه، س ره

٢- كذا فى النسخ و قد ذكر الأستاذ رحمه الله أنه غلط و الصحيح الالتذاذ و التلذذ- كما وقع فى المبدأ و المعاد فى هذا المقام التلذذ، ط مد

يجب أن يحصل لها ذلك أيضا في الآخره لجواز أن تكون نفوسهم هناك أشد اشتغالا عنه- بما غشيهم من عظام الأهوال و الشدائد و الدواهي التي لم يبق لهم التفات إلى شىء غيرها لأنهم المقيدون بالسلاسل و الأغلال المحجوبون عن مشاهدته عالم الأنوار كما أشير إلى أحوالهم في الكتاب الإلهي وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا- فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِنَا لَمَحْجُوبُونَ وَ قد حيل بينهم و بين ما يشتهون.

### و منها أنهم تشبوا بكلام الأوائل من الحكماء

كأفلاطون و من قبله من الأساطين- و بإشارات الأنبياء المعصومين من الخطاء و الكذب و آيات الصحيحه الإلهيه كقول القائل الحق كَلَّمَا نَضَّجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ وَ قوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ وَ قوله تعالى- رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِعَدُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (١) وَ قوله تعالى رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ وَ قوله تعالى قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ.

١- الإمامته الأولى الإمامته عن الوجود الدنيوي و الإحياء الأول الإحياء بالوجود البرزخي و الإمامته الثانيه الإمامته عن البرزخي و الإحياء الثاني الإحياء بالوجود الآخروي- و في هذا الوجود الآخروي يرد الأشقياء على جهنم بعد الحساب و الكتاب و الوزن و الجواز على الصراط و غير ذلك من المواقف و الوجود الآخروي يتفاوت مع الوجود البرزخي تفاوت الشدید مع الضعیف نسبتة إليه نسبة اليقظه إلى النوم كنسبه البرزخي إلى الدنيوي و ذلك لأن الإنسان في البرزخ كمن يرتحل من منزله مسافرا و لكن كان نظره و توجهه خواطره إلى القفا فما يسبح له في أثناء طريقه و في مقاماته كأنه يرى و لا يرى و لا يموت و لا يحيى فكأنه ذو حظ من الجانبين كما هو معنى البرزخ حتى يصير بصره حديدا و شهود قلبه أكيدا و عند ذلك يبدل الوجود البرزخي إلى الوجود الآخروي و هذا ما يقال بل أثر أن القالب البرزخي غير البدن الآخروي و لا يتفاوت في هذا أهل الصوره من السعداء و الأشقياء و أما أهل المعنى فيصعدون إلى عالم العقل و مقام المعنى بعد صحوهم عن عالم الصوره و التبدل بعضه بنفخه الصعق و بعضه بنفخه الفرع فقد ظهر أن الآيه إشاره إلى ما ذكر و ليست في التبدلات الطبيعيه و لا سيما النقل على سبيل التناسخ، ر س ره

و الجواب أن الذى ورد من الأقدمين فى نقل النفوس الإنسانيه إلى الأبدان الحيوانيه وجهناه إلى غير ما وجهوه إليه و حملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسخ- و كذا ما ورد فى الرموز القرآنيه و الكلمات النبويه لها محامل صحيحه غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب فإن أكثر مواعيد النواميس الإلهيه إنما يتحقق فى دار أخرى غير هذه الدار و ليست الدار الآخره منحصره فى عالم العقل المجرد عن المقادير و الأشكال و الصور بل عالم الآخره عالمان عالم عقل نورى و عالم حسى منقسم إلى دار النعيم و دار الجحيم أحدهما نورانى و الآخر ظلمانى فالأول للمقربين و الثانى للسعداء الصالحين و أصحاب اليمين و الثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين و أصحاب الشمال و المغالطه فى حمل كلام الأنبياء و الحكماء على التناسخ إنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر و النسخ و من الغفله و الجهل بتحقيق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعه و عالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبه لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومه و الهيئات الرديه المتمكنه فى النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب- لأبدان الأسود و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها و المحاكاه و السخرية لأبدان القروذ و أشباهها و العجب للطواويس و الحرص للخنازير إلى غير ذلك و كما أن لكل خلق ردى ء أنواع مخصوصه من الحيوانات مناسبه لأنواع ذلك الخلق فكذلك يازاء كل مرتبه قويه أو ضعيفه منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التى اشتركت فى ذلك الخلق كعظيم الجثه لشديد الشهوه و صغير الجثه لضعيفها و ربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيره من الأخلاق الرديه على مراتب متفاوته فبحسب شدة كل خلق مذموم فى نفسه و ضعف ذلك و ما ينظم إليه من باقى الأخلاق المذمومه القويه و الضعيفه و اختلاف تراكيبها الكبيره التى لا يقدر على حصرها أحد إلا الله تعالى- يختلف تعلق نفسه المذمومه القويه و الضعيفه ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومه دون غيرها و كذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي ثم إذا زال ذلك الخلق رأساً أو زالت مرتبه شديده منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه

فى الرداءه نوعا أو مرتبه إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبه له إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الرديه كلها إن كانت قابله للزوال و إن لم تكن بقى فيها و الأبدان المناسبه منتقله من بعضها إلى بعض أحقابا كثيره إلى ما شاء الله و هذه كلها إنما يستصح و يستقيم عندنا فى غير النشأه الدنياويه بل فى عالم الآخره فقولته تعالى كَلَّمَا نَضَّ بَجَتْ جُلُودُهُمْ يَدْلُنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إشاره إلى تبديل أبدانهم المثاليه على الوجه المذكور لا كما زعمته التناسخيه من انتقال النفوس فى عالم الاستعدادات من ماده بدنيه إلى أخرى لاستحاله كما بيناه و قررناه و ليس لقائل أن يقول ما قررتم فى إبطال النقل بعينه جار فى تعلق النفوس إلى الأبدان فى النشأه الآخره فإن البدن الأخرى إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس جديده مدبره إياه فإذا تعلق هذه النفس المنتقله عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد و هذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا.

لأننا نقول الأبدان الأخرى ليست وجودها وجودا استعداديا و لا- تكونها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيؤاتها و استكمالاتها المتدرجه الحاصله لها عن أسباب غريبه- و لواحق مفارقه بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذى الظل حيث إنها فائضه بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعليه من غير مشاركه القوابل و جهاتها الاستعداديه فكل جوهر نفسانى مفارق يلزم شبها مثاليا ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هيئاته النفسانيه بلا مدخله الاستعدادات و حركات المواد كما فى هذا العالم شيئا فشيئا و ليس وجود البدن الأخرى مقدما على وجود نفسه بل هما معا فى الوجود من غير تخلل الجعل- بينهما كمعيه اللازم و الملزوم و الظل و الشخص فكما أن الشخص و ظله لا يتقدم أحدهما على الآخر و لم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم- فهكذا قياس الأبدان الأخرى مع نفوسها المتصله بها.

فإن قلت النصوص القرآنيه داله على أن البدن الأخرى لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له.

قلنا نعم و لكن من حيث الصورة لا من حيث المادة و تمام كل شىء (١) بصورته لا بمادته أ لا ترى أن البدن الشخصى للإنسان فى هذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لأنها أبدا فى التحول و الانتقال و التبديل و الزوال- بل من حيث صورته النفسانيه التى بها تحفظ هويته و وجوده و تشخصه و كذا الكلام فى كل عضو من أعضائه مع تبديل المقادير و الأشكال و الهيئات العارضه و الكيفيات اللاحقه فالعبره فى حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته و ذاته مع ماده مبهمه- لا من حيث مادته المعينه لتبديلها فى كل حين فكما أن جهه الوحده و التشخص فى بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخه مع تبديل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء و الآلات هى النفس و مرتبه مبهمه من الماده غايه الإبهام و لهذا لا يقال- لمن جنى فى الشباب و عوقب فى المشيب إنه غير الجانى فكذلك جهه الوحده فى البدن الدنياوى و البدن الأخرى هى النفس (٢) و ضرب من الماده المبهمه فلذلك تثاب النفس و تعاقب باللذات و الآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال و الأفعال البدنيه بهذه الجوارح و الأعضاء مع تبديلها فى الآخره إلى نوع آخر.

١- يعنى لا- يتوهم من قولنا حيث و حيث إنهما متغايران فى ركن ركين منهما- لأن صورته الشىء ماهيته التى هو بها هو كما حقق فى الأمور العامه فما هو من باب الفعلية محفوظ فيهما من الصورة الجسميه و الصورة النوعيه و الصورة الشخصيه و ليست الصورة الأخرى فاقده شيئا إلا ما هو من باب القوه و القوه لا يناسب ذلك العالم لأنه دار الحصاد لا دار الزرع ففقدان القوه لا يخل بتحقيق الحقيقه بل يؤكدها لأن انتفاء القوه دليل على بقائها و دوامها كما هو مقتضى النشأ الأخرى، س ره

٢- هذا الكلام إما مبنى على مذهب بعض العرفاء من أن الوجود المنبسط هو ماده الممكنات و الماهيات صورها كما مر فى العله و المعلول من الأمور العامه لا- الماده المصطلح عليها فى الحكمه كما لا يخفى و إما مبنى على كون الماهيه ماده عقليه و هى محفوظه فى النشأتين و الملكات الحميده و الرذيله كالماده أيضا للأشباح التى لوازم لها و لحقات و تبعات لبدنه الأخرى بل كلها كبدن للنفس و مقامها الصورى الذى ذكرت أنه رقيقه الحقيقه، س ره

و الذى يؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان ما ورد فى صفه أهل الجنة أنهم جرد مرد(١) أبناء ثلاثين سنة و أن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليله البدر ثم الذين يلونهم كأشد كوكب درى فى السماء إضاءه و فى صفه أهل النار أن ضرس الكافر يوم القيامة مثل(٢) أحد و فخذة مثل البيضاء و مقعده من النار مسيره ثلاث مثل البريده الربذه و فى روايه أن غلظ جلد الكافر اثنان و أربعون ذراعاً و أن مجلسه فى جهنم ما بين مكه و المدينه و فى روايه أخرى أن الكافر يسحب لسانه الفرسخ و الفرسخين - يتوطاه الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين فى الآخره.

### و منها أن العالم الذى فيه الآفات

و العاهات و العقوبات و الشرور و الآلام هو هذا العالم العنصرى لما فيه من التضاد و التفسد و التزاحم و الأمور الاتفاقيه و القسريه - دون غيره من العوالم لأنه أكتنفها و أكدرها و أظلمها فينبغى أن يكون هذا العالم جهنم الأشقياء و الكفار و الأشرار و جحيمهم هى نار الطبيعه التى قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد و دركاتهما هى أبدان الحيوانات التى كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها لتراكم جهالاتهم و رداء أخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم - لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى و وقاهم عذاب الجحيم و ذلك لاستحاله انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبه التى هى أبواب الجحيم و لكل باب منهم جزء مقسوم و ذلك لغلبه الأخلاق المرضيه و الهيئات المحموده لها و إذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصريه الكائنه الفاسده فلا يذوقون إلا الموتة الأولى التى هى مفارقتهم عن الأبدان الإنسانيه.

١- لا منافاه بين الأجرديه و الأمرديه و الكون فى ظرف ثلاثين سنة إذ المراد أنهم من حيث صباحه المنظر و ملاحظته كصبيح الوجه و مليحه الذى هو اليافع أو المترعرع لا شعور على وجهه و من حيث العقل و الشعور و تقويه القوى و تكامل الأعضاء و الاقتدار كمن هو ابن ثلاثين سنة، س ره

٢- جبل أحد بالحجاز و جبل البيضاء بدمشق و البريده معرب أصلها دم بريده لأنهم كانوا يقطعون ذنب الدابه لتسرع فى السير فخفف و قيل بريد بضم الباء ثم خفف بفتح الباء - ثم أطلق على الرسول الراكب إياها و كأنه قيل مسير ثلاثه أيام، س ره



و الجواب أن اختصاص التعذيب التام و العقاب الشديد فى نشأه لا يستلزم كونها أحسن النشآت فإن النشأه التى يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء و الثواب العظيم للسعداء نشأه(١) إدراكيه هى أصفى و أطف من هذه النشأه الكثيفه و هى الدار الآخره التى هى دار الحيوان و ذلك لأن الملذ و المؤذى فى الحقيقه ليسا(٢) من الأمور الخارجه عن الصور الإدراكيه الحاضره عند النفس الواصله إليها فكل مؤلم أو ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجه و لا- يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهرى الدينوى- بل بالحواس الباطنه الأخرويه و تلك الحواس هى التى بها يسمع و يبصر و يذوق و يشم و يلمس ما لا وجود له و نقول أيضا إن سكر الطبيعه و خدر النفس(٣) فى هذه الدار لأجل اشتغالها

١- فيه إشاره إلى ما فى الوحي الإلهيَّانَّ الدَّارَ الْمَأْخِرَةَ لِهَيِّ الْحَيَوَانِ و المقرب لكون الدار الآخره عين الحياه و عين العلم و الإدراك ليست الحياه و الإدراك فيها من الطوارى و العوارى كما فى هذه النشأه الدينويه نشأه النوم فإن النوم أخ الموت فإن كلما ترى فى النوم من سماء تظلك و أرض تحملك و صور بهيه تلذك و تبهجك أو صور مشوهه توحشك و تؤلمك كلها صورك العلميه قوى وجودها فإن كان فى المنامات الأضغاثيه- فتصرف متخيلتك فى صور خيالك المأخوذه فى اليقظه من الخارج و إن كان من المنامات الصادقه فبمشاهده الحس المشترك منك الصور العلميه التى فى المبادى و انعكاس تلك الصور إلى النفس أو بمشاهده حضوريه لها و على التقادير كلها عين العلم و الحياه، س ره

٢- كيف و اللذه و الألم ليسا إلا- إدراك الملائم و المنافر و الإدراك ليس إلا المدرك بالذات فإنه الصوره الحاصله عند المدرك و كما أن الأمر الخارجى ليس ملذا أو مؤلما- بل الأمر الإدراكى كذلك يمكن أن لا يؤلم الصوره الإدراكيه المؤلمه فإن مؤلميتها إنما هى باعتبار الوهم فإن صوره ضياع الأهل و المال يحزنك باعتبار وهمك و جعله زوال إضافتك إليهما كأنه زوال ذاتك أو زوال صفاتك الحقيقيه كما أن وحشتك من صوره الميت الذى فى حياته كان أعجز شىء فضلا عن حال مماته أمر وهمى و كذا منافرتك عن أشياء تستقبحها فكأنك نفسك تنحت لنفسك مؤلما و موحشا و محزنا و مكيدا- فالويل منك عليك و طوبى لعبد يرى فى مظاهر اللطف و القهر ظهور ربه و يحبه فى جميع صور أسمائه فهو فى رضوانمَنَ اللّهِ أَكْبَرُ، س ره

٣- بالخاء المعجمه و الدال المهمله و منه التخدر و التخدير و هو بطلان إدراك الحاسه- و هو من مصطلحات الأطباء، ط مد

بأعمال البدن يمنعها أن تدرك آفات النفس و آلامها الحاصله لها المكتسبه من نتائج أعمالها و لوازم أخلاقها و ملكاتها الرديه إدراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها- و تشتغل به و تلهو و تنسى فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت و انكشف الغطاء وقع بصره يومئذ إلى تبعات أفعاله و لحقات أعماله فيقع لها حينئذ إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال ردى ء الاعتقاد الألم الشديد و الداهيه العظيمه كما فى قوله تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فجحيم الآخره و إن كانت أطف من نعيم هذه الدنيا إلا أن عذاب الأشقياء و آلامها على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها لا فى هذه الدار لأن لطافتها توجب ذلك لكون الإدراك الذى هو ملاك العذاب و مبنى التألم فيها أصدق و أصفى و قوله تعالى وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ\* يشير إلى أن باعث الألم و العذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار و هم لا يدركونه لسكر طبيعتهم و تخدر أذواقهم و عمى بصيرتهم من إدراكه و من تأمل فى الأهوال العظيمه التى قد يراها الإنسان فى نومه أو يتوهمها من غير سبب خارجى و لا جهه محسوسه مع أنه لم يقصر إيلامها عن إيلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا أن عذاب الآخره- أَشَدُّ وَ أَبْقَى من عذاب الدنيا لأنه أشد استقرارا و أوصل إلى النفس و أغرز فيها من هذه الحسيات.

### و منها أن التعذيب بالجهل المركب و غيره

#### إشاره

من الأحوال التى وعدھا الشارع- إن كان يلحق الجوهر الروحانى مجردا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوه التخيل (١) و الجهل المركب لا بد فيه من تصورات

١- هذا إشكال صعب على من يقول باللذات و الآلام الجسمانيه بعد المفارقه عن الماده و لا يقول بتجرد القوى مجردا برزخيا أيضا فإن الصوره الجزئيه المؤلمه أو الملهه لا بد فيها من قوه جزئيه تدركها و شوقيه تطلبها أو تبغضها و متخيله تركب و تفصل و فى الجهل المركب تغلط فى التركيب و التفصيل فى الموجبات و السوالب- كإسناد الجسم عيادا بالله إلى الله و السرير الجسمانى إلى جسمه أو سلب القدره و الاختيار عنه أو سلب عموم القدره عنه و قس عليه إذ النفس تدرك الكلليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها و المفروض أن آلاتها منتفيه و أما من يقول بتجرد القوى الباطنه و إن للنفس قوى هى منبع هذه القوى المتشتمه الطبيعیه فى مندوحه منه، س ره

و تصديقات خلاف ما ينبغي منشؤها المتخيله و معلوم أن الفائض من المبادئ ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون إلا ما طابق الواقع من الاعتقاديات و غيرها فإن جهات الشر و الآفة و الكذب و الجهل الذى هو ضرب من الصوره العلميه و غيرها راجع إلى هيئات ماديه- فموضع التعذب بالآلام و الشدائد الأخرويه إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقه الأجرام- فلا تعذيب بالجهل المركب و غيره لعدم التخيل غايه ما فى الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات فإذا لم يبق فيه مدد إدراكي زالت بالكلية و لا- شوق إلى ما لا- تصور له بوجه- و لا- تخصص و لا- قوه شوقيه فلا تألم بالشوق أيضا إلى مشتيتها و لذاتها الدنياويه و قد ارتفعت المشوشات الحسيه عنه فكان حاله حينئذ كحال من سكنت قواه فنال الغبطه العظمى من الرحمه الإلهيه فى عالم القدس و الرحمه و إن كان موضوع التخيل هو الدماغ الإنسانى فهو يفسد حاله الموت و يفسد مع فساده التصور و الحفظ و الذكر و الفكر و إن كان جسما آخر فلنكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم أن علاقته الجوهر الروحانى إنما هى لنسبه بين الماده البدنيه و بين الجوهر الروحانى فأيه نسبه حدثت(1) بينهما بالموت حتى أوجب اختصاصه به و انجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقيه الأحياز من نوع ذلك الحيز.

ثم إن الجسم الذى هو موضوع تخيلات النفس يجب أن تتصرف فيه النفس- و تحركه بحركات جرميه تابعه للحركات النفسانيه و الانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات و إلا فلو لم ينفعل و لم يتغير الجسم الذى

---

١- المقصود أنه لا نسبه مخصصه حتى يخصص هذا الروح من بين سائر الأرواح- و يخصص هذا الجرم من بين سائر الأجرام فيلزم التخصيص بلا- مخصص لا- أنه لا- نسبه مطلقه بين ما يتعلق بالجسم الكثيف العنصرى و بين الجرم الأثيرى الفلكى و إلا أمكن أن يقال النسبه متحققه إذ قبل الموت أيضا الروح متعلق بما هو كالفلك إذ كما قلنا سابقا فى الإنسان كل الأشياء فيه شىء كالفلك و هو هذا الروح البخارى الذى هو متعلق الأول الذاتى للروح الأمرى فإن هذا البخار اللطيف فى الاعتدال و التوسط بين الأطراف كالحالى من الأضداد و لهذه المناسبه و المشابهه يطلق عليه الفلك كما أطلق الله تعالى فى كتابه المجيد على الفلك أيضا الدخان فكان الفلك هو البخار الدماغى للإنسان الكبير- الذى هو مجموع العالم و البخار الدماغى هو فلك العالم الصغير الإنسانى، س ره

تصرفت فيه النفس بانفعالاتها و تغيراتها لم تكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الأجسام و ظاهر أن الجسم الفلكي يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركه إياه حركه متشابهه متصله على نعت الاستمرار على نهج واحد- و إن كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا(١) دخانيا تحت كره الأثير و تحت فلك القمر المائل كما زعمه قوم آخر فهو أيضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبره له فإنه إن قرب(٢) من النار أو من الفلك في حر النار فيحيله النار بسرعه إلى جوهرها أو تحيله سرعه حركه الفلك إلى جوهر النار و إن بعد منها و يكون في حيز الهواء فإما أن يتخلخل به فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل ببرد و ليس فيه جرم محيط- يغلب عليه من اليبس و الصلابه ما يحفظه من التبرد و يحرسه عن ممازجه غيره به كما للجوهر الدماغي فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به و لا بد فيه من جوهر يابس لتتحفظ فيه الصور و جوهر رطب لتقبل.

ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانيه غير متناهيه(٣) لزم مما ذكروا- من اجتماع المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهايه تلك الجواهر أو عدم نهايه ذلك و كلاهما محال.

و الجواب أن التجرد الواقع في كلام المشكك إن أراد به التجرد عن الأجسام الحسيه

١- إنما جعل هذا موضوعا من جعل لما ذكرناه من أن متعلق النفس في الحقيقه- إما الدخان كما في النفوس الفلكيه و إما البخار كما في النفوس الأرضيه و الأعصاب و الشرايين و الأورده و الأغشيه المجلله لها و اللحوم التي احتشت بها و غيرها أوعيه و وقايات لها، س ره

٢- و أيضا هذا مركب كما اعترفوا به و كل مركب ينحل و الحال أن دار الأشقياء كدار السعداء دار الخلود و لا ينكره القائل بانقطاع العذاب أيضا و إن قالوا إنه بسيط دائم لا يقبل الفساد فهو بالحقيقه فلك عاشر له طبيعه خامسه بأى ذنب استحق سلب اسم الفلكيه كما سيقول المصنف قدس سره إنه الجرم الإبداعي المنحصر نوعه في شخصه- و أيضا متناه و أصغر من فلك القمر فإشكال ازدحام النفوس الغير المتناهيه على المتناهي- أكد منه على الفلك، س ره

٣- أى اجتماعيه لا تعاقبيه إذ مانع الاجتماع و هو ماده و لواحقها منتفيه، س ره

و الأشباح البرزخيه جميعا فليس الحال كذلك فى النفوس الناقصين و المتوسطين لأنها و إن تجردت عن الحسيه لم تتجرد عن المثاليه و إن أراد به التجرد عن الحسيه دون المثاليه فهو صحيح و لا فساد فيه كما سيجى ء بيانه فى باب المعاد و أما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوه التخيل فهو ممنوع لأن الجوهر المفارق عن القوى الطبيعيه دون المثاليه و عن الحواس الظاهره دون الباطنه له إدراكات جزئيه تخيليه و له قوه متخيله منبعثه عن ذاته لما أشرنا سابقا أن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا- و قوه باطنيه و تحريكه لكن قوه تحريكها و قوه إدراكها ترجع إلى أمر واحد و كذا ترجع بعض إدراكاتها إلى بعض فى الوجود الجمعى فترجع قدرتها(١) إلى إدراكها- و يرجع تخيلها إلى بصرها الباطنى بل هذه القوى الظاهره كلها ظلال لما فى جوهر النفس من الجهات و الحثيات الموجوده فى ذاتها بوجود واحد جمعى و قد تفرقت و تكثرت و امتدت ظلالها فى ماده البدن و تشكلت بأشكال الأعضاء و الأدوات فلها فى ذاتها عين باصره و أذن سامعه و ذوق و شم و لمس و قوه فعليه من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضورى المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن فى هذا العالم فإن المعرفه و التصور هاهنا بذر المشاهده فى العقبى و التفاوت بين التصور هاهنا و المشاهده هناك يرجع إلى

١- رجوع قدرتها إلى علمها كما فى الواجب تعالى فإن علمه فعلى لا انفعالى- و رجوع تخيلها إلى بصرها كما فى النوم الذى هو أخ الموت لأن كلما يرى و يسمع و بالجملة- يدرك مشاهدات قويه و إدراكها مشاهده لا تخيل و التفصيل فى المقام أن القوى الظاهره و الباطنه للنفس فى هذه النشأه عشر و فى النشأه المثاليه عشر لتطابق العوالم و استفاضه هذا العالم من ذلك العالم لكن لفسحه ذلك و خلوه عن حجب المواد و الأوضاع و الأزمنه و نحوها تضرب العشر فى مثله ففى بصره ينطوى كل العشر و فى سمعه أيضا و هكذا فيحصل مائه و فى النشأه العقليه الواحده بالوحده الحقه الظليه أيضا يتحقق العشر و تضرب المائه فيها فتصير ألفا فمدرك واحد هو النفس بوحدتها و بساطتها مشتمل على كل القوى الألفيه فهو الكل فى وحدته و لهذا هو فاعل لهذه القوى المتكثره فى عالم الطبيعه بالتجلى أو بالعنايه و إلى هذا أشار قدس سره بقوله بل هذه القوى الظاهره أى فى عالم الظاهر و الشهاده كلها ظلال لما فى جوهر النفس و امتدت ظلالها فى ماده البدن لَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ، س ره

القوه و الضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فإن كان تأملات الرجل و تصوراته فى هذا العالم من باب الخيرات و الحسنات و النيات الصالحه صارت ماده لجنات و رضوان و روح و ريحان و ملائكه يسر بمنادمتها فى الدنيا و يرتاح برؤيتها و معاشرتها فى أخراه- و إن كانت من الشرور و القبائح و النيات الفاسده و الأمانى الكاذبه و المؤذيات الباطنه صارت ماده لحيات و عقارب و نيران فى قبره و مالك غضبان و شياطين يتضرر بمنادمتها فى أولاه- و يتأذى برؤيتها و مصاحبته فى أخراه و أما قوله لما كانت النفوس المفارقه عن الأبدان غير متناهيه يلزم اجتماع المفارقات كلها إلخ.

فهو مدفوع أما (١) أولا فلأن الكلام (٢) ليس فى جميع المفارقات من النفوس بل إنما هو فى نفوس الأشقياء و لا يلزم ما ذكره فإن النفوس بعضها مما لا يتعلق بالأجرام- و ما يتعلق منها بالأشباح المثاليه و إن فرض كونها غير متناهيه لم يلزم منه فساد لعدم التزام فى الأشباح المثاليه على محل واحد مادى فيجوز عدم تناهيها و على هذا لا يلزم نهايه تلك الجواهر و لا عدم نهايه الأجسام و أما باقى مقدماته فبعضها مما يحكم بصحتها و نعين عليها لموافقته لما نحن فيه و بعضها مما لا يضرنا صحتها و لا فسادها

- ١- ظاهره أن يكون هناك وجه ثان من الدفع و ليس فى الكلام شىء يدل على ذلك، ط مد
- ٢- هذا الكلام و كذا قوله و إن فرض كونها غير متناهيه يدل بظاهره على تناهى نفوس الأشقياء و ليس كذلك فإن النفوس و إن كانت نفوس المقربين و نفوس الأشقياء البالغين إلى غايه الشقاوه غير متناهيه فضلا عن المتوسطين فى السعاده و الشقاوه النازلين منزله الأصحاء الظاهرين و إن لم يكونوا بالغين أقصى مراتب الصحه فإن العالم و إن كان حادثا كما هو التحقيق لكن لا انقطاع لفيض الله تعالى فإن الفيض قديم و المستفيض حادث و الصنع قديم و المصنوع حادث و كلمات الله تعالى لا تنفذ و لا تبيد و لعله قدس سره فى مقام المنع بنى على مذهب القائلين بانقطاع العذاب و الشقاوه عن الكفار فى دار البوار بكون طباعهم كطباع سمندر و نعامه و نحوهما فنفس الأشقياء من حيث إنهم أشقياء متناهيه و كذا بنى على قول شيخ الإشراق الآتى عن قريب فى الجهال و الفجار من النجاه إلى الروح الأكبر، س ره

فلا نتعرض لها نفيا و إثباتا و لا قدحا و تصويبا.

ثم إنى (١) لأتعجب من بعض الموصوفين بفقہ المعارف الإلهية و الاستشراف للأنوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله فى الرياضيات الحكيمية و فهم الأسرار و اعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب فى التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوى موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء لأنهم

١- أقول كون جسم الفلك لصفائه و لطافته مظهرا للصور المتخيلة لنفوس طوائف من السعداء لا- فساد فيه و لهذا الصفاء مع صور ما دونه منقوش فيه كما أشار فى حكمه الإشراق إليه بقوله و اعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى مصور فى الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته و كل إنسان منقوش فيه بجميع أحواله و حركاته و سكناته ما وجد و ما سيوجد انتهى و قال العلامة الشيرازى فى شرح قول الشيخ الإشراقى فى موضع آخر ٤٠ و هى أى نقوش الكائنات التى فى الأفلاك- ك مصوره واجبه التكرار كلما كان فى الوجود شىء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية أو تنتقش فيه كذلك كالأجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالى حق انتهى و لا- منافاه بين كون الصور قائمه بذواتها و كونها ذوات مظاهر كما أن الخيال عند المصنف قدس سره مجرد الروح الدماغى مظهر له و للمتخيل بالذات الذى هو عين الخيال عنده- و الصور الخيالية و المرآتية عند الشيخ الإشراقى من عالم المثال المطلق و ليس الروح الدماغى و لا- المرائى محال تلك الصور بل هى مظاهرها فظهور الصور القائمه بذواتها فى المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور بل هذا خاصية وجود ذلك المظهر و ظهور الخيال و المتخيل أى النفس فى مقام التجرد البرزخى فى جسم الفلك ليس يصيرها نفسا له كما أن ظهور الصور المرئية فى المرائى لخاصية وجودها و صقالتها و علاقه نفس بتلك الصور التى فيها لا- يجعل المرائى ذوات نفس و لا- ينافى كونها فى تصرف طبائعها و قواها فلا يلزم التناسخ و كما أن الفلك مظهر عالم المثال الأعظم كذلك مظهر عالم المثال الأصغر و أن يتحاشوا من كون الموجود الملكى مظهر الموجود الملكوتى فالنفس ملكوتية مظهرها البدن و هو ملكى و الصور الخيالية ملكوتية و الروح الدماغى مظهرها و هو ملكى و سيأتى فى المعاد إثبات مظاهر فى هذا العالم للجنة و النار و ما سيذكره من أنه لا أبدان لها حتى يكون لها نسب و وضعيه بها إلى تلك الأجرام و تكون هى كالمرائى لها مدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون كما فى القوى و الأرواح الدماغية فهذا الذى ذكرناه معنى ما قاله الشيخ فى حكمه الإشراق و السعداء من المتوسطين و الزهاد من المنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية- و لها إيجاد المثل و القوه على ذلك فيستحضر من الأطمعه و الصور و السماع الطيب و غير ذلك على ما يشتهى و تلك الصور أتم مما عندنا فإن مظاهر هذه و حواملها ناقصه و هى كامله و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ و الظلمات و عدم فساد البرازخ العلوية انتهى و قد علمت أن البرزخ فى اصطلاح حكمه الإشراق هو الجسم الطبيعى و قال أيضا فيها و قد يحصل من بعض النفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيره- التى مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها و هذا أيضا معنى ما نقل شارحها العلامة عن الأوائل و عن أفلاطون من انتقال النفوس الكاملين فى العمل دون العلم إلى الأفلاك و معنى ما نقل المصنف قدس سره نفسه فى مبحث علم الواجب تعالى من إلهيات الأسفار عن المعلم الأول أن الأشياء الطبيعى بعضها يتعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتى الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل و معنى ما

ورد في أخبار أهل العصمة أن الجنة في السماء كما في قوله تعالى فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ و بالجمله اعتراضاته قدس سره على الشيخ الإشراقي في هذا الباب غير وارده نعم ترد على الشيخ الرئيس و أترابه ممن لا- يقول بعالم المثال إلا أن يبنى كلامهم على مجرد الخيال كما يشير إليه ما نقله قدس سره سابقا عن مباحثات الشيخ بل يشير إليه هذا القول منهم من تعلق خيال هؤلاء بالفلك و شبهه إذ لو كان ماديا منطبعًا في المحل انتفى بانتفاء المحل، س ره



لم يتصور لهم العالم العقلى و لم ينقطع علاقتهم عن الأجرام و هم بعد فى عقولهم بالقوه- التى لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل و احتاجت إلى علاقه البدن.

فقال إنه كلام حسن إلا أنه خالف ذلك القول فى تعلق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفه ذوات النفوس النورانيه و قال و القوه تحوجهم إلى التخيل الجرمى- و ليس يمتنع أن يكون تحت فللك القمر و فوق كره النار جرم كروى غير متخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيرى و العنصرى موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من أعمالهم السيئه مثلا من نيران و عقارب تلذع و حيات تلسع و زقوم يشرب و غير ذلك.

و قال و بهذا يندفع ما بقى من شبه أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من

الرياضات أن الجهال و الفجره لو تجردوا عن قوه جرميه مذكره لأحوالهم مستتبعه لملكاتهم و جهالاتهم مخصصه لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأ-كبر انتهى و أنت قد دريت أن كون جسم من الأجسام فلكيا أو غير فلكى موضوعا لتخيل نفس لا تستتم إلا بأن يكون له معها علاقه عليه و معلوليه بالذات أو بتوسط ما له معها تلك العلاقه بالذات بأن تكون النفس صوره كماله له بذاتها أو بحسب بعض قواها الذاتيه أو العرضيه و بالجملة لا بد أن يكون ذلك الجسم فى تصرف النفس بوجه من الوجوه و أقل ذلك كما يكون لها بالنسبه إلى آله وضعيه كالمرائى أو الأشياء الصقيه- التى قد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسب علاقه وضعيه لتلك الآله إلى الماده البدنيه- التى هى موضوعه لأفاعيل النفس و ماده لقواها و مطرح لأنوارها المنبعثه عن ذاتها النيره إليه و ليس الجرم الفلكى أو ما يجرى مجراه مما يؤثر فيه شىء مباين عن نفسه الفائضه عليه من مبدئه و قد أشرنا سابقا إلى أن الأ-جرام العلويه ليست متأثره عن غير مبادئها العقليه لا- منطبعه و لا- قابله لتأثيرات غريبه من العلل القسريه و الأسباب الاتفاقيه و كذا ما يجرى مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق و لما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أبدان عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سماوى موضوعا لتخيلا-تهم- حتى يكون لأبدانهم علاقه وضعيه إلى تلك الأجرام العاليه لتصير تلك الأجرام كالمراه لتلك النفوس يشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين إحداهما طبيعيه و الأخرى وضعيه متوقفه على الطبيعه فمتى ارتفعت العلاقه الطبيعيه للنفس بالنسبه إلى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقه الوضعيه لها بالنسبه إلى جرم من الأجرام إذ الثانيه متفرعه على الأولى فإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه و أيضا على أن يكون الجرم الفلكى كالمراه موضوعا لتخيلا-تهم كان المتخيل لهم فى الصور هى الموجوده فيه المتمثله عند نفسه و ليست الصور المتمثله فى الأفلاك إلا ما هى من تخيلات الأفلاك لا ما هى من تخيلات تلك النفوس و محال أن يكون جرم علوى- نسبتبه إلى نفسه نسبه جوهر الدماغ إلينا ثم يتصور بنفوس و صور خياليه غير التى أنشأتها نفسه الشريفه العلويه و إذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون فى الأجرام

العاليه هيئات مؤلمه شريره و أوهام مظلمه موحشه معذبه حتى يتعذب بها الأشقياء- و ما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا- هيئاتها الرديه و تخيلاتها الكاذبه و عقائدهم الباطله و آرائهم الخبيثه دون الصور المطابقه لما فى الواقع لأن الكائن فى القابل الذى فى غايه الخلو و الصفاء كالأجرام العاليه من الفاعل الذى فى غايه الشرف و التقديس كالمبادئ العقليه لا يكون إلا صوراً حقه و مثلاً عينيه مطابقه للأمر الواقعه فى نفس الأمر فلا يستتم ما قالوه و لا يستقيم ما تصوروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الأشقياء كما أن هذا الرأى فى الجرم الفلكى غير صحيح فكذلك فى الجرم الإبداعى- المنحصر نوعه فى شخصه غير صحيح لأن هذا الجرم أيضاً طبيعه خامسه فلكيه على ما صورته و إن كان حيزه تحت كره القمر للزوم كونه عديم الحركه الغير المستديره دائماً- و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعاً لتخيلاتهم أى لتصرفات نفوسهم فيه و فى صورها الإدراكيه الغير المتناهيه- المنقوشه فيه كما هو رأى هؤلاء القوم و لا أقل من أن يكون ذا قوه غير متناهيه إذ لا بد أن يكون بإزاء كل ارتسام بصوره فى جسم قوه استعداديه أو انفكاك فى ذلك الجسم- و هو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من أن الصور الملذده للسعداء أو المؤلمه للأشقياء فى النشأه الثانيه كما وعدنا صاحب الشريعه الإلهيه و أوعدها عليها هى واقعته فى نشأه أخرى و فى صقع آخر غير حاله فى جرم من الأجرام و لا قائمه فى قوه جرميه بل قائمه بذواتها إنما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير كما أن الصور و الأشباح التى فى المرآه ليست قائمه بها بل مظهرها تلك المرآه بضرب من القبول- و لا منافاه بين صدور الفعل عن قوه بجهه و انفعالها إلذاذاً و إيلا ما بجهه أخرى كما أن (١) الصحه و المرض البدنيين ينشئان من نفسه فى بدنه فى هذه الدار ثم تنفعل

١- و كما أن الإنسان فى النوم تنشئ نفسه الصور البهيه و تلتذ نفسه بها و تنفعل منها و الصور الموحشه و تنفعل بالخوف الألم منها فكما أن الطبيعه هنا بأسباب معده- من حسن تدبير أو سوء تدبير تعين عليها الصحه المعينه أو المرض المعين و لا تخصص من غير مخصص و الشىء ما لم يجب لم يوجد و النفس أيضاً هنا بأسباب مهينه من أعمال اختياريه فى اليقظه و أمور طبيعيه مزاجيه فى البدن و روحه البخارى تعين عليها تصوير صورته خاصه من غير أن تكون بإرادته جزافيه كذلك النفس فى النشأه الآخره لأجل سبق أعمال و ملكات ساقها الأسباب القدرية إلى إنشاء صور أخرويه مناسبه لها لا يجوز عليها غيرها- و إن قويت مكيدته و اشتدت مقدرته إذ السخيه معتبره بين العله و المعلول و لهذا ورد إنما هى أعمالكم ترد إليكم و نعم ما قال المولى-<sup>٤</sup> گر ز خارى خسته اى خود كشته اى و ر حرير قز درى خود رشته اى و لما كان كل المبادئ المفارقة و المقارنه و سائط فيضه تعالى و جهات فاعليته تعالى- فالكل من عندهقُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و كما لا ينافى موجوديته الحقيقه موجوديه الأشياء- كذلك لا ينافى إيجاد الحقيقى المحيط و عموم قدرته موجوديه الأشياء و فاعليتها فالإنسان لا بد أن يكون ذا العينين و هو الحسنه بين السيئتين، س ره

النفس عنهما و يكون من أحدهما فى لذه و راحه و من الآخر فى ألم و مشقه و ذلك لكون النفس ذات جهتين جهه عقليه فعليه و جهه طبيعيه انفعاليه فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصى المؤديه للصور الحسنه و القبيحه فى الدار الآخره عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحدهما و يتعذب بالآخرى و تانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعله لشى ء و منفعله عنه هما موجودتان فى النفس قبل أن تصير عقلا محضا- و حينئذ يكون فعالا و دراكا بجهه واحده كما أشير عليه سابقا من أن فيه و عنه فى العقل البسيط و هو العقل الفعال شى ء واحد فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس فى الآخره هو ما ينشأ منها و النفوس الغير الكامله علما و عملا أو علما فقط أى نفوس السعداء المتوسطين أو الناقصين فى العلم و العمل أو الناقصين فى العلم أو الأشقياء الناقصين فيهما و إن تجردوا عن المواد و الأجرام الدنياويه الطبيعيه لكنها متعلقه بعد بالأشباح الأخرويه التى هى فى باب الإلذاذ و الإيلام أشد و أدوم من هذه الأجرام المستحيله كما فى قوله تعالى وَ لَعِبَادُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَ أَبْقَى بل هذه النار و إيلامها- من جمله آثار النار الآخره و عذابها أو عينها لكنها تنزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها

كما روى عنه ص: أن ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت

و قس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الدنيا بالنسبه إلى نعيم الآخره شى ء حقير.

### تأييد و تذكره

و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكى أو عنصرى و ينور ما قرناه من أن الصور الأخرويه

التي بها نعيم السعداء و جحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكى أو غير فلكى بل هي صور معلقه موجوده للنفس من النفس في صقع آخر مرتبه بأعمال و أفعال- حدث عنها في دار الدنيا و أثمرت في ذاتها أخلاقا و ملكات مستتبعه لتلك الصور المعلقه- هو ما قاله قدوه المكاشفين محى الدين العربى عليك أن تعلم أن البرزخ الذى تكون الأرواح فيه بعد المفارقه من النشأ الدنياويه هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجرده و الأجسام لأن تنزلات(١) الوجود و معارجه دوريه و المرتبه التى قبل النشأ الدنياويه- هي من مراتب التنزلات و لها الأوليه التى بعدها من مراتب المعارج و لها الآخريه.

و أيضا التى(٢) تلحق الأرواح فى البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال.

١- لا أن التنزلات استقاميه و المعارج انعطافيه فإن الدائره أفضل الأشكال لبساطتها و وحدتها لأنها غير متناهيه و نسبه مركزها إلى أطرافها من جميع الجوانب على السويه فناسبت الوجود فى جميع هذه الجهات فكل مرتبه من هذه الدائره يوازيها و يحاذيها ما يماثلها حقيقه و يغايرها من وجه ففى القوس النزولى عقول مجردة فطره بلا تجريد مجرد فيوازيها فى القوس الصعدوى عقول بالفعل متحده بالعقول الفعاله بعد ما كانت متجرده بالتجريد و التعريه عن ماده و لواحقها حيث إن النفوس جسمانيه الحدوث و إن كانت روحانيه البقاء و من هنا كانت حملته العرش فى الأول أربعه و تكون فى الآخر ثمانيه- وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً هم الأربعه الأولى بانضمام الأربعه الموجوده بالوجود الرابطى فى صراط الإنسان الكامل الأعظم ففى مراتب كل من الدائرتين تمايز مع أصل محفوظ إذ الوجود حقيقه واحده ذات درجات و فى القوس النزولى نفوس مقدمه على المثال دهرها فيوازيها فى الصعدوى نفوس مؤخره عن المثال زمانا و هكذا هناك مثال و هنا مثال كما قال هذا الشيخ العارف المحقق و هناك طبائع زمانيه، س ره

٢- و أيضا الأول موطن أخذ العهد و الميثاق بالإقرار بالربوبيه و هو الذر الرابع و البرزخ الأخير موطن صوره الوفاء بالعهود و صورته نقض عهد المعبود و اعلم أن عالم الصوره و المثل الشبحيه المطابقه لهذه الصور الكونيه المثبتة قبل هذه متفق عليه بين الإشراقين و المشائين أو العلم بالجزئيات الدائره قبل وجودها بهذا النحو أيضا للحق بما هي من صقع العليم الحكيم مجمع عليه بينهم إلا- أن تلك الصور قائمه بذواتها عند الإشراقين و لذا سموها المثل المعلقه و قائمه بالأنفس المنطبعه الفلكيه عند المشائين، س ره

و نتيجة الأفعال السابقة فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا و جوهرا نورانيا غير مادية انتهى.

و يؤيدها أيضا ما قد صرح به فى الفتوحات أيضا فى الباب الحادى و العشرين و ثلاثمائة من أن هذا البرزخ غير الأول و يسمى الأول بالغيب الإمكانى و الثانى بالغيب المحالى لإمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة و امتناع (١) رجوع ما فى الثانى إليها إلا فى الآخرة و قليل من يكاشفه بخلاف الأول و لذلك يشاهد كثير منها و يكاشف بالبرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث و لا يقدر على مكاشفه أحوال الموتى و كذا قوله فى الباب الثالث و الستين منها بعد تبين ما يراه الإنسان فى المرآة و إلى مثل (٢) هذه الحقيقة يصل الإنسان فى نومه و بعد موته- فى الإعراض صوراً قائمه بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجسادا حامله أرواحا لا- يشك فيها- و المكاشف يرى فى يقظته ما يراه النائم فى حال نومه و الميت بعد موته كما يرى فى الآخرة صور الأعمال مع كونها أعراضا و يرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن

١- لا يقال القاعده العقلية لا تخصص فالممتنع دائما ممتنع. لأننا نقول إنما قال ذلك تصديقا للعقل و الشرع أن الصور الأخرى لا بد أن تكون عين الصور التى فى عالم الشهادة إلا فى الأخرى و الدنيوية و يمكن أن يراد بالرجوع فى الآخرة أنها فى الآخرة مرجوع إليها للصور الدنيوية أو أنها ترجع إلى الشهادة- من حيث إنها شهادة أى نفس الوصف العنوانى لا من حيث إنها عالم الطبيعه و الدنيا أى الصور فى الآخرة تصير أقوى و أتم مما فى البرزخ و أشهد و أكشف و فى نسخه سفر النفس التى عندى كلمه إلا- كانت فى الحاشية و لعلها إلحاقه من المحرفين و حينئذ فلفظ فى الآخرة متعلق بما فى الثانى و مشعر بالعليه للامتناع سيما إن كانت كلمه فى التعليل أى كيف لا يمتنع الرجوع و الآخرة لا تكون دنيا و هما نشأتان متخالفتان تخالف الغايه و المغيا،

س ره

٢- وجه الشبه بين الحقيقة المرآتية و الحقيقة النومية و الحقيقة الأخرى يؤكد بشرطين- أحدهما أن لا- تكون تلك الحقيقة قائمه بالمرآة- و ثانيهما أن يكون الروح المتعلق بهذا البدن الطبيعى متعلقا بذلك الشبح ليكون حيا، س ره

اجتماع و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس و منهم من يدركه بعين الخيال أعنى فى حال اليقظه و أما فى النوم فبعين الخيال قطعا و قوله أيضا فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأمور بعين الصور التى هى بها فى الدنيا و قوله أيضا فى آخر هذا الباب و كل إنسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صور أعماله- إلى أن يبعث يوم القيامة فى النشأه الآخره

## فصل (٤) فى تتمه الاستبصار لهذا الباب من جهه كيفيه نسبه النفس إلى البدن و الإشارات إلى الموت الطبيعى و أجله و الفرق بينه و بين الأجل الاخترامى

### اعلم أن النفس حامله للبدن لا البدن حامل لها

كما ظنه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنها زبده العناصر و صفوه الطباع و ظنوا أيضا أن النفس تحصل من الجسم و أنها تقوى بقوه الغذاء و تضعف بضعفه و ليس كما توهموه إنما النفس تحصل الجسم و تكونه- و هى الذاهبه به إلى الجهات المختلفه (١) و هى معه و مع قواه و أعضاه تدبره حيث ما أرادت و تذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق بحيث يمكنه مع كثافه البدن و ثقله فتمتى أرادت صعوده تصير صاعدا و يتبدل ثقله خفه و إذا أرادت

١- ٤٧ و نعم ما قال الشيخ الرئيس إن الناس لكون الحس عليهم غالبا إذا رأوا أن المغناطيس يجذب مثقالا من الحديد صاروا يتعجبون منه و طفقوا يستغربونه و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم أبدانهم الطبيعىه إلى الميمنه و الميسره و الصعود إلى فوق و الهبوط إلى أسفل فقد يسكن و قد يتحرك و قد يعدو و قد يصرع و قد يلحقه أوضاع آخر بحيث إنه مسخر تحت قدرتها كالكره تحت الصولجان و الأوراق و الأغصان تحت الريح ٤٧ و نعم ما قيل من أن خيالى صلحشان و جنگشان و ز خيالى نامشان و ننگشان و بنظر آخر أرفع و أعلى و بمشرب آخر أعذب و أحلى قيل - ٤٧ ما همه شيران ولى شير علم حمله مان از باد باشد دمبدم حمله مان پيدا و ناپيداى باد جان فداى آنکه ناپيداى باد ، س ره

هبوطه يهبط و يتبدل خفته ثقلا و أما الطلوع(١) إلى عالم السماء و جنبه الأرواح و السعداء و المنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثه الكثيفه بل ببدن نورى من جنس تلك الدار إذا تخلصت من هذه البنيه المظلمه كما أن الطلوع إلى جنبه المقربين و صقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية و مثل الأفلاطونيه النوريه لا يتيسر

١- إن قلت كيف يتمشى هذا الكلام مع القول بالمعراج الجسمانى. قلت ليس الكلام فى نفوس الأنبياء و لا فى مقام الإعجاز فى نبينا الخاتم ليس الترقى بالجثه الكثيفه بمعنى أن السالبه منتفيه باتتفاء الموضوع بل ترقيه بجسده اللطيف- فإن الجسم الذى يرى من خلفه كما من قدامه و لا- ظل له ليس كثيفا بل هو ألطف من الفلك الأقصى فهو عرج بجسده الظاهرى كيف و هو قدس سره سيقول فى المعاد الجسمانى- إن المحشور يوم النشور هو هذا البدن الذى فى الدنيا و المعراج الجسمانى و المعاد الجسمانى توأمان يرتضعان من ثدى واحد متقاربان فى الأحكام و ليت شعرى كيف يتفوه الحكيم العالم الربانى بأنه لم يعرج بجسمه و إنما عرج بروحه مع أن عروج الروح يستلزم عروج الجسد فإن الحقيقه هى الرقيقه و عروجها مستلزم لعروجها بل عين عروجها- فضلا عن أن يعتقد بعروج جسده المثالى أيضا و صورته الشىء ماهيته التى هو بها هو لكن الإنسان الحكيم العارف ينبغى أن لا يقف و يقصر على هذا الاستلزام و الانطواء بل يعتقد عروج جسده الظاهرى أيضا بالاستقلال و إذا بلغ الكلام إلى هذا المقام لا- بأس أن نذكر كلاما جمليا فى باب المعراج فإن التفصيل لا يناسب طور هذه التعليقه فنقول قد ورد فى الأخبار المستفيضه و أشير فى قوله تعالىسُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الْآيَه أنه لما أسرى به ص إلى المسجد الأقصى أتى جبرئيل ع بالبراق و عليه السرج و اللجام المرصعان بالجواهر النفيسه و له أجنحه كالطيور و لما أراد ع أن يركب نفر و شرد البراق و أتى به جبرئيل ثانيا و أركب رسول الله ص فحضر سلما له مدارج من الأرض إلى السماء فعرج به إلى السماوات تدريجا و شاهدهن و ما فيهن ثم بدل البراق بالرفرف و عرج إلى أن كل جبرئيل- و يرقى ص إلى حريم الكبرياء و أوحى إلى عبده ما أوحى و رأى ما رأى و باقى التفصيل فى الأخبار. فوقع اختلاف عظيم بين الأمة. فمنهم من قال إن هذه القضيه كانت فى المنام لروايه عويشيه و خبر معاويوى- و هذا القول من الأباطيل. و منهم من قال إنها كانت فى اليقظه و لكن بالروح فقط. و منهم من قال إنها كانت بالجسد إلى المسجد الأقصى كما هو نص الكتاب لا إلى فوق السماء. و هذا عندى باطل لأن عروجه إلى السماء صار من ضروريات الدين و ضرورى الدين لا- يطالب له مناط من الكتاب و السنه و غيرهما و لو وجد فهو تفضل نعم خصوصياته مأخوذه من الأخبار و ضرورى الدين كضرورى العقل غنى عن الدليل. و معظم أهل المله البيضاء قالوا إنها كانت فى اليقظه و بالجسد من المسجد الحرام إلى ما فوق السماء. و مذهب عرفاء المله و بعض حكمائهم أنها كانت فى اليقظه كما ذكرناه و لكن بالجسد المثالى و جميع ما رآه عندهم صور مثاليه كما ذكر الشيخ محى الدين فى الصور الأخرويّه و الشيخ الإشراقى فى المرآتيه فيقولون لكل معنى صورته و لكل حقيقه رقيقه- فجميع ما يراه السلاك إلى الله تعالى محتاجه إلى التفسير عن التقشير كرويا محتاج إلى التعبير فالإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى متحقق فى عالم الصوره و هو صورته الانتقال فى الملكوت من مقام إلى مقام و اتمام الأنبياء ع به فى الصلاه- صورته تأسى أولياء أمته المرحومه الذين هم ورثه الأنبياء به ص و البراق صورته مركب الطاعات كما قال ع: الصلاه معراج المؤمن و السرج و اللجام صورته جمعيه الخاطر و حضور القلب و الجواهر النفيسه صور المحبه و الإخلاص و الخضوع و الخشوع و نحوها و نفور البراق و توحشه صورته خاطر بشرى فى الأجرام و إتيان جبرئيل إياه نفى ذلك الخاطر بالعقل الكلى الذى هو مسدده إلى الصواب بل روحانيته ص و الرفرف



صوره جامعیه بین الوحده و الكثيره و بین لوازم الروحانيه و لوازم الطبيعه تخلقا بأخلاق من ليس كمثلته شىء و هو السميع البصير و شكل جبرئيل الذى هو كشكل دحيه الكلبى صورته العقل الكلى و رقيقه روح القدس و كلال جبرئيل و منه بالتشديد عن السير صورته أفضليته ص عن الملائكه و إن كانوا من الملائكه المقربين و تخطيه إلى مقام لا يقتحم فيه غيره و هو مقام أو أدنى كما أخبر عنه بقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل ٥٠ و نعم ما قال العطار النيشابورى چون بخلوت جشن سازد با خليل پر بسوزد در نكجند جبرئيل چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار و قس على هذا سائر ما ورد و إياك أن تتوهم هذا قول بالمعراج الروحاني - لأن القائل بالروحاني فقط لا يقول بالصوره أصلا بل العروج عنده ترقيات روحانيه للروح النبوى من غير أن يرى صورته سلم و ترقيات على مدارجه الصوريه و الصعود على السماء هو التخطى فيه بخطوات الفكر و أقدام العلم و البراق استعاره من الطاعه و السرج و اللجام و الجواهر النفيسه كنيات و استعارات عن ضبط القلب عن الخواطر النفسانيه - و ورود الخواطر الملكيه و الربانيه من غير صورته متمثله و أشباح متجوهره لها فى حاله الغيبه و حين المراقبه فضلا عن رؤيه صاحب السلوك نفسه إذ رب مراقب و مجاهد فى سبيل الله يرى صور مجاهدته بأن يشاهد معركه فيها مطارده جنود نوريه و جنود ظلمانيه و غير ذلك و رب مراقب و مجاهد لا يرى صورته مجاهدته مع تحقق معناها لأن ذلك أمر لا يتيسر لكل سالك إلا بقوه السلوك و العرفان و قدم النبوه و الولايه و الحق أنه ص عرج بجسده الشريف الظاهرى فى اليقظه إلى فوق السماء و بروحه القدسى إلى حريم أو أدنى و حريم الكبرياء و للمنكرين للعروج الجسماني شبهات أقواها - امتناع الخرق و الالتيام المقرر فى الحكمه فذهب كثير من المتكلمين حتى المحقق اللاهيجى فى گوهر مراد إلى اختصاص الامتناع بالفلك الأقصى و أن الأخبار داله على عروجه ص إلى ما فوق السماء و السماوات فى الشرع سبعة و ما عداها العرش و الكرسي فالخرق و الالتيام حيث استلزما أن تكون الجبهه محدده قبل الفلك الأطلس لا به - مع أنه المحدد للجهاث اختصاص امتناعهما به و العجب من هذا المحقق مع براعته فى الفن - كيف تفوه بذلك فإن الفلك معناه الجسم البسيط ذو الطبيعه الخامسه التى هى مبدأ الميل المستدير الآبى عن الميل المستقيم فإن قبل الميل المستقيم أو ما يلزمه كالحر و البرد و التخلخل و التكاثر و نحوها لم يكن فلكا و ليت شعرى بأى ذنب استحق سلب اسم العنصر و لا تفاوت بينهما إلا بمبدئى الميلين فبمجرد أن لا يجرى فى الباقي دليل الامتناع المختص بالمحدد الذى هو من باب تحديد الجبهه لا - يرفع الامتناع من الباقي - إذ الدليل غير منحصر فيه كما عرفت و نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فالحق أن عروجه ص إلى السماوات حتى الأطلس مع كونه بجسده الشريف لا يستلزم الخرق لغايه لطافته التى وصفنا قليلا من كثيرها فى أول الحاشيه أ لم تسمع أن أهل الصنعه - يدبرون أدهانا إذا طلى على راحه الكف سرى إلى ظهره من دقته و أجساما يسمونها أرواحا لكثرت لطافتها من كثره التقطيرات و التصعيدات و غيرهما سريعه الغوص فى أجسام آخر يسمونها أجسادا لكثافتها بحيث كأنها تنفذ فى أقطارها لا فى زمان و أ لم تر أن وعاء آخر مملوا من تراب لا يسع فيه تراب آخر أصلا و يسع الماء مقدارا يعتد به و إذا كان مملوا من الماء بحيث لا يسعه يسع الهواء و إذا كان زق مملوا من الهواء بحيث لا - يسع الزيادة عليه منه يسع النار و قس عليه النار و الفلك فرضا و كل سافل من فلك بالنسبه إلى أعلى منه لو فرض السريان كل ذلك لألطفيه السارى من المسرى فيه فجسم النبى الختمى ص الذى هو مركز دوائر الأفلاك لألطفته منها لا غرو أن ينفذ فى أقطارها و لا يخرقها و من يقول إنه ص عرج بجسده المثالى لا بجسمه الظاهرى - لو عرف أن النسبه بينهما نسبه التمام و النقصان و أنهما كنقش قائم بلوح ثم يقوم بذاته - بحيث يكون القائم بذاته جامعا لجميع ما هو من باب الكمال فى ذلك القائم بالغير غير فاقد ما هو من باب الفعلية لم يتفوه بما قال و من الشبهات قوله تعالى قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْمَأْرُضِ يَثْبُوعاً أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيراً أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا

كِتَابًا نَقَرُوهُ قُلُوبُ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا فَيَتَوَهَّمُ أَنَّهُ نَفَى عَنِ الْبَشَرِ مَقْدَرَهُ الْعُرُوجَ الْحَسْبَى أَقُولُ التَّعَجُّبَ بِالنَّسْبِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَتَأْتِي بِاللَّهِ لَا بِالنَّسْبِ إِلَى التَّرْقَى إِلَى السَّمَاءِ فَلَا يَنَافَى الْبَشَرِيَّةِ كَمَا لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْبَشَرِيَّةِ وَبَيْنَ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ وَقَسٍّ عَلَيْهِ سَائِرُ شَبَهَاتِهِمْ الْوَاهِيَّةِ وَ مَا سَيَأْتِي فِي تَحْقِيقِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي نَعْمَ الْعَوْنُ عَلَى تَحْقِيقِ الْمَعْرَاجِ الْجِسْمَانِي فَانْتَظِرْ، س ر ه

لها إلا- إذا انفصلت عن علوق الأبعاد و الأ-جرام و انقطعت عن الأمثال و الأشباح- و تجردت عن الكونين و رفضت العالمين و الغرض من هذا الكلام أن النفس لترقيها- إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفليه و بهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ و مذهب من يرى أن

منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوه البدن و نفاذ حرارته الغريزيه و كلال آلاته و تعطل نظامه و  
تزلزل أركانه كما ظنه الجمهور من الأطباء و الطبيعيين أن انقطاعها من البدن لاختلال البنيه و فساد المزاج بل الحق أن النفس

تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فى الوجود على التدريج و تنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأه الطبيعیه إلى نشأه ثانيه لما مر من إثبات الحركه الذاتيه للوجود فى الجواهر المتعلقه بالمواد الهيولانيه فالنفس تتحول فى ذاتها من طور إلى طور و تشتد فى تجوهرها من ضعف

إلى قوه و كلما قويت النفس و قلت إفاضه القوه منها على البدن لانصرافها(١) عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه و نقص و ذبل ذبولاً طبيعياً حتى إذا بلغت غايتها فى الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكليه و تدبيرها إياه و إفاضتها عليه فعرض موت البدن و هذا هو الأجل الطبيعى دون الأجل الاخرامى الذى بسبب القواطع الاتفاقيه فمناً ذبول البدن بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأه الثانيه التى هى نشأه توحدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعى و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها فى الوجود و هذه الحالات البدنيه المشاهده من الإنسان من الطفوليه و الشباب و الشيب و الهرم و الموت كلها تابعه لما بحذائنها من حالات النفس فى القوه و الفعل و الشده و الضعف على التعاكس- فكلما حصلت للنفس قوه و تحصل حصل للبدن وهن و عجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل فى الفرس نظماً-

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتم چه كنم خانه فرو مى آيد

أنما يصدق فى الموت الاخرامى لا الطبيعى و بالجمله أكثر القوم لما لم يتفطنوا فى النفس بهذه الحركه الرجوعيه و هى السفر إلى الله الذى أثبتناه فى أكثر(٢)

١- فتصير قلبه المبالاه بالبدن و بتعميره فيخرب شيئاً فشيئاً. إن قلت نحن نرى كثيراً من النفوس تكره الموت و تعتنى بالبدن أزيد و فى القدسى ٥٢: ما ترددت فى شىء كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته قلت التوجه إلى جانب آخر و قلبه المبالاه بهذا الجانب أنما هما بحسب الفطره العقلية و بحسب الطلب الذاتى للغنى عن البدن و قواه مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها- فلا ينافى كراهه الوهم و الخيال موت البدن و أنهما أجنبيان منها بوجه و بالجمله طلب الموت طلب الغنى و الكمال و هذا مطبوع العقل و مفطور عليه النفس جدا، س ره

٢- أى الإمكانية و هى غير العقول الكليه لأنها تامات متصلات بالأصل و سيذكر بعد سطور أن جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك أى جميع ما فى العالم الطبيعى و الأكثرية باعتبار أنه عالم الكثره و عالم المعنى عالم الواحد، س ره

الموجودات ذكروا وجوها غير سديده في حكمه الموت و في ما بيناه يظهر المناسبه في إطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه و قد سبق أيضا أن الذي بيناه- لا ينافي الشقاوه الثابته لطائفه من النفوس و تعذبهم في الآخره بالجحيم و النيران و غضب الرحمن و سائر ما سيجرى عليهم جزاء لأعمالهم و تبعات لأفعالهم و نتائج لأخلاقهم- و ملكاتهم السيئه و اعتقاداتهم الرديه الفاسده كما سينكشف لك زياده الانكشاف- و إذا تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي و أن منشأ توجّه جلي إلى جانب الآخره- و القرب من الله تعالى ظهر و تبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع أقسامه و استحاله تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالأجل الطبيعي أو بغيره ببدن طبيعى آخر و انتقالها من بدن إلى آخر إذ لو انتقلت من بدن و تعلقت بآخر لكان تعلقها به عند أول تكونه حين كونه نطفه حيوان أو جنين في رحم كما اعترفوا به فيلزم على ما أصلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس و البدن- على الوجه المذكور

### تذكره فيها تبصره:

اعلم أيها السالك إلى الله الراغب إلى دار كرامته بقوه الحدس أنك قاصد إلى ربك صاعد إليه منذ يوم خلقت نطفه في قرار مكين و ربطت بها نفسك تنقل من أدون حال إلى حال أكمل و من مرتبه هي أنقص إلى مرتبه هي أعلى و أحكم و إلى درجه هي أرفع و أشرف إلى أن تلقى ربك و تشاهده- و يوفيك حسابك و يوزن حسناتك أو سيئاتك فتبقى عنده إما فرحانه مسروره مخلده أبدا سرمدا مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا و إما محزونه متألمه خاسره معذبه بنار الله الموقده التي تطلع على الأفتده مع الكفره و الشياطين- و الفجره و المنافقين فبئس القرين و نحن قد بينا من قبل أن جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك إلى الله تعالى و هم لا يشعرون لغظه حجابهم و تراكم ظلماتهم- لكن هذه الحركه الذاتيه و هذا السير إلى الله تعالى في الإنسان أبين و أظهر سيما في الإنسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعوديه التي كنصف دائره من الخلق إلى الحق كما يعرفه أهل الكشف و الشهود من العلماء الذين لم تعم أبصارهم الباطنيه

عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليها بغشاوه التقليد و الامتراء و حجب الهوى و الدنيا- و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء.

### تمثيل:

مثال البنيه الإنسانيه فى هذا العالم مثال السفينه المحكمه الآله فى البحر بما فيها من القوى النفسانيه و الجنود العماله فيها المسخره بإذن الله المرتبه فى أمر هذه السفينه المصلحه بحالها فإن سفينه البدن لا يتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات فإذا سكنت الريح وقفت السفينه عن السير و الجريان و بسم الله مجراها(١) و مرساها فكما أنه إذا سكنت الريح التى نسبتها إلى السفينه نسبه النفس إلى البدن وقفت السفينه قبل أن يتعطل شىء من أركانها- و يختل واحده من آلاتها كذلك جسد الإنسان و آلاته إذا فارقتها النفس لا يتهياً له الحس و الحياه التى فى مثلنا بمنزله حركه السفينه و إن لم يعدم بعد شىء من مواد البدن و أعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الذى بمنزله ريح السفينه و البرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينه بل حركتها تابعه لحركته و لا السفينه حامله للريح بل الريح حاملها و محرکها بإذن الله و مجراها باسم الله و لا تقدر السفينه و من عليها من

١- اعلم أن اسم الله فى عرف العرفاء الشامخين عبارته عن حقيقه الوجود مأخوذاً بتعين من التعينات الصفاتيه الإلهيه فإذا أخذ بتعين الظاهريه بالذات و المظهريه للغير فهو اسم النور و إذا أخذ بتعين ما به الانكشافيه لذاته و لما عدا ذاته فهو اسم العالم- و إذا أخذ بتعين كونه خيراً جميلاً- مبتهجاً بذاته و بآثار ذاته من حيث إنها آثاره راضياً بها محباً لها فهو اسم المريد و الشائى و الودود و الراضى و إذا أخذ بتعين الفياضيه على سبيل الشعور و المشيه فهو اسم القادر و هكذا الأسماء الآخر و قد يطلق الاسم على كل وجود من حيث إنه آيه و سمه لكمال من كمالات الله إذا عرفت هذا فاعرف أن كون مجرى الفئتين و مرساهما باسم الله معناه أن وجود الريح و كذا وجود الربان و تبعته و وجود النفس و قواها و إرادتها أسماء الله تعالى الفعاله أو باسمه المقيم المبدئ المنشئ و باسمه الآخر المرجع المعيد القهار مجراهما و مرساهما و عند العرفاء أسماء الله تعالى هى أرباب الأنواع الفعاله فيها فالأفعال التى يترأى بنظر غيرهم من المظاهر- كالمبادئ المقارنه التى هى القوى و الطبائع و المبادئ المفارقه كالنفوس و العقول بنظرهم- من الأسماء الحسنى، س ره



الجنود و القوى المختلفه الراكبه عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيله تعملونها أو صنعه يصنعونها كذلك الروح و نفخه ليس من جوهر الجسد و لا الجسد حامل الروح و لا يقدر أحد من القوى و الكيفيات المزاجيه على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد فهذا مثال أن حياه البدن و حركته تابعتان للنفس لا النفس تابعه لهما و لهذا بطل مذهب التناسخ الذى عباره عن استرجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تاره أخرى من جهه صلوح مزاجه و استعداد مادته لأن المزاج تابع للنفس كما سبق- من أنها الحافظه للمزاج الجامعه لأجزاء البدن الجابره لعناصره على الالتيام لا النفس تابعه له و لعناصره.

و أما الفرق بين الأجل الطبيعى و الاخرامى فى مثال السفينه هو أنك إذا علمت- أن هلاك السفينه بما هى سفينه من جهتين إما بفساد من جهه جرمها أو انحلال تركيبها- فيدخلها الماء و يغرق و يهلك من فيها إن غفلوا عنها و لم يتداركوا بإصلاح حالها- كهلاك الجسد و قواه من جهه غلبه إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به و غفلته عنه- فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه و تعطل نظامه و تعوجت نسبته و انحرفت عن الاعتدال و ضعفت آله كما لا- يبقى الريح للسفينه بسبب اختلال آلتها و الريح موجوده فى هبوبها غير معدومه فى الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينه فتلك النفس باقيه فى معدنها كبقاء الريح فى أفقها و عالمها بعد تلف الجسم و أما الجهه الثانيه و هى بأن يكون هلاك السفينه بقوه الريح العاصفه الهابه الوارده منها على السفينه ما ليس فى وسعها و وسع آلتها حمله فتضعف الآله و تكسر الأداة لضيق طاعتها عن حمل ما يرد عليها- كذلك النفس إذا قويت جوهرها و اشتدت حرارتها الغريزيه المنبعثه عنها إلى البدن ضعف البدن عن حملها و انحل تركيبه و جفت آلاته و فنيت رطوباته لاستيلاء الحراره- فإن التحقيق عندنا أن الحراره الغريزيه فى المشايخ أكثر و أشد من حراره الشبان- و إنما لم يظهر أثرها فيهم لقله الحامل و ذبول الماده عكس ما هو المشهور من أن حرارتهم- أقل من حراره الشبان و كذا منشأ عروض الموت الطبيعى غلبه الحراره بالذات الموجه لإفناء الرطوبه المؤدى إلى فناء الحراره عن البدن بالعرض فيقع الموت ضروره فعروض

الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمه لبعض الغايات الذاتيه كما علمت في مباحث أقسام العلل و الغايه الذاتيه هاهنا هي قوه النفس و كمالها و اشتداد جوهر الروح و قوه نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينه شده الريح العاصفه عليها ثم لا يخفى عليك أن أحوال سكان هذه السفينه عند هذه العاصفه الشديده لا تخلو عن أمرين فإن كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم و سلموا إلى ربهم قبل أن ينكشف الغطاء و ارتحلوا من الدنيا و وعظ بعضهم بعضا بالصبر و قله الجزع و شوق الارتحال إلى دار المعاد فإذا تم لهم العلم بهذه السياسه القدرية و الحكمة القضائيه و العمل بموجب العقل و الإيمان فقد استراحوا من الغم و الحزن و وصلوا إلى النعيم الدائم و إن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي و أن كل ما يفعله الحكيم خير و صواب- و لا- مستمعين لحديث الانقياد و التسليم فجزاؤهم الجحيم و الحرمان عن النعيم و البعد عن رضوان الله العليم الحكيم

### **فصل (٥) في أن لكل شخص إنساني ذاتا واحده هي نفسه و هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل و هي أيضا الغاذي و المنمي و المولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه**

#### **اشاره**

اعلم أنا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن نوضح ذلك- زياده إيضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفه التوحيد الأفعالي للحق الأول- فنقول إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعه إلى البرهان أن ذاته و حقيقته أمر واحد لا- أمور كثيره و مع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس المشتهى و الغضبان و المتحيز و المتحرك و الساكن الموصوف بمجموع صفات و أسماء بعضها من باب العقل و أحواله و بعضها من باب الحس و التخيل و أحوالهما و بعضها من باب الجسم و عوارضه و انفعالاته و هذا و إن كان أمرا وجدانيا لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته- من باب الصناعه العلميه بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاءوا إلى البحث و التفتيش إلا من

أيده الله بنور منه و من عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه و الذى وصل إلينا من القدماء فى هذه المسأله أنهم لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى و نسبوا كل واحد منها إلى قوه أخرى احتاجوا إلى بيان أن فى جملتها شىء كالأصل و المبدأ- و أن سائر القوى كالتوابع و الفروع.

### و لنذكر المذاهب المنقوله فى هذا الباب

#### إشاره

و دليل كل فريق فذهب بعضهم إلى أن النفس واحده و هم على قسمين.

فمنهم من قال إن النفس تفعل الأفعال بذاتها لكن بواسطه آليات مختلفه- يصدر عن كل قوه خاصه فعل خاص منها و هو مذهب الشيخ الرئيس و من فى طبقته.

و منهم من قال إن النفس (١) ليست بواحد و لكن فى البدن نفوس عده بعضها حساسه و بعضها مفكره و بعضها شهوانيه و بعضها غضبيه.

#### أما المنكرون لوحده النفس

فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنا نجد النبات و لها النفس الغذائيه و الحيوانات و لها النفس الغذائيه و الحساسه دون المفكره و العقلية- فلما رأينا النفس النباتيه موجوده مع عدم النفس الحساسه و الحساسه موجوده مع عدم النفس الناطقه علمنا أنها متغايره إذ لو كانت واحده لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول كلها بالاسم و لما ثبت تغايرها و استغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعها فى الإنسان علمنا أنها نفوس متغايره متعلقه ببدن واحد.

و هذا الاحتجاج ردى فإن كثيرا من الأنواع (٢) البسيطة كالسواد قد يوجد

١- هذا مقابل قوله قدس سره فذهب بعضهم إلخ و الثانى من القسمين هو مذهب المصنف قدس سره لم يذكره لطوله و سيجىء تحقيقه كما مضى أو إن الثانى من القسمين القول بأن النفس واحده و القوى تفعل أفعالها و بعلاقه مجازيه تستند إلى النفس و هذا سخيف جدا و لذا لم يتعرض له أو سقط من القلم، س ره

٢- لك أن تجيب بأن المناط فى الاستدلال هو الطبايع المحصله النوعيه كالخس و الحركه و السمع و البصر كما مر فى مبحث القوى و اللون طبيعه مبهمه فانيه فى الفصول- كما هو شأن أجناس البسائط الخارجيه التى لا يمكن أخذها موادا فانفكاك اللون عن القابض تابع محض لانفكاك المفروق الذى هو فصل البياض و تغاير الفصلين لا كلام فيه، س ره

بعض مقوماتها الموجوده بوجود واحد فيه كاللون موجودا فى موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود قابض البصر فى حقيقه السواد.

و أيضا (١) ليست القوه الغذائيه الموجوده فى النبات مثلا هى القوه الغذائيه الموجوده فى الحيوان متحده بالنوع و كذا ليست الحساسه الموجوده فى الحيوان الغير الناطق مع الحساسه الموجوده فى الإنسان متحده فى الحقيقه النوعيه بل إنهما متحدان فى المعنى الجنسى أعنى إذا أخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط و التجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسى و إن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فإذا أخذ هذا المعنى أى الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودى فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد و استعداد لأن يكون له تمام آخر و هذا كما فى سائر الحيوانات و إذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده و حقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته و يكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع و إن كان واحدا معه بالجنس فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق أنما يصح فى القسم الأول منه دون القسم الثانى فالنفس الحساسه فى سائر الحيوانات مغايره للنفس المتفكره و لكنها شىء واحد فى الإنسان و هكذا القول فى النفس الغاذه التى فى النبات و التى فى الحيوان و الإنسان بالنسبه إلى النفس الحساسه أو الناطقه فاعلم هذه القاعده فإنها تنفعك جدا-

### و أما الموحدون

فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال

١- لك أن تجيب بأن الانفكاك المأخوذ فى دليلهم ليس مخصوصا بقوتين فى موضعين - بل أجروه فيما هو فى موضع واحد كأنفكاك الجذب عن الإمساك إذ قد يتحقق فى مريض واحد شخصى الجذب و يختل الإمساك أو الدفع أو الهضم فى القوى الطبيعیه و انفكاك الدرك عن الحفظ أو الحفظ عن التصرف فى القوى الدماغيه لشخص واحد كما هو مقرر فى الأمراض فى الطب و الجواب أن الكلام فى النفوس الثلاثه لا- فى قواها الخادمه- ثم إن المراد من الاختلاف النوعى أنما هو بالعرض كالاختلاف النوعى بين مراتب الأعداد- باعتبار لوازمها فإن اختلاف النفس الناميه فى النبات و الناميه فى الحيوان و الحساسه فى الحيوان و الحساسه فى الإنسان باعتبار الاختلاف بين الإبهام و التحصل و القوه و الفصليه- و الحركه و الوقوف و نحوها و هى لوازم هذه الحقائق، س ره

المتخالفه للنفس مستنده إلى قوى متخالفه و أن كل قوه من حيث هي لا يصدر عنه إلا فعل مخصوص فالغضبيه لا تنفعل عن اللذات و الشهويه لا تتأثر عن المؤذيات و لا تكون القوه المدركه متأثره مما تأثر عنه هاتان القوتان و إذا ثبت ذلك فنقول إن هذه القوى تاره تكون متعاونه على الفعل و تاره تكون متدافعه أما المتعاونه فلأنا نقول متى أحسنا الشىء الفلانى اشتهينا أو غضبنا و أما المتدافعه فلأنا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوه و إذا ثبت ذلك فنقول لو لا وجود (١) شىء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأسرها و إلا لا تمتنع وجود المعاونه و المدافعه لأن فعل كل قوه إذا لم يكن مرتبطا بالقوه الأخرى و ليست الآله مشتركه بل لكل منها آله مخصوصه و جب أن لا تحصل بينها هذه المعاونه و إذا ثبت وجود شىء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسما أو حالا- فى الجسم أو لا- جسما و لا حالا فيه و القسمان الأولان باطلان بما سبق فى الفصول الماضيه بقى القسم الثالث و هو أن يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما و لا جسمانيا و هو النفس.

أقول هذا كلام غير مجد فى هذا الباب و لا واف بحل الإشكال فإن لأحد أن يقول ما دريتم بكون النفس رباطا لهذه القوى فإن عنيتم به أن النفس عله لوجودها- فهذا (٢) القدر لا يكفى فى كون النفس هى بعينها الحساس الغازى الساكن الكاتب الضاحك بل كونها عله لوجود هذه القوى لا- يكفى فى كون البعض معاونا للآخر على فعله أو معاوقا له فإن العله إذا أوجدت قوى مخصوصه فى محال متباينه و أعطت لكل واحده منها آله مخصوصه كان كل واحده منها منفصله عن الأخرى غنيه عنها متعلقه بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها فى فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أ ليس أن العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجوده فى الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلوله لمبدأ واحد و عله واحده أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك.

١- لو لا تحضيضيه فلا جواب لها أو شرطيه و إلا عطف عليها و امتنع هو الجواب، س ره

٢- إلا أن يفهم معنى العليه على مذاق العرفاء و هو التشؤن و أنه تعالى فاعل بالتجلى لكنه لا يلائم مذاق المشائين، س ره

و إن عنيتم به أن النفس مدبره لهذه القوى و محرکه لها فهذا يحتمل وجهين - أحدهما أن يقال إن النفس تبصر المرئيات و تسمع المسموعات و تشتهى المشتهايات - و تكون ذاتها محلا لهذه القوى و مبدأ لهذه الأفعال و متصفه بصفاتهما و هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لكن من الذى أحكمه و أتقنه و دفع الشكوك و أزاح العلل المانعه لإدراكه فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع (١) و يسوغ القول بتعدد القوى و يحصل التدافع تاره فى فعلها إذا كان الكل جوهرًا واحدًا له هويه واحده و بالجمله القول به يوجب القول بطلان القوى التى أثبتها الشيخ و غيره من الحكماء فى الأعضاء المخصوصه المختلفه المواضع فإن النفس إذا كانت هى الباصره و السامعه و المشتتهى فأى حاجه إلى إثبات قوه باصره فى الروح التى فى ملتقى العصبين و إلى إثبات قوه سامعه فى الروح التى فى العصب المفروش الصماخى.

و أيضا يلزم أن يكون الإنسان إنما أبصر و سمع لا بإبصار و سماع قائم بذاته بل بإبصار و سماع قائم بغيره و الوجه الثانى أن يقال إن المعنى بكون النفس رباطا أن القوه الباصره إذا أدركت صورته شخص معين أدركت النفس (٢) الناطقه أن فى الوجود شخصا موصوفا بلون كذا و شكل كذا و وضع كذا و كل على وجه كلى لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض فى شىء من ذلك الشىء عن الكليه فإنك قد عرفت أن الكلى إذا قيد بصفات كليه

١- و الجواب أن الفاعل بجميع هذه الأفعال هو النفس لكنها لمكان تجردها و تعلق هذه الأفعال بوجه ما بالماده تحتاج إلى أجزاء مختلفه من البدن شأنها تخصيص الفاعل المجرد بفعله و لولاها لم يقع تخصيص و لو لا التخصص لم يتم فعل لاستواء نسبه المجرد إلى جميع الماديات و هذا الذى ذكرناه هو بالحقيقه محصل ما سيدكره فى ذيل كلامه - و بالنظر إليه يرجع محصل الإشكال على هذا الوجه إلى أنه حق لكنهم لم ينقحوه على ما ينبغى، ط مد ظله

٢- فالصوره الشخصيه فى القوى معده لحصول الصوره المتخصصه فى النفس و لتنبه النفس بالمدرک الشخصى و إنما لم يقل بأن الصور الشخصيه فى القوى سبب لحصول الصور الشخصيه الأخرى فى النفس لأن النفس أرفع من أن يكون محلا للصور الجزئيه - لأن النفس مجردة محل للمجرد و أيضا يلزم اللغويه و أيضا خلاف الوجدان، س ره

و إن كانت ألف صفه لا يصير بذلك جزئيا شخصيا و بالجمله فالإحساس بذلك الجزئى - سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئى على وجه كلى ثم يكون ذلك الإدراك سببا باعثا لطلب كلى لتحصيل ذلك الشىء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب و يصير جزئيا لتخصص القابل و ذلك الطلب الجزئى هو الشهوه و كذا قياس الغضب و سائر الأحوال الجزئيه المنسوبه إلى النفس الإنسانيه فهذا غايه ما يمكن أن يقرر فى كون النفس رباطا للقوى الجسمانيه و مجمعا على مذهب الشيخ و أتباعه.

و أقول ليس هذا بسديد لأن نسبه الشهوه و الغضب و الحس و الحركه و سائر الأفعال الجزئيه و الانفعالات الشخصيه إلى النفس ليست كنسبه فعل أمر مبين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلى كل ما يدركه الآخر على وجه جزئى و إلا لكان العقل الفعال أيضا ذا شهوه و غضب و حس و حركه كما أن الإنسان كذلك مع أننا نعلم ضروره أنه برىء من هذه الآثار و الشواغل و الانفعالات و أنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتا واحده تعقل و تحس و تدرك و تتحرك و تعتربه الشهوه و الغضب و غيرهما من الانفعالات و نعلم أن الذى يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات و أن الذى يشتهى منا هو بعينه الذى يغضب و كذا الكلام فى سائر الصفات المتقابله و لا يكفى فى هذه الجمعيه وحده النسبه التأليفيه كالنسبه بين الملك و جنوده و صاحب البيت و أولاده و عبيده و إمامه بل لا بد من وحده طبيعيه ذات شئون عديده كما يعرفه الراسخون فى علم النفس و منازلها و فى معرفه الوجود الحق و شئونه الإلهيه المستفاده من علم الأسماء الذى علم الله به آدم ع المشار إليه فى قوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و قد أشرنا إلى تحقيق ذلك فى مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد حيث بينا أن الوجود كلما كان أشد قوه و بساطه كان أكثر جمعا للمعاني و أكثر آثارا و أن العوالم ثلاثه عالم العقل و عالم النفس الحيوانى و عالم الطبيعه و الأول(١) مصون عن الكثره بالكليه و الثانى مصون عن الكثره

١- أى الكثرتين الآتيتين من الكثره الوضعيه الماديه و الكثره الصوريه كاختلاف الصور المثاليه بالكيفيات كأشكالها و ألوانها و الكميات كمقاديرها المختلفه فى الصغر و الكبر و نحو ذلك و أما الكثره بالماهيات أو بشده النوريه و ضعفها فمعلومه التحقق فى عالم العقل، س ره

الوضعيه و الانقسام المادى و الثالث مناط الكثره و التضاد و الانقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هذا فنقول إن النفس الإنسانيه من بين سائر النفوس الحيوانيه لها مقامات ثلاثه مقام العقل و القدس و مقام النفس و الخيال و مقام الحس و الطبيعه- و كلما يوجد لها من الصفات و الأفعال فى شىء من هذه المقامات يوجد فى مقام آخر- لكن كل بحسبه (١) من الوحده و الكثره و الشرف و الخسه و البراءه و التجسم- فهذه الحواس و القوى الإدراكيه و التحريكه موجوده فى ماده البدن بوجودات متفرقه- لأن ماده موضوع للاختلاف و الانقسام و محل للتضاد و التباين فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع و لا محل الشهوه هو محل الغضب و لا آله البطش آله المشى كذا يقوم بعضو من الإنسان ألم حسى لمسى كتفرق الاتصال و بعضو آخر راحه لمسيه كالالتيام ثم نجد هذه القوى كلها موجوده فى مقام الخيال و عالم النفس الحيوانى بوجودات متميزه متكثره فى الخيال متحدته فى الوضع بل لا- وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع و يرى و يشم و يذوق و يلمس سمعا جزئيا و بصرا جزئيا و شما و ذوقا و لمسا جزئيا من غير أن ينقسم و يفترق مواضعها كما فى الحواس الظاهره و كذا يشتهى و يغضب و يتألم و يسر من غير تفرق اتصال و لا التيام تفرق

١- فالغضب مثلا- حقيقه من الحقائق و هو فى هذا العالم غليان دم القلب و احتراقه- و اسوداد الوجه و امتلاء العروق و نحوها و فى عالم النفس حاله وجدانيه مجردة عن هذه الصفات الجسمانيه دعت النفس إلى إرادته التشفى و الانتقام و فى عالم العقل هو القاهريه العقليه كما هو شأن الأنوار القاهره المفارقة و فى عالم الربوبيه هو القاهريه الوجوبيه على كل الأنوار كما هو شأن نور الأنوار و الباهريه المفنيه لكل الكثرات- كما هو حكم أحديه الواحد القهار و قس عليه المحبه و الرحمه و الخشيه و نحوها هذا مثال من الأحوال و أما من العلوم فالبياض صورته علمه فى البصر بطور و فى الخيال بنحو و فى العقل بنهج آخر و هكذا و من الذوات فالإنسان الطبيعى بطور و المثالى بنحو و العقلى بقسم و اللاهوتى بطرز و الذهنى على أنهاج من الحسى بالذات و الخيالى و الكلى العقلى و الكلى الطبيعى الصادق على جميع هذه المراتب، س ره



كل ذلك متكرر في عالم الحس الظاهر غير متكرر في عالم الحس الباطن ثم نجد (١) الجميع موجوده في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثره و تفصيل معرى عن شوب تفرقه و قسمه وضعيه جسميه أو خياليه جزئيه لكنها مع (٢) ذلك كثيره بالمعنى و الحقيقه غير مفقود منها شىء فالإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه عقليه موجوده في ذلك الإنسان- بوجود واحد الذات كثيره المعنى و الحقيقه فله وجه عقلى و بصر عقلى و سمع عقلى- و جوارح عقليه كلها في موضع واحد لا- اختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس في أثولوجيا.

فإن قلت إذا كانت النفس هي بعينها المدركه لجميع الإدراكات العماله لجميع الأعمال فما الحاجه إلى إثبات هذه القوى الكثيره التي بعضها من باب الإدراك كالسمع و البصر و غيرهما و بعضها من باب التحريك كالجاذبه و الدافعه و الشهوه و الغضب. قلنا هي (٣) و إن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى و ظهورها في

١- لعلى ذكرت في الحواشى السابقه أنه بمقتضى تطابق العوالم كما سمعت منه قدس سره و من الحكماء الراسخين كل الحواس العشر الظاهره و الباطنه موجوده في عالم المثال و لسعه ذلك العالم تضرب هذه العشر في تلك العشر بمعنى أن بصره مثلا- سمع و ذوق و شم و لمس و خيال و هكذا إلى آخر العشر فيكون مائه و جميع هذه المائه موجوده في عالم العقل و لأوسعيته تضرب المائه في عشر فيكون ألفا و كل تلك المائه المثاليه متحده في الوضع بل لا وضع له و جميع هذا الألف مقدس عن شوب كثره و لو مثاليه، س ره

٢- أى مع تلك الوحده و البساطه لا- صحه لسلب مفاهيمها و حقائقها الكثيره مفهوما فقط فحقيقه السمع و البصر و غيرهما صادقه على ذلك الوجود البسيط لأن انتزاع المفاهيم الكثيره عن وجود واحد جائز، س ره

٣- و الحاصل أن حكم كل من القابل و المقبول يسرى إلى الآخر أما حكم المقبول فهو الشعور الذاتى الذى لشئونه الذاتيه فينسحب على القوى و آلتها و أما حكم القابل فهو الضيق و الحد و التعيين فيوجب الاختلاف في ظهور المقبول و أن لا يحكى القابل لضيقه جميع صفات المقبول. إن قلت كون عالم الجسم عالم الفرق و الانقسام يقتضى أن يكون لقوى النفس ظهور في كل عضو إلا أنه يكون ضعيفا لا أن عضوا كان بصيرا و عضوا كان سميعا لأن قوى النفس كانت في ذاتها واحده. قلت مناط هذا ليس مجرد التفرقه و الانقسام بل مع الخصوصيات الخاصه من الأمزجه المختلفه للأعضاء المختلفه و المواد المتخالفه بالطبع و الوضع و نحوها فافتضى أن يكون ظهورها في العين بنحو الإبصار و فى الأذن بنحو السماع و هكذا و إن كانت بوجه كما قيل كل شىء فيه معنى كل شىء و الحق فى الجواب أن النفس لما كانت آيه كبرى كانت مظهرا للصفات التنزيهيه و التشبيهيه فكان لها مراتب مرتبه المعانى المرسله و المعانى المضافه و الصور الصرفيه و الصور المشوبه بالماده و الوحده و التكثر- الغير الوضعى و التكثر الوضعى من خصوصيات النشئات و ذاتيات المراتب و بالجمله للنفس الإنسانيه وحده حقه ظليه لا- وحده عدديه، س ره

عالم المواد لا يمكن إلا بآلات جسمانيه متباينه متخالفه الوضع لأن عالم الجسم عالم التفرقه و الانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعه واحده عنصرية مبدأ لصفات كثيره كالسمع و البصر و غيرهما من صفات الإدراك و هيئات التحريك فعضو واحد لا- يمكن أن يكون سمعا و بصرا و جاذبه و دافعه لنقصان وجوده عن جامعيه المعانى - بخلاف جوهر روحانى بحسب وجوده الجمعى النفسانى الروحانى فالذات الواحده النفسية مبدأ لجميع الأفعال الصادره عن قواها المتفرقه المتشتمه فى مواضع مختلفه على نعت الاتحاد و الجمعيه و كذا الذات العقليه بصرافه وحدتها جامع له جميع الكمالات- و المعانى الموجوده فى سائر القوى النفسانيه و الحسيه و الطبيعیه لكن على وجه أشرف و أعلى و على وجه يليق بوجودها العقلى كما بيناه مرارا.

فإن قلت ما الفرق(١) بين العقل المفارق و بين النفس فى هذه الجمعيه حيث إن النفس احتاجت فى الاتصاف بمعانى القوى من وجود آلات و أعضاء مختلفه و لم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى و موادها المختلفه و أعضائها و أما العقل

١- أى كيف تكون النفس فى مقام ذاتها جامع للقوى و لو كانت كذلك كانت غير محتاجه فى ظهور آثارها عن النفس إلى قوى و آلات مختلفه كما أن العقل حيث كان مستجمعا لمعانى القوى و وجودها بنحو أعلى لم يحتج إلى قوى و آلات مختلفه ثم كيف يتأتى الفرق و كل منهما صاحب وحده جمعيه و حاصل الجواب التفرقه بين الموضوعين - أعنى العقل و النفس بما هى نفس و أن هذا الاحتياج معنى هبوطها و إن لم يكن لم يكن نفسا بل عقلا، س ره

فلم يقع له في صدور أفعاله و ظهور معانيه و حالاته حاجه إلى مواد و آلات عديده.

قلنا صفات العقل و كمالاته تنزل منه إلى المواد الخارجيه على سبيل الإفاضه و الإيجاد من غير أن يتأثر منها أو ينفعل و يستكمل بسببها و أما النفس فليس لها أن تستقل بذاتها و تتبرأ عن التغير و الانفعال من خوادمها و آلاتها إلا بعد أن تصير عقلا محضاً ليس له جهه نقص و لا- كمال منتظر و أما قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفه- تحتاج إلى كلها فتاره في مقام الحس و الطبيعه و تاره في مقام النفس و التخيل و طوراً في مقام العقل و المعقول و هذا حالها ما دامت متعلقه الذات بهذا البدن الطبيعي فإذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها إما المقام العقلي المجرد إن كانت من الكاملين في العلم و العمل و إما المقام الثاني المثالي الأخرى إن لم يكن كذلك على اختلاف أنواعها بحسب غلبه الملكات و الأحوال و تصورها بصوره ما يناسبها من الأنواع الأخرى

**فصل (٦) في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير أن يرجع إلى ذات واحده كما بزغ نور الحق عليك من أفق تباينه حسب ما نبهناك عليه مرارا**

**اعلم أن بعض المكثرين لمبادئ الأفعال الصادره عن الإنسان التي بعضها جسمانيه و بعضها روحانيه**

قال بما حاصله أن النفس و قواها لو كانت شيئاً واحداً لوجب أن يكون من شأنها- مخالطه ماده تاره و ذلك عند ما يتصرف في الغذاء و ينمى و يولد و يدرك إدراك الجسمانيات و التجرد عنها تاره أخرى و ذلك عند إدراك المعقولات(١) و هو ممتنع- و أيضا كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظه في خزانتها مشاهده لها أبداً- كما هو حال القوه العقلية بالفعل(٢).

١- ممنوع بناء على جواز التشكيك و على جواز الحركة الجوهرية، س ره

٢- في درجه العقل المستفاد، س ره

فأجاب عنه فى المطارحات أما أن الخيال جسمانى (١) فالقدماء يعترفون به و إن كان فيه ضروب من التحقيق لا- يلائم هذا الموضوع و إن كان فيه للحواس الظاهره مدخل- و هذه إلى البيان أقرب و أما أن النفس تحتاج إلى مخالطه الماده عند ما تتصرف فى الغذاء و غيره فلعله لا يتمشى و ربما يجوز أن يكون غير المخالط يتصرف تصرفا ما فى الغذاء و نحوه و ربما (٢) يعتمد على بقاء أثر قوه مع انتفاء قوه أخرى و بطلان التوليد و النمو ربما يعلل فى بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجى يناسب ذلك الفعل و كما أن الروح الذى فى التجاوىف مع قرب الأمكنه اختلف مزاجه للاختلاف الذى أوجب استعداد القوى المختلفه على ما ذكر فيجوز أن يكون أمزجه الأوقات من العمر تختلف بها استعداد التأثر عن مبدأ واحد بآثار كثيره أو أثر واحد (٣) مطلقا أو أثر واحد من جهه واحده بقول الخصم كما أن مزاج السن اقتضى بطلان الناميه نفسها مع بقاء واهب الناميه من النفس أو العقل على ما جوزت فأجوز أن يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ أفاعيل أخرى و بطلان النمو فى وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى أضيف إليها أفعال لا يصح حصولها إلا من واهب الصور فإذا كانت (٤) الهيئات كلها منه و القوه معدة فيجوز أن يحصل الاستعداد- من أمور هى قوى غير جوهرية فعاله انتهى قوله بألفاظه.

- ١- اللزم من قول المكثر و يدرك إدراك الجسمانيات لأنه بإطلاقه يشتمل الإدراك الخيالى، س ره
- ٢- أى فى تعدد القوى كما مر فى مباحث القوى تعددها من مسلك الانفكاك، س ره
- ٣- لا- منافاه بين وحده الأثر و فرض اختلاف الاستعداد لأنه باعتبار وجود الأثر و انتفائه ثم الإطلاق فى مقابله جهه الوحده و وحده الجهه فى المبدأ الواحد مع فرض وجود الأثر و انتفائه باعتبار اختلاف الاستعداد، س ره
- ٤- أى إذا كان المؤثر بالحقيقه هو واهب الصور و لم تكن القوى مؤثرات حقيقه- بل معدات كما يقول محققوكم فلا حاجه إلى القوى الفعلية بل يكفى القوى الانفعاليه مع كفياتها المزاجيه لأن هذه القوى الفعلية التى تعتقدون ثبوتها معطلات و إبطال القوى خير من تعطيلها إذ لا معطل فى الوجود، س ره

**إشاره**

و فيه أبحاث (١) تحقيقيه.

**منها أن تسليمه لكون الخيال قوه جسمانيه**

على طريقه القدماء غير صحيح (٢) لما علمت من أنها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما أقمنا البراهين عليه.

**و منها أن تجويزه لكون قوه غير جسمانيه متصرفه**

في الغذاء على وجه الافتقار- في بقاءه إليه شخصا ليس بحق فإن الجوهر المفارق و إن جاز تدبيره للأمور السفليه- لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها أو يستكمل بها بوجه من الوجوه.

**و منها أن إسناده بطلان التولد و النمو في بعض الأوقات**

إلى بطلان الاستعداد

١- أي برهانيه لا جدليه لأن كلام الشيخ على وفق قواعده و كلام المصنف قدس سره أيضا على وفق قواعد نفسه و قواعد القوم أعنى المشائين كقوله بالصور النوعيه المقارنه الجوهرية و مبدئيتها للآثار الخاصه و قول الشيخ قدس سره بالصور النوعيه- الغير المخالطه بالمواد الفعاله فيها كما هو مذهب الإشراقيين و هي عندهم أرباب الأنواع و الحق مع المصنف قدس سره لأن توحيد الذات و توحيد الأفعال لا يستدعي إبطال القوى- لأن تلك القوى المقارنه أيد فعاله لله تعالى كما أن المبادئ العاليه المفارقه أيد فعاله- بل أعين ناظره له كما أثبت الشرع المطهر جنودا لله تعالى و أنه تعالى رفيع الدرجات ذو العرش و على طريقه الشيخ الإشراقي لا تفاوت بالمرتبته فضلا عن التفاوت بالعدد أو بالنوع إنما التفاوت في ظهور الحقيقه الواحده بالقوابل و استعدادها. إن قلت الشيخ الإشراقي أيضا قد يتفوه بالقوى فما يعنى بها إذا كان الفاعل في مملكه البدن هو النفس لا غير. قلت كما أن الخيال مثلا عند المصنف قدس سره هو النفس ظاهره بتعين قوه فعليه- مدركه للأشباح المجرده عن الماده دون المقدار هذا في القوه الدراكه و كذا المصوره و الناميه مثلا في القوى النباتيه ظهور النفس بتعين قوه طبيعيه منطبعه بلا تجاف عن مقامها الشامخ تصور الماده أو تنميتها كذلك الخيال عند الشيخ هو النفس أو العقل ظاهرا بتعين قوه انفعاليه و مقارنا مع كيفية مزاجيه و قس عليه البواقى فلو قيل إن الشيخ الإشراقي قدس سره أيضا لم يقل بإبطال القوى لكان له وجه بهذا المعنى، س ره

٢- و لا- سيما على طريقه هذا الشيخ أن التخييل بإضافه إشراقه للنفس إلى عالم المثال و أنه مذهب القدماء فإن المدرك و المدرك من سنخ واحد و موجودات عالم المثال الأكبر أشد تجردا و قواما من موجودات عالم المثال الأصغر كما هو طريقه المصنف قدس سره و النفس مجردة عند جميع الحكماء، س ره

فى ذلك الوقت نشأ من الخلط بين أحوال النوع و لوازمه و أحوال الشخص و عوارضه- و أن الأولى لا يمكن أن تكون مستنده إلى استعداد(١) المادة و أحوالها الاتفاقية- فإن الذى يحصل بمجرد حال المادة و عوارضها لا يكون دائماً و لا أكثرها أيضاً بخلاف الذى يقتضيه المبادئ الفاعليه من الأمور المطرده فى أشخاص النوع كلها أو أكثرها- و من هذا القبيل وقوف الناميه و المولده مطلقاً و عروض الموت الطبيعى كما بيناه فإنها أحوال منشؤها أسباب فاعليه مقتضيه لأحوال مطرده إما بالذات كالأستكمالات و الانتقالات إلى الغايات الذاتيه و إما بالعرض كالتقصانات اللازمه لبعض القوى بواسطه استكمالات تعرض لبعض أخرى أو انصراف القوه عن فعل لأجل توجهها إلى فعل آخر كالنفس إذا انتقلت إلى نشأه أخرى انصرفت قوتها عن هذه النشأه البدنيه- فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان الناميه ليس عندنا كلاماً حكماً بل العكس أولى فإن اختلاف أحوال الأسنان كالشباب و الشيب و الموت الطبيعى- تابعه لاختلاف أحوال النفس فى تقلباتها فى الأطوار الذاتيه و انتقالاتها فى نشئات الطبيعه من بعضها إلى بعض ثم فى نشئات الحياه من بعضها إلى بعض ثم فى نشئات العقل فللنفس فى كل وقت تجوهر آخر يقتضى فعلاً- آخر يناسبه و استعدادات أيضاً كما علمت تابعه لمبادئها و القوه تابعه للفعل فالقول بأن المبدأ بصفه المبدئيه باق- و الأثر غير موجود إنما يصح لأجل عائق خارجى على سبيل الندره و الاتفاق فى بعض أشخاص النوع لا فى كلها فيمتنع أن تكون الناميه موجوده و النمو غير حاصل إلا- لمانع اتفاقى يقع عن الشذوذ و الواقع خلافه فإن وقوف النمو و التوليد فى سن الشيخوخه- أمر مطرد فى جميع الأشخاص كلها-

### و منها أن قوله القوى أضيف إليها أفعال

لا يصح صدورهما إلا من واهب الصور إلخ بناء على ما ذهب إليه من إنكار الصور الجوهرية و قد علمت و هن قاعدته و بطلان

١- بل لا- بد أن تستند إلى الجهات الفاعليه و قد حقق سابقاً أن الاختلاف النوعى بالجهات الفاعليه و الاختلاف الشخصى بالجهات القابليه و قد حققوا فى مبحث تلازم المادة و الصوره أن تشخص الصوره بالماده لا أصل تحققها فكل ماده مخصصه تعين كل صوره و تحددها لا مقتضيه تنوعها و موجبته، س ره

إنكاره للصور و القوى حيث ذهب إلى أن الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام النباتيه- و الحيوانيه ليست نفوسها و قواها و لا فى الإنسان نفسه بل جوهر مفارق فإننا قد بينا فى مواضع أن مباشر التحريكات و الإحالات هى الطبائع المتعلقه بالأجسام و قواها- و كون المفارق(١) العقلى مبدأ للكل و إن كان صحيحا لكن ليست مبدئيه على سبيل المباشره و المزاوله و الفرق بين المعد(٢) و المقتضى مما لا- يخفى على من أمعن فى الأبحاث الحكيمه فالقوه الناريه فى التسخين و الماء فى التبريد و غيرهما فى بابها ليست معدات لما يصدر عنها دائما بل مقتضيات و موجبات و أسباب فاعليه بلا شبهه سيما فى ما ينشأ فى موادها المنفعله عنها دائما و كذلك القوى النباتيه و الحيوانيه على ما مر مستقصى فى مباحث الصور فالمرجع فى توحيد النفس إلى ما ذكرناه

١- و عبارته أخرى القوى و الطبائع فواعل طبيعیه و إن لم تكن فواعل إلهیه- لأن الفاعل الإلهی أى معطى الوجود و مفیده هو الله تعالى المخرج للشیء من الیس المحض إلى الأیس، س ره

٢- لأن المعد ما يوجد ثم یعدم حتى یصیر المعد له موجودا فإن الشیء إما أن یكون وجوده موقوفا علیه لوجود الشیء أو عدمه موقوفا علیه له أو كلاهما و الأول هو المقتضى و الثانى هو المانع و الثالث هو المعد. أقول توجيه كلام الشيخ أنه زعم هؤلاء القوم المكثرين للقوى و ظنهم فمعنى كلامه أنه إذا كانت الهيئات كلها من الواهب و القوى معدات على زعمكم بناء على بطلان الأفعال التوليدية التى هى مذهب المعتزله فإن حركه اليد مولده لحركه المفتاح مثلا- حتى أن المقدمتين مولدتان للنتيجه عندهم و مذهب الحكماء أن العلل معدات فيجوز إلخ و مراد القوم بكون القوه معده معناها اللغوى أى المهيىء و الواسطه فى إيصال أثر المؤثر الحقيقى و المصنف قدس سره أيضا أطلق المعد بهذا المعنى على المبادئ المقارنه- و المفارقة فى الإلهيات و فى كتابه المبدأ و المعاد حيث ذكر أن الفاعل الحقيقى المعطى للوجود لا- يكون إلا ما هو عرى و برى مما بالقوه مطلقا و هو ليس إلا واجب الوجود بالذات تعالى و ما عداه معدات و وسائط الوجود و الشيخ الإلهى أجل شأننا من أن يخفى عليه التفرقه بين المقتضى و المعد، س ره



## فصل (٧) فى أن هذه القوى البدنيه كلها ظل لما فى النفس من الهيئات النفسانيه

فى أن هذه القوى (١) البدنيه كلها ظل لما فى النفس من الهيئات النفسانيه و اعلم أن القوى القائمه بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبيعى ظلال و مثل للنفس المدبره و قواها و هى الإنسان النفسى الأخرى و ذلك الإنسان البرزخى بقواه و أعضائه النفسانيه ظلال و مثل للإنسان العقلى و جهاته و اعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعى و أعضاؤه و هيأته ظلال ظلال و مثل مثل لما فى العقل الإنسانى أما أن قوى الإنسان الطبيعى الذى بمنزله قشر و غلاف للإنسان الحيوانى المحشور فى الآخره التى هى دار الحياه لقوله تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ فالدليل عليه أن الإنسان إذا ركبت قواه الظاهره و حواسه البدنيه بالنوم أو الأعمال [الإغماء] أو (٢)

١- قال الشيخ الإشراقى قدس سره فى هذا المقام بوجه آخر قريب من هذا فى حكمه الإشراق فإذا علمت أن النور فياض لذاته و أن له فى جوهره محبه لسنخه و قهرا على ما تحته فيلزم من النور الأسفهد فى الصياصى الغاسقه بسبب قهره قوه غضبيه و بتوسط محبته قوه شهوانيه و كما أن النور الأسفهد يشاهد صورا برزخيه و يجعلها صورا عامه نوريه تليق بجوهره كمن شاهد زيدا و عمروا و أخذ منهما للإنسانيه صوره عامه يحمل عليهما و على غيرهما يلزم فى صيصيته قوه غاذيه و كما أن فى سنخ النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر فيحصل منه فى صيصيته قوه توجب صيصيه أخرى ذات نور و هى المولده- و كما أن من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحه و يخرج من القوه إلى الفعل فيحصل منه لصيصيته قوه توجب الزيادة فى الأقطار على نسبه لانقه و هى الناميه و هذه القوى فروع للنور الأسفهد فى صيصيته و الصيصيه صنم للنور الأسفهد هذا كلامه باختصار ما، س ره

٢- كالصفاء الفطرى للنفس كما فى الأنبياء و الأولياء و ركود حواسهم عباره عن تابعيه حواسهم لحواسهم المثاليه و كالمرض كما فى المبرسم و كالاختلاس الملكوتى بانضجار من هذا العالم و بمشاهده أمر عجيب و نحوه و كالموت الاختيارى كما فى السلاك- و كالموت الاضطرارى الذى يحصل لكل أحد، س ره

غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه أنه يسمع و يرى و يشم و يلمس و يبطنش و يمشى - فله في ذاته هذه المشاعر و القوى و الآلات من غير نقصان و عوز لشىء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم أى عالم الحس و الشهاده و إلا لشاهدها كل سليم الحس و ليس كذلك فعلم أن موطنها عالم آخر هو عالم الغيب و الباطن و أما أن تلك القوى و الآلات الباطنيه ظلال و أشباح لما في العقل الإنسانى فلأن العقل بسيط و هو منشأ هذه القوى فى النفس و بتوسطها فى البدن و لو لم يكن فيه من الاعتبار و الجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيره عن الأمر البسيط و ذلك لأن كل جوهر عال فى الشرف مبدأ لجميع الكلمات الموجوده فيما دونه من الجوهر النازله على وجه الجمعيه.

و قد نقلنا عن المعلم الأول صريح القول بأن الإنسان العقلى فيه جميع الأعضاء - التى فى الإنسان الحسى على وجه لائق به.

و قال أيضا فى مواضع آخر من كتابه أن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى و لست أعنى هو هما لكن أعنى به أنه يتصل بهما لأنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسانى - و ذلك أن فى الإنسان الحسى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الحسى كلتا الكلمتين إلا أنها فيه ضعيفه قليله نزره لأنه صنم الصنم فقد بان أن الإنسان الأول العالى حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى و أنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه انتهى كلامه - فما أشد نور عقله و قوه عرفانه و ما أشمخ مقامه فى الحكمه الإلهيه و أعلى مرتبه حيث حقق هذه المسأله على وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شأوه - و جمهور الحكماء الإسلاميين كالشيخ أبى على و من فى طبقتة لفى ذهول عما ذكره - فإن الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنسوب إلى أفلاطون و معلمه سقراط بأن فى الوجود إنسانين إنسان فاسد و إنسان مفارق أبدى فكيف لو سمع أن فى كل (١)

١- و كيف لو سمع أن فى كل إنسان أربعة أناس بازدياد الإنسان اللاهوتى اللازم لاسم الله الأعظم بل هو اسم الله الأعظم، س

إنسان ثلاثه أناس متفاوتة فى الوجود حسى فاسد و عقلى دائم و نفسانى بينهما فقد ظهر أن هذا الهيكل الحسى الإنسانى بجميع أعضائه طلسم و صنم للإنسان النفسى و هو أيضا صنم للإنسان العقلى و مثال له و هو المحشور إما فى زمره السعداء و أهل الجنة- أو فى زمره الأشقياء و أهل الجحيم و أما الإنسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند مليك مقتدر و الإنسان النفسى له الإحساس بذاته للأشياء و الحكم بذاته عليها لا بآله طبيعیه يحتاج إليها فى إدراكه و فعله فإدراكه للخارجيات من المحسوسات و إن كان بصورة زائده حاضره عنده أو حاصله فيه إلا- أن إدراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة أخرى و إلا لزم التسلسل فى تضاعف الصور الإدراكية فذاته بذاته لإدراك المبصرات بصر و لإدراك المسموعات سمع و هكذا فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و قد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس و أيضا له الحكم بذاته فى القضايا الوهميه و غيرها لا بأمر زائد من صور القضايا و هو الشهوه لذاته للمشتهيات و الغضب لذاته على المنافرات من غير شهوه زائده و غضب زائد و كذا قياس الإنسان العقلى البسيط فى نظائر ما ذكرناه.

قال الفيلسوف الأعظم إن هذه الحسائس (١) عقول ضعيفه و تلك العقول حسائس قويه.

ثم لقائل أن يقول إن الإنسان إذا كان فى العالم الأعلى يكون حساسا و الحساس فصل جنسه و الحس ليس إلا انفعالا من صوره طبيعیه جسمانيه فكيف يمكن أن يكون- فى الجوهر الكريم العالى حس و هو موجود فى الجوهر الدنى السافل.

فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف أن نسبه هذا الحس إلى الحس العقلى كنسبه هذا الحيوان اللحمى إلى الحيوان العقلى و كذا نسبه المحسوس هاهنا

١- كما قالوا إن المعقول حد ناقص للعله و العله حد تام للمعقول و نظير قول المعلم هذا قول المصنف قدس سره فى مبحث القوى إن عدم تسميه المحسوس على رأيه- معقولا بحسب الاصطلاح حيث إن المحسوس مخصص بصورة جزئيه و المعقول بمعنى كلى مجرد و أما أن أريد أن المحسوس ليس معقولا- بمعنى أنه ليس مدركه العقل فلا- إذ المدرك بكل إدراك و المحرك بكل تحريك ليس إلا ذات واحده شخصيه، س ره

إلى الأمر المحسوس هناك و لذا قيل الحس الذى فى هذا العالم الأدنى لا يشبه الحس الذى فى العالم الأعلى فإن الحس هناك على المحسوسات التى هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلقا ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به.

أقول و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه الأنواع الطبيعیه الماديه بصورها العقليه الموجوده فى العالم الأعلى و فى علم الله الأزلى -

كما ورد فى الحديث النبوى: على قائله و آله الصلاه و السلام أن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت

إشاره إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقليه و كان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنيه الأخرويه يدرك الأمور الغائبه عن هذه الحواس الدائره- حيث قال فى الذوق(١)

: أبيت عند ربى يطعمنى و يسقبنى

و فى الشم

: إنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن

و فى البصر

: (٢) زويت لى الأرض فأريت مشارقها و مغاربها

و فى اللمس

: وضع الله بكتفى يده فأحس الجلد بردها بين ثديى

و فى السمع

: أظت السماء و حق لها أن تأط ليس فيها(٣) موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد و راعع

و بالجملة الإنسان العقلى يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعى السفلى بواسطه الإنسان النفسى المتوسط بين العقلى و الطبيعى.

و اعلم أيضا أن إشراق النفس على الصورة الموجوده فيها كإشراق الشمس على الأجسام و غيره بوجه فإن مقتضى(٤) الأول إفاده ذات المرئى الإشراقى و مقتضى الثانى

١- ليس هذا الذوق و لا الشم و نحوها محموله على الأمور الروحانيه العقليه كما يظن بعض أهل الحكمة الرسميه حيث حملوا أكثر الأمور الشرعيه على الروحانيات فآل أمرهم إلى ما آل بل على الأمور الحسيه و اللذائذ الجزئيه بل إنها بهذه المشاعر

الطبيعيه و لكنها منطويه فى المشاعر الأخرويه الصوريه فكأنها صارت روحا و تلك جسدا و الإدرك للروح فلذا قال قدس سره  
بهذه الحواس الأخرويه يدرك، س ره

٢- بالزاي المعجمه جمعت و طويت و منه دعاء السفر و ازولنا البعيد أى اجمعه و اطوه، س ره

٣- و لذا ورد أن البيت المعمور فى السماء ثم إن الكلام تمثيل لعظمه الله تعالى- و إشعار بكثرة ملائكته، س ره

٤- تعليل لقوله بوجه و تجليل للنفس بأن الشمس مظهره للمستشرقات بخلاف النفس فإنها فاعله لمتصوراتها الخياليه بل فاعل  
إلهى و كذا للمبصرات بالذات لا بالعرض بل لمدرقاتها الأخرى جميعا كما أشاره بقوله و أما إدراكها للمبصرات الخارجيه، س

ره

إفاده ظهوره فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخياليه الموجوده فى عالمها لا فى هذا العالم و يدركها بذاتها لا بصوره أخرى و أما إدراكها للمبصرات الخارجيه فهو أيضا كما حققناه سابقا فى مباحث الإبصار من أن الماده و وضعها بالنسبه إلى آله الإبصار- مخصص لأن يفيض من النفس صوره مساويه للصوره الماديه و هى مجردة عنها و عن غواشيها موجوده فى صقع النفس كالصور الخياليه و الفرق بينهما باشتراط الماده و عوارضها الخارجيه فى المبصره و عدم الاشتراط بها فى المتخيله

### فصل (٨) فى المتعلق الأول للنفس

إن النفس لا- تتصرف فى الأعضاء الكثيفه العنصريه إلا- بوسط مناسب للطرفين- و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ فى الأعضاء بواسطه الأعصاب الدماغيه و هذه الدعوى أى كون النفس غير متصرف أولا إلا لذلك الروح الذى قيل إنه مخلوق من لطافه الأخلاط و بخاريتها كما أن البدن مخلوق من كثافه الأخلاط و رديتها قربه من الوضوح غير محتاجه إلى البرهان إذ درجات الوجود متتاليه مترتبه فى اللطافه و الكثافه فيما يتصف بهما كما أنها مترتبه فى الشرف و الخسه ففى الحيوان الواحد جزء هو أطف(١) أجزاءه و هو الروح المحوى(٢) بالشرابين و جزء

١- رقه القوام و غلظته فى الأجسام على ما ذهبوا إليه من الكيفيات الجسمانيه- و هى لا توجب شرافه أو خسه فى الجسم بحسب الوجود و الملاك فى باب التنزلات هو الشرف و الخسه بحسب الوجود فلطافه الروح البخارى لو كان هناك شىء كذلك لا توجب تعينه لتعلق النفس فتدبر و فى سائر ما ذكره فى هذا الفصل مناقشات تظهر لمن راجع الطب الحديث، ط مد  
٢- أطف الأجزاء هو الروح النفسانى الدماغى ثم الروح الحيوانى القلبى- ثم الروح الطبيعى الكبدى و قد مر تثليث الروح و مجاريه و ما ذكر من أن ذلك الوسط هو الجسم اللطيف إلخ يدل على ما ذكرناه لأن الروح الذى فى الأعصاب الدماغيه هو الروح النفسانى الدماغى و المحوى بالشرابين هو الروح الحيوانى و لعله قدس سره لاحظ أصله و بدؤه إذ الروح الدماغى يتكون أولا فى القلب ثم يصعد قسط منه من تجويف شريان الصدغين إلى تجاوىف الدماغ للتعديل، س ره

هو أكتف أجزائه هو كالمقيم فى الورك و ما بين ألطف لطفه و أكتف كثيفه و سائط مناسبه قد نضد بعضها بالبعض كما فى طبقات الأجرام الفلكيه و العنصره على تدبير المحكم الإلهى و النظم البديع العلوى و لا- شك أن ألطفها أبين فعلا- و أقل انفعالا- و أكتفها بعكس ذلك مثاله أن الروح الغريزى مؤثر بالجله فى الدم الطبيعى إذ هو فى أفق الدم ثم لا ينعكس الأمر و الدم الطبيعى مؤثر فى الرطوبه الدماغيه إذ هو فى أفقها و لا ينعكس و تلك الرطوبه مؤثره فى اللحمان العضليه من غير عكس و هكذا فى كل جزء بعد جزء إلى أن ينتهى إلى أصلب الأجزاء و هو القابل المتأثر على الإطلاق من غير أن يؤثر فى شىء مما عداه و كذلك يجب أن يتصور النضد و الترتيب فى الروحانيات- كما تصورت فى الجسمانيات و كذلك الحال فى أجسام العالم الكبير كما علمت فى العالم الصغير فإن فى جسمياته جزء هو ألطف أجزائه و هو الفلك الأعلى الجسمانى- و جزء هو أكتف أجزائه و هو الأرض السفلى و بين ألطف لطفه و أكتف كثيفه و سائط متناسقه منضده بعضها على بعض على التقدير الإلهى و النظم الحكمى و قد دلت الأدله على أن ألطفها ذاتا أبينها تفعيلا و أكتفها ذاتا أبينها انفعالا و لهذا ما ورد فى الأدعيه- التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات و استجلاب الخيرات و استجابه الدعوات- و هذا معنى (١) ما ورد فى لسان بعض العرفاء أن النور الإلهى معنى أحدى إنما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعوله و المراد أن الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحمانى أمر واحد حقيقه مختلف المراتب بحسب القرب و البعد من الأول تعالى.

إذا تقرر هذا فاعلم أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلى لا- يتصرف فى البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعى وحدانى إلا بمتوسط و المتوسط بينهما و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى

---

١- يعنى التوجه إلى جانب السماء فى الحقيقه توجه إلى جنبه تعالى، س ره

بالروح عند الأطباء و المتوسط بين كل واحد من الطرفين و لذلك المتوسط أيضا متوسط آخر (١) مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقه و الروح الحيوانى و الدم الصافى اللطيف بينه و بين البدن ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمى (٢) بالروح أن سد الأعصاب يوجب إبطال قوه الحس و الحركه عما وراء موضع السد مما يلى جهه الدماغ- و السد لا يمنع إلا نفوذ الأجسام و التجارب الطبيه أيضا شاهده بوجوده فإن كثرته يوجب الفرح و النشاط و القوه و الشجاعه و الشهوه و قلته يوجب الصرع و السكته- و الغم و الحزن و المالىخوليا و عند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأه و كما أن تعلق النفس بالبدن لأجله فلا- بد أيضا من تعلقها لكونها واحده من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطه هذا الروح البخارى و سائر الأعضاء يكون متعلقا بها بواسطه ذلك العضو الذى هو الرئيس.

و قد اختلفوا أن ذلك العضو الرئيسى المعطى لقوه سائر الأعضاء و روحها هو القلب أو الدماغ و عند الأكثرين من الأطباء و الطبيعيين أنه هو القلب لكونه أحر ما فى البدن و الدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكون الروح الحار الغريزى.

و أيضا الحركات الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا فى أصله- لزم احتراقه عند اجتماع التسخين تسخين الروح و تسخين الحركه الفكرية.

و أيضا أول ما يتخلق فى البدن هو القلب و هو أول ما يتحرك من الأعضاء و آخر

١- لعلك تقول ليس لهذا حد يقف كما لا يخفى فيلزم كون الغير المتناهى محصوره بين حاصرين و الجواب أن هذه المراتب المتوسطه متصله و لا مفصل فيها فهى شىء واحد ذو درجات و لا تعدد فضلا عن العدد الغير المتناهى و هذا نظير ما قال قدس سره فى الشواهد و غيره إن بين الماء و الهواء واسطه هى البخار و كذا بين الماء و البخار و هو الماء الألف و البخار الأثقف و كذا بين البخار و الهواء كل ذلك بنحو الحركه الجوهرية و له نظير آخر فى دفع الإشكال على قاعده إمكان الأشرف أن العقول الطولية درجات شىء واحد و الإشكال هناك مشروح بحله، س ره

٢- دليل آخر على وجوده أن الإنسان لما كان هيكلا جامعا فيه كل الأنواع ففيه شىء كالفلك و شىء كالمملك و هكذا كما مر و ما هو كالفلك فيه فى اللطافه و الصفا و التخلع بخلعه الحياه و نحوها هذا الروح البخارى، س ره



ما يسكن فهو المتعلق الأول للنفس ثم بواسطته بالدماغ و الكبد و بسائر الأعضاء على الترتيب.

فإن قيل لو كان القلب عضوا رئيسيا معطيا و كانت الأرواح النفسانية فائضه منه إلى الدماغ لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ لأن منبت الآله يكون من المبدأ لا من الأخذ و لما لم يكن كذلك بطل ما قلموه.

قلنا قد قال بعض شراح القانون إنه لم يقم دليل (١) قطعى على أن منبت الأعصاب هو الدماغ البته و مع قطع النظر عن ذلك القول لمانع أن يمنع كون منبت الآله واجبا- أن يكون هو المبدأ لم لا- يجوز أن يكون العضو المستفيد منبتا لآله و كانت استفادته القوه من المبدأ بعد أن وصلت الآله إلى العضو المفيد فحينئذ يتأدى فيه الأرواح الحامله- للقوى الأحساسيه و التحريكه و الاستقصاء فى هذا المبحث يناسب الكتب الطبيه

---

١- هذا من هذا الشارح غريب فإن التشریح دلنا على أن منبت الأعصاب هو الدماغ و النخاع البته و النخاع خليفه الدماغ، س ره

## الباب التاسع فى شرح بعض ملكات النفس الإنسانىة

### أشاره

و أفعالها و انفعالاتها و منازل الإنسان و مقاماته و أن قواه بعضها أرفع و جودا و أقل قبولا للتجزى من بعض و فىه فصول

### فصل (١) فى خواص الإنسان

#### فمنها النطق

اعلم أن من عظيم حكمه الله فى خلق الإنسان من العناصر و الأركان- إحدائه الموضوعات اللغويه فىه و الداعى إلى ذلك أن الإنسان مفتقر فى معيشتة الدنياويه- إلى مشاركه ما و معاونه من بنى نوعه فإن الواحد من الإنسان لو تفرد فى وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم يكن فى الوجود إلا هو و الأمور الموجوده فى الطبيعه لهلك سريعا أو ساءت معيشتة لحاجته فى معيشتة إلى أمور زائده على ما فى الطبيعه مثل الغذاء المعمول و الملبوس المصنوع فإن الأغذيه الطبيعه غير صالحه لاغتذائه و الملابس الطبيعه أيضا لا تصلح له إلا بعد صيرورتها صناعيه بأعمال إراديه فلذلك يحتاج إلى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشتة و الشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات- بل لا بد من مشاركه و معاونه بين جماعه حتى يخبز هذا لذاك و ذاك ينسج لهذا و هذا ينقل لذاك و ذاك يعطيه بإزاء عمله أجره فلهذه الأسباب و أمثالها احتاج الإنسان فى المعاملات و غيرها أن يكون له قوه على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه بما فى نفسه بعلامه وضعيه و أصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف يتركب منها تراكيب كثيره من غيره مئونه يلحق البدن و الصوت من الأمور الضروريه للإنسان لتنفسه المضطر إليه فى ترويح حراره القلب و أيضا الهيئات الصوتيه لا يثبت و لا يدوم عدده فيؤمن

وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه و بعد الصوت فى صلاحيه أمر الإعلام هى الإشارة(١) إلا أنه أدل منها لأنها لا ترشد إلا من حيث يقع عليه البصر و ذلك أيضا من جهه مخصوصه- و يحتاج المعلم أن يحرك حدقته إلى جهه مخصوصه حركات كثيره يراعى بها الإشارة- ففائده الإشارة أقل و مؤنتها أكثر و أما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما فى النفس بالعباره فجعلت الطبيعه للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير و أما الحيوانات الأخرى فإن أغذيتها طبيعته أو قريب منها و ملابسها مخلوقه معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف فما كان لها حاجه إلى الكلام و مع ذلك فإن لها أصواتا مناسبة لما فى بعضها من شوب رويه و إعلام يقف بها غيرها على ما فى نفوسها و ضمائرها و لكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجماليه يكفى لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر و أما الأصوات الإنسانيه فلها دلالة تفصيليه- و لعل الأمور التى يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان فى أغراضه يكاد أن لا يتناهى- فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهايه فلأجل ذلك و لضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

### و من خواصه العجيبه استنباط الصنائع العمليه الغريبه

و أما الحيوانات الأخرى- و خصوصا الطير فى صنائع بيوتها و مساكنها سيما النحل فى بنائه البيوت المسدسه- فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائره و أشبهها بالدائره من جهه أن مساحته يحصل- من ضرب نصف قطره فى نصف محيطه كالدائره و إنما ترك الاستداره لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا و كذا المربع لثلا يبقى زوايا ضائعه داخل البيوت فوضعت البيوت على هياه أشكال متراصه شبيهه بشكل صاحب البيت فإن النحل مستدير مستطيل- و لو كانت مستديره لم تتراص و لو كانت مزلعه غير المسدسه فإما أن يتراص أيضا كالمخمس و المسبع و غيرهما أو يقع لها الفرج داخلا كحاد الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك

١- و بعد الإشارة هى الكتابه و لكن فيهما كثره تعب و نصب و الكتاب أكثر تبينا و لكن أكثر إتعابا و أزيد مؤونه و الإشارة بضد ذلك و ذكر الحدقه على سبيل التمثيل لا الحصر و هو ظاهر، س ره

كله ليس صدور مثل هذه الصنعه العجيبه عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصيه الجزئيه عن استنباط و إلا لم يكن على وتيره واحده بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبرات أمرها و ملائكه نوعها و أكثر فائده تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذى كأنه الصفوه و الغايه فى فعلها و وجودها و وجود صنائعها- و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه فإن جميع ما يقصده و يكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصيه و العله فى ذلك أن حكم الهويه الشخصيه منه كالحقيقه النوعيه من غيره فى أن لها الديمومه الأخرويه بشخصها و البقاء العقلى بذاتها و الحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

### و من خواصه أيضا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادره حاله انفعاليه

يسمى بالتعجب و يتبعه الضحك و يتبع إدراكه للأشياء المؤذيه انفعال يسمى الضجره و يتبعه البكاء.

### و منها أن المشاركه المصلحيه تقتضى المنع من بعض الأفعال

و منها أن المشاركه المصلحيه تقتضى المنع (١) من بعض الأفعال و الحث على بعضها ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد و جوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر و ركز فى نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحا و الثانى حسنا جميلا و أما سائر الحيوانات- فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه فليس ذلك من جهه اعتقاد فى النفس بل لهيأه نفسانيه أخرى و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يلذه و الشخص الذى يطعمه محبوب عنده- فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص و كذا نشوه عند أمه من أول صغره ألفه بها ضربا آخر من الألفه يزجره عن الشهوه إلى إتيانها و ربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهى مثل حب كل حيوان ولده.

١- سواء كانا مع المنع النقيض أو مع جوازه فيشمل الأحكام الخمسه و سواء كانا مع العقل فقط أو منه مع كاشفيه الشرع عنه فيشمل التكاليف العقليه و الشرعيه- فوجوب الامتناع و الإقدام و الإقدام فى كلامه قدس سره على سبيل التمثيل أو محمول على معناه اللغوى و هو الثبوت و القبيح يشمل الحرام و المكروه و الحسن الجميل الثلاثه الأخرى، س ره

### و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا

فإنه يتبع ذلك الشعور حاله انفعاليه في نفسه يسمى بالخجاله.

### و منها أنه قد ظن أن أمرا يحدث في المستقبل يضره

فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء و لا- يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر و ما يتصل به و الذي تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل- و ما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعه إلى جحرها منذره بالمطر فإنها إما أن يتخيل أن هناك مؤذ يكون أو مطر ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضره و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام و بالجمله أن الأفعال الحكيمه و العقلية- أنما تصدر من الإنسان من جهه نفسه الشخصيه و من سائر الحيوانات من جهه عقلها النوعيه تدبيرا كلياً.

### و منها ما يتصل بما ذكر

من أن الإنسان له أن يروى في أمور مستقبليه هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته و تدبيره أن يفعل و لا يفعل هذا وقتا آخر بحسب ما يقتضى رويته أن لا يفعل ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول و كذا العكس و أما الحيوانات (١) الأخرى فليس لها ذلك و إنما لها من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

### و منها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن

فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك أعنى الاسترجاع و التدبر.

### و منها و هو أخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكليه

المجرده عن الماده كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل و المعقول و غيره من المواضع و التوصل إلى معرفه المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات الحاضره و أخص من هذا كله هو اتصال بعض

---

١- و الحق أن الحيوان في الجمله لا- يخلو عن مشاركته ما للإنسان في جميع هذه الأمور و إن كانت هذه الصفات في الإنسان أقوى و أظهر و يدل على ذلك الرجوع إلى لطائف الآثار المضبوطه عن الحيوان المورده في كتب الحيوان، ط مد

النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته و يبقى ببقائه و حينئذ يكون الحق سمعه و بصره و يده و رجله و هناك التخلق بأخلاق الله تعالى.

### فهذه جملة من خواص الإنسان و صفاته

بعضها بدنيه و لكنها موجوده لبدن الإنسان بواسطه نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما و بعضها نفسيه تعرض من جهه البدن- كالخوف و الرجاء و الخجله و الحزن و غير ذلك و بعضها عقليه صرفه كالحكمه النظرية و العمليه و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا على الحيوانات بجامعيه هذه الصفات التي بعضها طبيعه و بعضها نفسانيه و بعضها عقليه.

قال الشيخ الرئيس للإنسان(١) تصرف في أمور جزئيه و تصرف في أمور كليه- و الأمور الكليه أنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا في عمل فإن من اعتقد اعتقادا كليا- أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمور جزئيه و تصدر عن أجزاء جزئيه و ذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوه تختص بالآراء الكليه و قوه أخرى تختص بالرويه(٢) في الأمور الجزئيه فيما ينبغي أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر و مما هو جميل و قبيح و مما هو خير و شر و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غاية أنه يوقع رأيا في أمر جزوي مستقبل من الأمور الممكنه لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم و ما مضى

- 
- ١- و بعبارة أخرى للنفس باعتبار انفعالها مما فوقها أعنى العقل الفعال قوه نظريه- و باعتبار فعلها فيما دونها أعنى البدن قوه عمليه و بوجه هما في الإنسان بما هو إنسان كالمدرکه و المحركه في الحيوان و في الإنسان بما هو حيوان، س ره
  - ٢- يعنى أن القوه الأخرى المسماه بالعقل العملي أيضا قوه مدرکه إلا أنها تختص بإدراك أمور متعلقه بالعمل جزئيه كاستعمال القوى الجزئيه المدرکه و المحركه و القوه الأولى بإدراك أمور غير متعلقه بالعمل جزئيه و عليها تدور دائره الحكمه النظرية و الحكمه العمليه و المراد بالأمور الجزئيه أعم من الأعمال المعاديه كالعدل و الإحسان- للغايات الآجله المحكمه و الأعمال المعايشه كبناء البيت بحيث يكون متقنا يترتب عليه الآثار المطلوبه منه، س ره

أيضا لا- يروى فى إيجاده على أنه ماض فإذا أحكمت هذه القوه تبعت حكمها حركه القوه الإجماعيه إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام(١) قوه أخرى فى الحيوان- أو تكون هذه القوه استمدادها من القوه التى على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات(٢) الكليه الكبرويه فيما يروى و ينتج فى الجزويات فالقوه الأولى للنفس الإنسانيه قوه تنسب إلى النظر فيقال عقل نظرى و هذه الثانيه قوه تنسب إلى العمل فيقال عقل عملى- و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر فى الجزئيات و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح و مبادئ تلك من المقدمات الأوليه و مبادئ هذه(٣) من المشهورات و المقبولات و التجريبات الواهنه دون الوثيقه و لكل واحد من هاتين القوتين رأى و ظن فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر و ليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون فى الإنسان حاكم حسى- و حاكم من باب التخيل وهمى و حاكم نظرى و حاكم عملى و تكون المبادئ الباعثه

- ١- أى القوه الشوقيه تخدم العقل العملى فى الإنسان بما هو إنسان كما كانت تخدم المدركه من الوهم و الخيال فى الحيوان و شوقها من حيث خدمتها العقل العملى يسمى بالإراده كما أن شوقها من حيث خدمتها للوهم يسمى بالشهوه فعياده المريض مثلا لله تعالى من العقل العملى و النظرى لجلب منفعه وهميه أو حسيه من المحركه و المدركه الحيوانيه، س ره
- ٢- مثل أن لنا مقدمه كليه من أن كل حسن ينبغى أن يؤتى به فنضم إليها صغرى هى أن الصدق حسن و كل حسن ينبغى أن يؤتى به ينتج أن الصدق ينبغى أن يؤتى به- فهذا رأى كلى يدركه العقل النظرى ثم العقل العملى إذا أراد أن يوقع صدقا جزئيا- يقول هذا صدق و كل صدق ينبغى أن يؤتى به فهذا ينبغى أن يؤتى به و هذا رأى جزئى أدركه العقل العملى مستمدا من العقل النظرى فهما مرتبتان من عقل واحد لا- إنهما قوتان متباينتان فالعقل النظرى له التعلق بالتعقل للمعلومات الغير المقدوره لنا و العملى بخلافه- فله التعلق بتعقل كيفية العمل، س ره
- ٣- أى فى الأغلب و إلا فقد يكون هذه من المبادئ الأوليه كما فى الإشارات و قد يكون من التجريبات الوثيقه، س ره

لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي و عقلي عملي و شهوه أو غضب و تكون للحيوانات ثلاثه من هذه و العقل العملي يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوه البدنيه و أما العقل النظرى فله حاجه إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته و ليس واحد منها هو النفس الإنسانيه بل النفس هو الشىء الذى له هذه القوى و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكلية و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة و هذا كله سنشرحه فى موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيره لو لا- مخافه الإطناب لأوردتها و لكن فيما ذكرناه من معرفه النفس و شرح أطوارها و كيفية وحدتها الجامعه لمقاماتها و درجاتها كفايه للطالب المهتدى و السامع الذكى و لو تأمل أحد فى قوله فيكون فى الإنسان حاكم حسى- و حاكم من باب التخيل وهمى و حاكم نظرى و حاكم عملي إلى قوله بل قد يستغنى بذاته تأملا شافيا يستنبط(١) منه أن النفس الإنسانيه تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره أنه ليس و لا واحد منها هو النفس الإنسانيه بل الشىء الذى له هذه القوى إلا على وجه(٢) دقيق يعرفه العارفون بحقيقه الوجود و أطوارها فإن هذه القوى و إن تكثرت و تعددت بحسب تعدد آلاتها و أفعالها و انفعالاتها فى عالم الطبيعه و الحس لأنه عالم التفرقه و التراحم و الانقسام إلا أنها مجتمعته فى ذات النفس على نعت الوحده إذ لا شبهه

١- أى يستنبط بالوجدان أن هنا حاكما واحدا و ليس فيه حاكمون عديده لا أن الشيخ أراد ذلك و هو ظاهر و مثله قوله فيما بعد و كذا يستفاد من قوله، س ره

٢- و هو أن النفس أصل محفوظ فى القوى و هى مراتب ظهور النفس و كل مرتبه بشرط التعين ليست بنفس و قد مر أن التحقيق أن النفس لها مقام الكثره فى الوحده- و مقام الوحده فى الكثره و قد أشار قدس سره إلى أنه ينبغى أن يعرف حقيقه النفس من معرفه حقيقه الوجود و أطوارها فإن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللمى كما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه أى من عرف نفسه فقد عرف أولا- أحكام ربه و صفاته و على طبقه عرف نفسه فتلك المعرفه ميزان لهذه المعرفه و هذا أحد وجوه الحديث و قد ذكرنا فى السابق وجوها فتذكر، س ره



لأحد فى أن كل شخص من الإنسان له هويه واحده و نفس واحده منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه و مع ذلك لا شبهه أيضا لمن له تدرب فى الصنائه أن الحاكم الحسى لا- بد أن يكون من باب الحس و المحسوس و الحاكم الخيالى لا بد أن يكون مرتبه مرتبه القوه الخياليه و الحاكم العقلى العملى لا- بد أن يكون مرتبه مرتبه المجرد ذاتا المتعلق نسبه و إضافه إلى الصور الجزئيه كما ذكرناه فى باب الوهم (١) و الموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس و كذا الحاكم العقلى النظرى مرتبه مرتبه العقل المفارق المحض - فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور إلى طور حسبما ادعيناه و كذا يستفاد من قوله فله حاجه إلى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحاله الجوهريه فإن حاجه النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجه الصانع إلى الدكان فى أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه فى ابتداء الأمر حاجه جوهريه طبيعى لعدم استقلالها بالوجود دون البدن و قواه الحسيه و الطبيعىه و قد مر أيضا أن نفسيه النفس هى نحو وجودها لا إضافه عارضه لذاتها بعد تمام هويتها فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلا بالفعل غير محتاجه إلى البدن خارجه من حد كونها عقلا بالقوه إلى حد كونها عقلا بالفعل - صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقوله التى هى بعينها عاقله لذاتها و أين صوره البدن العنصرى المادى و الصوره التى هى بذاتها معقوله بالفعل سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها فهل ذلك إلا بتقلبها فى الوجود و استحالتها فى الجوهريه و اشتدادها فى الكون و ترقىها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات و المعارج كما يشير إليه حكايه معراج النبى ص و ترقيه إلى كل مقام و استحالتها حتى بلغ المنتهى و رأى من آيات ربه الكبرى و كذا ما حكى الله عن الخليل ع وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ قوله حكايه عنه إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فَأَيْنَ مَرْتَبَتِهِ الْبَشَرِيَه كَمَا قَالَ تَعَالَى قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ\* و هذه المرتبه الإلهيه التى أشار إليه

بقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

١- قد عرفت هناك ما فيه و تعلق العقل و لو كان نظريا فى الابتداء تعلق المجرد المستكمل بالقوى و الصور التى فيها، س ره

## فصل (٢) فى أوصاف النفس الإنسانىة ومجامع أخلاقها و اختلافها فى الشرف و الرداءه

### أكثر الاختلاف الواقع فى الصفات الإنسانىة راجع إلى قوه النفس و شرفها

أكثر الاختلاف الواقع فى الصفات الإنسانىة (١) راجع إلى قوه النفس و شرفها و مقابلها أعنى الضعف و الخسه و هذا شىء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه فى أحوال الوجود و إن شدته و ضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتا و صفه فنقول إن النفوس الإنسانىة لها تفاوت عظيم فى الكمال و النقص و الشرف و الخسه فالنفس القويه منها هى الوافيه بصدور الأفعال العظيمة منها و الشديده فى أبواب كثيره لما مر من جامعيتها للنشئات الوجوديه و النفس الضعيفه فى مقابلها.

مثال ذلك إنا نشاهد نفوسا ضعيفه يشغلها فعل عن فعل فإذا انصبت إلى الفكر اختل إحساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها و إذا اشتغلت بالتحريكات الإراديه اختل أمر إدراكها و ترى (٢) نفوسا قويه تجمع بين أوصاف من الإدراكات و التحريكات سيما

١- بين النفس القويه و بين الشريفه عموم من وجه كما بين الضعيفه و الخسيسه و الكامله منها الجامعه بين الشرف و القوه و لا سيما القويه بما هى عقل ثم الشريفه فحسب ثم القويه فقط و إنما قال و أكثر الاختلاف احترازا عن الاختلاف العددى بنحو التساوى، س ره

٢- كمن يشم شيئا و يسمع شيئا و يكتب شيئا و نحو ذلك و لا يخلط و يميز بينها و يشعر بمزاياها و الحس المشترك للجميع آيه لمن لا يشغله شأن عن شأن فإنه و لا سيما على مذهب المصنف قدس سره و هو التحقيق من أن إدراك الجزئيات بالإنشاء و فعاليه النفس إذا كان بمحضره مبصر و مسموع و مشموم و فى ذائقته مطعوم و فى لامسته ملموس يدرك الكل دفعه واحده- و العقل البسيط الذى هو خلاق للعقول التفصيليه أعنى ملكه العلوم يدرك الكل دفعه واحده دهره و إن لم يخطر بخياله تفصيلا زمانيا بدليل أنه إذا سئل صاحب هذا العقل أسئله شتى رأى فى نفسه جواب الكل رؤيه واحده و الذى يحسب أنه ليس له هذا العلم إلا حين التفصيل و أنه بالقوه قبله إلا أنه بالقوه القريبه بخلاف الأملى الجاهل فإنه عنده بالقوه البعيده يخلط عدم العلم الخيال بعدم علم العقل و عدم العلم بصور كثيره بعدمه بصوره واحده هى الوجود الشديده الأكيد النورى الجمعى الذى هو ظاهر بالذات و مظهر لماهيات العلوم و تعيينات المسائل بنحو واحد بسيط لنفس ذلك العقل و إن لم يظهر لغيره الذى هو خيال نفسه و حس نفسه فضلا عن غيره و معلوم أن تمام ذات الإنسان ليس خياله و حسه بل أعلى مراتبه هذا العقل و جميع قواه يستمد منه و ليس هذا علما إجماليا بحسب العقل إذ الوجود نور و كلما كان أشد و أجمع كان إنارته للتعيينات أقوى فإن يد الله تعالى مع الجماعه فإذا كانت الماهيات ظاهره متميزه بالوجودات المتكثره المتفرقه كانت متميزه أشد تميز و تفصيل بالوجود الواحد الجمعى كما أن كل الأعيان الثابته معلومه لله تعالى فى الأزل بعلم تفصيلى أتم تفصيل، س ره

ما يتعلق بالفضائل الباطنيه فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفه و الثانى صاحب النفس القويه.

ثم هذه (١) القوه و هذا الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسه و قد يكون لها بما هي عقل فالأول كما لأصحاب التخيلايت القويه كالكاهن و كصاحب العين- و الثانى كما لأصحاب العلوم الكثيره و أما النفس الشريفه بحسب الغريزه فهى الشبيهه بالمبادئ المفارقة فى الحكمه و الحريره أما الحكمه فهى إما أن تكون غريزيه أو مكتسبه فالحكمه الغريزيه هى كون النفس صادقه الآراء فى القضايا و الأحكام- و هذه الحكمه الغريزيه هى الاستعداد الأول لاكتساب الحكمه المكتسبه و النفوس الإنسانيه متفاوت فيها حتى أن البالغ منها إلى الدرجه العاليه هى النفس القدسيه النبويه المشار إليه بقوله تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ إِشَارَهُ إِلَى عَدَمِ احتياجه فى اكتساب العلم إلى معلم بشرى و يقابلها النفس البليده التى لا تنتفع بتعليم معلم أما الحريره فشرحها أن النفس إما أن لا تكون مطيعه بغريزتها إلى الأمور البدنيه و مستلذات القوى الحيوانيه و إما أن تكون مطيعه لها فالتى لا تكون كذلك هى الحره و إنما سميت بها لأن الحريره فى اللغه تطلق على ما يقابل العبوديه- و معلوم أن الشهوات مستعبده قاهره على استخدام النفوس الناقصه فهى عبده الشهوه غير حره عن طاعه الأمور البدنيه سواء تركها أم لم تركها بل الشائق التارك أسوأ حالا

١- تنزل عما ذكر أولا- لثلا- يتوهم الانحصار إذ قال أولا فى أبواب كثيره و أيضا أصناف من الإدراكات و التحريكات و قوله فالأول أى الأولان و فيه لف و نشر غير مرتب، س ره

و أدنى درجه من الشائق الواجد فى الحال و إن كان أحسن حالا منه فى المال لأن عدم وجدانه فى الحال و اشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان فى ثانى الحال فظهر من هذا أن الحرىه الحقيقىه ما تكون غريزيه للنفس لا التى تكون بالتعويد و التعليم- و إن (١) كانت أيضا فاضله و هو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس الحرىه ملكه نفسانيه حارسه للنفس حراسه جوهرىه لا صناعيه و بالجمله فكل ما كانت علاقته البدنيه أضعف و علاقته العقليه أقوى كان أكثر حرىه و من كان بالعكس كان أكثر عبوديه للشهوات و إلى هذا أشار أفلاطون بقوله الأنفس المرذوله فى أفق الطبيعه و ظلها و الأنفس الفاضله فى أفق العقل و إذا علمت معنى الحكمه (٢) و الحرىه- و حاصلهما قوه الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانيه يرجع إلى هاتين الفضيلتين و كذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين و لا تكفيك تزكيه النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها و لو تركت البعض غالبا عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقيه و لا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

و قال النبى ص: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

و كما أن للإنسان صورته ظاهره حسننها بحسن الجميع و اعتداله و قبجها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصوره الباطنه لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمه و الحرىه و هى أربعه معان قوه العلم و قوه الغضب و قوه الشهوه و قوه العقل (٣) و العدل بين هذه

- 
- ١- بل فيها فضائل جمه إذ الاعتناء فى الاستكمال بالكسيات و علم الأخلاق مدون لاقتنائها و لا فخر إلا بالكسيات كما قال: الخاتم ص أنا سيد ولد آدم و لا فخر و فى قول الفيلسوف لا شاهد لأنه قال الحرىه ملكه و لم يقل غريزه مثلا و الملكه تكتسب بالتكرر و التعويد و قوله لا صناعيه عطف على جوهرىه لا على ملكه، س ره
  - ٢- أى الغريزتين و حاصلهما أى حاصل مفهومهما قوه الإحاطه أى استعداد الإحاطه إذ ما علمت هى الغريزيه و هى الاستعداد الأول للحكمه الكسيه كما مر أو حاصلهما أى ثمرتهما شده الإحاطه، س ره
  - ٣- أى قدره العقل العملى على العداله بينها فالمراد بقوه العلم استعداد العقل النظرى، س ره

الأمر فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق التي تتشعب منها أخلاق غير محصوره اعتدلت و تناسقت و حصل حسن الخلق أما قوه العلم فأعدلهما و أحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق و الكذب في الأقوال و بين الحق و الباطل في الاعتقادات و بين الجميل و القبيح في الأعمال فإذا انصلحت هذه القوه و اعتدلت من غير غلو(١) و تقصير حصلت منها ثمره هي بالحقيقه أصل الخيرات و رأس الفضائل و روحها قال الله تعالى وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ قَالَ أَيضًا ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ فهذه(٢)

١- الغلو و يقال له الجريزه هو كثره الفكر في تكثير الفوائد الجزئيه الدنيويه- و دفع المضار الدنيويه و التقصير إهماله و التفريط فيه و هذه حكمه هي أحد أركان العدالة و هي خلق كالعفه و الشجاعه و ليست بعلم و لذا يطلب فيها الاقتصاد و أما الحكمه النظرية فكلما كانت أكثر كانت أفضل كما قيل الشيء يعز حيث ينذر و العلم يعز حيث يغزر و هذه الحكمه الخلقية هي الغريزه التي عرفها بكون النفس صادقاً الآراء في القضايا، س ره

٢- العلميه المكتسبه التي هي أصل الخيرات ثمره الحكمه الخلقية و الحكمه الخلقية التي هي أحد أجزاء العدالة قد جعلها الشيخ في أواخر إلهيات الشفاء مخصوصه بالفكر الوسط في الأمور المعاشيه كما قلناه و الأولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر في النظريات لكن لا- إن الإمعان فيها جريزه لأنه فضيله بل التردد فيها و عدم الوقوف على الآراء الحقه الحاصل عن عدم المزاوله عليها و عدم استدامه خدمه العلوم الحقيقه- و مع هذا العنق المنكسر يتصرف صاحبه في المعقولات بالغرور و معلوم أنه استسمن ذا ورم و نفخ من غير ضرر و مجالسه من هذا شأنه تجلبها كما أن مجالسه الجهلاء و الأغنياء تجر الغباوه و بالجملة قد يشتهه هذه الحكمه الخلقية بالحكمه العلميه المعرفه بالعلم بالحقائق على ما هي عليه و هذه يطلب فيها الإفراط و قل رب زدني علماً. و تلك يطلب فيها التوسط و من الناس من ظن أن هذه الحكمه العمليه هي الحكمه العمليه التي هي قسيمه للنظريه و هو من بعض الظن لأن هذه الحكمه القسيمه أيضاً علم يطلب فيها الزيادة لا التوسط و التي جزء العدالة خلق و الخلق ليس جزء من الفنون العلميه و الحكميه و هي جزء منها معرفه بمعرفه الأشياء التي بقدرتنا و اختيارنا و هي ثلاثه السياسه و المنزليه و علم تهذيب الأخلاق و بالجملة هذه هي العلم بالخلق- و الحكمه التي هي جزء العدالة نفس الخلق و اعلم أن كل من العفه و الشجاعه و السخاوه و الحكمه قسمان فطري و كسبي فمن النفوس ما هي بالفطره إليها مياله كما أن منها ما هي إلى مقابلاتها مياله كما قال علي ع<sup>س</sup> رأيت العقل عقلي فمطبوع و مسموع و لن ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع و لا- يكلف بالفطريات بل هي نعم موهبيه و إنما يكلف بالكسبيات منها لتصير النفس نورا على نور و لا شك أن بمزاوله أفعال العفه و قرائنها و الاجتناب عن الأطراف إفراطا و تفريطا و مصاحبه الأخيار و الأبرار و مجانبه الأشرار تصير الفطريات أتم و أحكم و إن كان في الفطره قصور يبذل بالتمام، س ره

الحكمه ثمره الحكمه بالمعنى الأول و هى كلما كانت أكثر و أشد فهى أفضل بخلاف المعنى الأول و أما قوه الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها و انبساطها على موجب إشاره الحكمه و الشريعه و كذلك قوه الشهوه و أما قوه العداله فهى فى ضبط قوه الغضب و الشهوه تحت إشاره الدين و العقل فالعقل النظرى منزلته منزله المشير الناصح و قوه العدل و هى القدره التامه منزلتها منزله المنفذ و الممضى لأحكامه و إشاراتة و قوتا الغضب و الشهوه هما اللذان تنفذ فيهما الحكم و الإشاره و هما كالكلب و الفرس للصيد حيث ينبغى أن يكونا فى الحركه و السكون و القبض و البسط و الأخذ و الترك مطيعين له منقادين لحكمه و أما قوه الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعه و الله تعالى يحب الشجاع فإن مالت إلى طرف الإفراط سمى تهورا و إن مالت إلى النقصان سمى جبنا و يتشعب من اعتدالها و هو الشجاعه خلق الكرم و النجده و الشهامه و الحلم و الثبات- و كظم الغيظ و الوقار و غير ذلك و أما إفراطها فيحصل منه خلق التهور و الصلف- و البذخ و الاستشازه و الكبر و العجب و أما تفريطها فيحصل منه الجبن و المهانه و الذله و الخساسة و ضعف الحميه على الأهل و عدم الغيره و صغر النفس و أما الشهوه فيعبر عن اعتدالها بالعفه و عن إفراطها بالشره و عن تفريطها بالخمود فيصدر من العفه(١) السخاء و الحياء و الصبر و المسامحه و القناعه و الورع و قله الطمع و المساعد- و يصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحه و التبذير و الرياء و الهتك و المجافه و الملق

١- كثيرا ما يعد أجزاء العداله أربعه كما قلناه و قد يثلاث فيحذف السخاوه و تدرج فى الشجاعه و المصنف قدس سره أدرجها فى العفه، و جعل العدل رابعها، س ره

و الحسد و الشماتة و التذلل للأغنياء و استحقرار الفقراء و غير ذلك و أما قوه العقل و الحكمه فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جوده الذهن و ثقابه الرأي- و إصابه الظن و التفتن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس و أما إفراطها فتحصل منه الجريزه و المكر و الخدع و الدهاء و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوه و الانخداع فهذه هي رءوس الأخلاق الحسنه و الأخلاق السيئه المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برءوس التين و معنى (١) حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة- و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلو و التقصير فخير الأمور أوسطها- و كلا (٢) طرفي قصد الأمور ذميم قال تعالى وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ- وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ وَ قَالَ وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَ قَالَ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ وَ مهما انحرف بعض هذه الأمور- عن الاستقامه إلى أحد الجانبين فبعد لم تتم مكارم الأخلاق

### و مما يجب أن يعلم في هذا المقام

أن قوه (٣) النفس غير شرفها كما أشير إليه- و كل منهما قد (٤) يزيد في الآخر و قد يتفق لوازمها أما أن كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد على الآخر فلأن الشجاعه مثلا قد يصدر لكبر النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به و قد يصدر لشرف النفس و الترفع عن المهانه و الذله كما قال الفيلسوف النفوس الشريفه تأبى مقارنه الذله و ترى حياتها في ذلك موتها و موتها

- ١- أى معناه فيما يعد شجاعه و عفه مثلا في العرف المشهور و كذا كرما و نجده و شهامه و غيرها من فروع الأربعة هو التوسط إلخ و إلا فهي أنفسها ليست إلا التوسط بين الإفراط و التفريط في عرف علماء تهذيب الأخلاق، س ره
- ٢- تضمين لمصراع بيت، س ره
- ٣- و أن أقسامها كثيره فنفس قويه في العقل فقط و نفس قويه في الخيال فقط- و نفس قويه في الحس فقط و نفس قويه في الثلاثه فقط أى بلا شرافه و نفس شريفه فقط- و نفس جامع بين القوه و الشرافه إما في الغايه فيهما و إما في التوسط فيهما أو في إحداهما في الغايه و في الأخرى في التوسط، س ره
- ٤- أى قد ينضم و يضاف إلى الآخر كما قال فإن كانت من قوه النفس فلا بد فيها من الحكمه لتضع الشىء موضعه و تكون عدلا، س ره

فيها حياتها فإن كانت من قوه النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعه من هذا الوجه عبارته عن مطاوعه النفس غريزتها العقليه الحكيمه فى الإقدام والإحجام(١) والجبن وهو أن تطاوع فى الإحجام ولا تطاوع فى الإقدام وذلك إما للجهل أو للتضعيف- والتهور هو أن تطاوع فى الإقدام ولا تطاوع فى الإحجام وهو لازم لقوه النفس مع جهلها وأما أن القوه والشرف قد يتفقان فى اللوازم فتلك مثل حب الرئاسه فى النفس الشريفه وفى النفس القويه الجاهله فإن الجاهل القوى لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له ولقوه نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها و علمها بالقدره(٢) على رفع الحاجات فى أوقاتها وقد يكون لشرفها وقله التفاتها إلى(٣) الموجود واهتمامها بالمفقود و فقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و ظنها الفقد عند الحاجه وقد يكون لخصتها واحتكارها والعداله لازمه لشرف النفس خصوصا مع القوه والجور لخصتها فى الخسيسه المشتاقه إلى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والكرم للقوه مع الشرف والسفه للضعف مع الخسه وكبر الهمة لقوه النفس الشريفه أيضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسه

- 
- ١- هو خلاف الإقدام كما قال الشاعر-ملا يركنن أحد إلى الإحجام يوم الوغا متخوفا لحمام ، س ره
  - ٢- أى بقدره نفسها واستشعار الظفر بالمطلوب فلا تشتغل هذه النفس بالجمع والادخار ولا تعتنى بالأسباب فإنه حاجه من ضعف النفس والمفروض أنها قويه قادره بزعمها على نيل مطلوبها وإن كان من باب وثوقها بالله تعالى و علمها بقدرته كان من باب الشرافه، س ره
  - ٣- أى الموجود الطبيعى الحاضر للحواس والمفقود هو الغائب الغير الموجود لها- فليس له الوجود الربطى و له الوجود النفسى التام، س ره



### فصل (٣) فى منازل الإنسان و درجاته بحسب قوى نفسه

إن كل إنسان بشرى باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها بهيميه و بعضها سبعيه و بعضها شيطانيه و بعضها ملكيه حتى يصدر من البهيميه الشهوه و الشره و الحرص و الفجور و من السبعيه الحسد و العداوه و البغضاء و من الشيطانيه المكر و الخديعه و الحيله و التكبر و العز و حب الجاه و الافتخار و الاستيلاء و من الملكيه العلم و التنزه أو الطهاره و أصول جميع الأخلاق هذه الأربعة و قد عجت فى باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها و إنما يخلص من ظلمات الثلاثه الأول بنور الهدايه المستفاد من الشرع و العقل و أول ما تحدث فى نفس الأدمى البهيميه فتغلب عليه الشهوه و الشره فى الصبى ثم تخلق فيه السبعيه فتغلب عليه المعاداه و المناقشه ثم تخلق فيه الشيطانيه- فيغلب عليه المكر و الخديعه أولا إذ تدعوه البهيميه و الغضبيه إلى أن يستعمل كياسته فى طلب الدنيا و قضاء الشهوه و الغضب ثم تظهر فيه صفات الكبر و العجب و الافتخار و طلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذى به يظهر نور الإيمان و هو من حزب الله تعالى و جنود الملائكه و تلك الصفات من جنود الشيطان و جند العقل يكمل عند الأربعين و يبدو أصله عند البلوغ و أما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ و استولى عليه و ألفتة النفس و استرسل فى الشهوات متابعا لها إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال و التطارد فى معركة القلب فإن ضعف العقل استولى عليه الشيطان و سخره و صار فى العاقبه جنود الشيطان مستقره كما سبقت إلى النزول فى البدايه فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس و جنوده أجمعين و إن قوى العقل بنور العلم و الإيمان صارت القوى مسخره و انخرطت فى سلك الملائكه محشوره إليها و ما تَدْرِ نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ

## فصل (٤) فى كفييه ارتقاء المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها و الكلام فى مراتب التجرد

فى كفييه ارتقاء المدركات (١) من أدنى المنازل إلى أعلاها و الكلام فى مراتب التجرد اعلم أن لكل معنى معقول ماهيه كلييه لا تأبى الاشتراك و العموم كالإنسان مثلا- فإن الماهيه الإنسانيه من حيث هى إنسان طبيعه مطلقه لا- يمنع تصورهما عن وقوع الشركه بين كثيرين و هى من حيث هى لا تقتضى التوحيد و التكثير و لا المعقوليه و لا المحسوسيه و لا الكليه و لا الشخصيه و إلا لم تكن مقوله على ما يقابل مقتضاها كما عرفت فى مباحث الماهيه.

ثم إن هذه الطبيعه إذا حصلت فى ماده خارجيه يقارنها بعض من الكيف و الكم و الأين و الوضع و متى و جميع هذه الأمور زائده على ماهيتها كما عرفت إلا أنها داخله فى الشخصيات و أنحاء الوجودات و ليس كما زعمه (٢) الجمهور أن للماهيه وجودا فى الخارج و لأحوالها الشخصيه وجودا آخر و ذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود و أنحاءه بل وجود الإنسان بما هو إنسان فى الخارج هو بعينه تشخصه الخارجى المستلزم لقدر من الكم و الكيف و غيرهما لا أن هذه أمور زائده على وجوده المادى لكن لما (٣) رأوا أن

- ١- بصيغه اسم الفاعل ناظر إلى قوله فاعلم أن الإنسان من جمله الأكوان الطبيعيه إلخ كما أن قوله و الكلام فى مراتب التجرد ناظر إلى قوله ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا إلخ على أن الكلام فى أنواع الإدراكات و المدركات بالذات بصيغه المفعول أيضا- كلام فى كفييه ارتقاء المدركات سيما على قاعده اتحاد المدرك و المدرك، س ره
- ٢- أى من أهل القشور و أما المحققون فقالوا إن الكلى الطبيعى موجود بعين وجود أشخاصه كما قال قدس سره بل وجود الإنسان بعينه تشخصه فوجوده و وجود شخصه واحد و استلزام تشخصه قدرا من الكم و غيره استلزام الشىء علائمه، س ره
- ٣- عذر من قبلهم فى كون وجود الطبيعى غير وجود شخصه بأن غير المتبدل غير المتبدل- و جواب بأنه كما لا يصادم تغاير الأفراد فى النوع المنتشر الأفراد وحدته كذلك لا يصادم تغير الفرد الواحد وحدته الشخصيه لأن التمييز غير التشخص فيجوز بقاء التشخص مع تفننه- و قوله وحدتها النوعيه إشاره إلى وحده الكلى الطبيعى و وحدتها العقليه إلى وحده الكلى العقلى، س ره

هذه الأمور متبدله و الإنسانيه باقيه زعموا أن وجودها غير وجود الماهيه و لم يتفطنوا أنه كما يجوز للماهيه الواحده أعداد من الوجود و أشخاص من الكون بحيث لا- ينافى ذلك وحدتها النوعيه و لا- وحدتها العقليه التجريديه كذلك لا ينافى وحدتها العدديه- استحالتها فى الوجود الشخصى من طور إلى طور مع انحفاظ الهويه الشخصيه على نعت الاتصال التدريجى كما مر بيانه.

ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا فى كتب أسلافهم من الحكماء الأقدمين أن أنواع الإدراكات كالحس و التخيل و الوهم و العقل أنما تحصل بضرب من التجريد زعموا أن التجريد المذكور عبارته عن حذف بعض الصفات و الأجزاء و إبقاء البعض بل كل (١) إدراك إنما يحصل بضرب من الوجود و يتبدل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهيه و العين و الثابت فالوجود المادى يلزمه وضع خاص و ماده معينه ذات كم و كيف خاص و أين معين و الوجود (٢) الحسى وجود صورى غير ذى وضع و لا قابل لهذه الإشارات الحسيه إلا أنه مشروط بوجود الماده الخارجيه و صورتها المماثله لهذه الصور المحسوسه- ضرباً من المماثله حتى أنه لو عدت تلك الماده الخارجيه لم تكن الصوره الحسيه مفاضه على قوه الحس و أما الوجود الخيالى فهو وجود صورى غير مشروط بحضور الماده و لا الإدراك الحسى إلا عند الحدوث و هو مع ذلك صورته شخصيه غير محتمله للصدق- و الحمل على الكثره و أما الوجود العقلى فهو صورته غير ممتنع عن الاشتراك بين الكثره و الحمل [و الصدق] عليها إذا أخذت مطلقه لا بشرط التعيين كالإنسان (٣)

- ١- يعنى أن الإدراك ضرب من الوجود نورى على مراتبه فى النوريه و فى الحقيقه المدرك يترقى من منزل إلى منزل لا- أن الإدراك هو الوجود الطبيعى الظلمانى إلا أنه يحذف عنه بعض و يبقى بعض حذفاً أقل أو أكثر و أن التفاوت فيه، س ره
- ٢- أى المحسوس بالذات وجود آخر أشرف من المحسوس بالعرض و أخس من الوجود الخيالى كما أن الخيالى أخس من العقلى بمراتب، س ره
- ٣- أى الكلى العقلى و هو رب النوع المشاهد عن بعد و سمعه و بصره و يده و رجله علمه الحضورى و قدرته النافذه على أن كل مدرك و محرك فى أصنامه مأخوذ من لا بشرط منه و متصله به إلا أن سمعه الذاتى و بصره الذاتى علمه الحضورى و يده و رجله الذاتيين قدرته الذاتيه، س ره

العقلى المشترك بين كثيرين و كذا أجزاءه العقلية كالسمع العقلى و البصر العقلى و اليد العقلية و جميع الأعضاء العقلية على وجه لا- ينافى كثرتها فى بساطه تلك الصور العقلية بحسب الوجود فإن الواحد العقلى قد يكون ذا معان كثيرة متخالفه المفهوم متحداه الوجود.

ثم إنك قد علمت مما ذكرناه مرارا أن الأشياء ذوات الطبائع متوجهه إلى كمالاتها و غاياتها فاعلم أن الإنسان من جملة الأكوان الطبيعیه مختص بأن واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من أدنى المراتب إلى (١) أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصيه المستمره على نعت الاتصال و ليس (٢) سائر الطبائع النوعيه على هذا المنهاج- لأن الماده الحامله لصورته تنفصل عنها إلى صورته أخرى من نوع آخر منقطعه عن الأولى فلا- تنحفظ فى سائر التوجهات الطبيعیه هوياتها الشخصيه بل و لا النوعيه أيضا بخلاف الشخص الإنسانى إذ ربما يكون له أكوان متعدده بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و لكل من هذه الأكوان الثلاثه أيضا مراتب غير متناهيه (٣) بحسب الوهم و الفرض لا- بحسب الانفصال الخارجى ينتقل من بعضها إلى بعض أى من الأدون

١- أى غايه الغايات مع انحفاظ هويته بهويه النفس و هويه النفس بهويه العقل- و هويه العقل بهويه كل هو كما فى الدعاء: يا هوى من هوى من لا هو إلا هو، س ره

٢- فالماء إذا صار هواء لا- يبقى بفرده و لا- بنوعه و كذا فى المركب كالغنم إذا صار إنسانا بخلاف الغنم الذى هو الإنسان الجاهل إذا صار إنسانا و الإنسان إذا صار كاملا فى عقله النظرى و العملى أى ملكا علاما و ملكا عمالا بقيت نوعيته بل هويته المتطوره، س ره

٣- فلا أعداد فضلا عن أن يكون غير متناهيه فلا يلزم كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين إذ لا مفصل خارجى كما قلنا فى طبقات البرازخ و العقول فلا تغفل و بوجه بعيد كالمتصل الواحد الذى هو الفلك الأطلس فإنه واحد شخصى إذ لا مفصل إلا- فى الوهم- هذا فى الجواهر و فى الأعراض كالمتصل الواحد الخطى كمحور الأطلس بل كالخط الواحد الغير المتناهى و الزمان المتصل الواحد الذى من الله و إلى الله و لا تعدد هناك إلا فى الوهم بتخلل النقاط و لا هنا إلا بتخلل الآتات عند التجزئه بالأيام و الساعات و الدقائق و الثوانى و غيرها، س ره

إلى الأرفع و من الأ-خس إلى الأشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأ الأولى من هذه النشآت الثلاث أعنى الطبيعيه و النفسيه و العقليه لم ينحط إلى النشأ الثانيه و هكذا من الثانيه إلى الثالثه فالإنسان من مبدأ طفوليته إلى أوان أشده (١) الصورى إنسان بشرى طبيعى و هو الإنسان الأول فيتدرج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف حتى يحصل له كون آخروى نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى و هو الإنسان الثانى و له أعضاء نفسانيه لا تحتاج فى وجودها النفسانى إلى مواضع متفرقه- كما إذ ظهرت فى الماده البدنيه حين وجودها الطبيعى فإن الحواس فى هذا الوجود متفرقه تحتاج إلى مواضع مختلفه ليس موضع البصر موضع السمع و لا موضع الذوق موضع الشم و بعضها أكثر تجزيا من البعض و أشد تعلقا بالماده كالقوه اللامسه و هى أول درجات الحيوانيه و لذا لا- يخلو منها حيوان و إن كان فى غايه الخسه و الدناءه قريبا من أفق النباتيه كالأصداف و الخراطين و هذا بخلاف وجودها النفسانى فإنه أشد جمعيه من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا و هكذا قياس القوى المحركه ففى هذا العالم بعضها فى الكبد و بعضها فى الدماغ و بعضها فى القلب و بعضها فى الأنثيين و بعضها فى غير ذلك من الأعضاء و فى العالم النفسانى مجتمعهم ثم إذا انتقل من الوجود النفسانى إلى الوجود العقلى و صار عقلا بالفعل و ذلك فى قليل من أفراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلى و له أعضاء عقليه كما أومأنا إليه و هو الإنسان الثالث هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم و أما إذا أخذ من عالم العقل فالإنسان الأول هو العقلى و بعده النفسانى و الثالث هو الطبيعى كما فعله إمام المشائين و معلمهم و لا مشاحه فى الاصطلاحات فقد قال فى كتاب أثولوجيا الإنسان العقلى يفيض بنوره على الإنسان الثانى الذى فى العالم النفسانى و الإنسان الثانى يشرق بنوره

١- أى البشرى الطبيعى فقط إلى هنا غالبا و المعيار أنه إلى حصول استحكام الخيالات فإن الأطفال فى أوائل حالهم لا يرون الرؤيا لضعف خيالهم و خيالاتهم مرئى لحاظ محسوساتهم و كذا الإنسان النفسانى فقط إلى أوان تحصيل المعقولات و عند هذا إنسان عقلى سيما إذا صارت الحسيات و الخيالات مرئى لحاظ العقليات و خلص من التلوين- و استقر فى مقام الاستقامه و التمكين فاستقم كما أمرت، س ره

على الإنسان الثالث و هو الذى فى العالم الجسمانى الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى و لست أعنى هو هما لكنه أعنى أنه متصل بهما و أنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسانى و ذلك أن فى الإنسان الجسمانى - كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين أعنى النفسانى و العقلى إلا أنهما فيه قليله ندره لأنه صنم الصنم انتهى كلامه.

و لا- منافاه بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعى ثم يصير إنسانا نفسانيا- ثم يصير على سبيل الندره و الشذوذ إنسانا عقليا و بين ما ذكره من أن فى الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين إن نظرنا فيما خرج من القوه إلى الفعل و صار مقامه ذلك المقام يعنى مرتبه هويته الوجوديه لا- الذى هو بعد بالقوه و من جهة مجرد الارتباط و الاتصال و قبول الآثار و حكاية الأفعال و مما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس (١) و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزل موجودان بوجود واحد فكأنهما شىء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان و هو كالفرع و الآخر ثابت باق و هو كالأصل و كلما كملت النفس فى وجودها صار البدن (٢) أصفى و ألطف و صار أشد اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلى صار شيئا واحدا بلا مغايره و ليس الأمر كما

- 
- ١- كما إذا عرفته بالأجزاء العقلية فالتعريف التام له هو الحيوان الناطق لا الحيوان فقط و لا الناطق فقط كذلك إذا عرفته بالأجزاء الخارجيه فالتعريف التام أنه نفس و بدن نعم الإنسان الملكوتى هو النفس و الإنسان البشرى الطبيعى هو البدن و أما الإنسان التام فهو المجموع و الأولى حذف لفظ هاهنا لأنه بصدد أن التجرد ليس طرح البدن بل ألطفيته و أتميته إلا- أن يكون ناظرا إلى وصف المجموع بالاجتماع و بالجمله فى هذا التحقيق تعريض بالظانين إذ على ظنهم كان الإنسان هو النفس، س ره
  - ٢- الأصفائيه و الاتصال و الاتحاد شأن البدن المثالى لكن لما كان شئيه الشىء بصورته كان اتحاداه و نحوه اتحاد البدن الطبيعى- بس بزرگان گفته اند نى از گراف جسم پاكان عين جان افتاد صاف، س ره

ظنه الجمهور أن النفس عند تبدل وجودها الدنيوى إلى وجودها الأخرى تنسلخ عن بدنها و تصير كعريان يطرح ثوبه و ذلك لظنهم أن البدن الطبيعى الذى تدبره و تتصرف فيه تدبيرا ذاتيا و تصرفا أوليا هذه الجثة الجمادية التى يطرح بعد الموت و ليس (١) كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجه عن موضوع التصرف و التدبير و إنما هو كثفل و دردى يقع مدفوعا عن فعل الطبيعه كالأوساخ و ما يجرى مجراها أو كالأشعار و الأوبار و القرون و الأظلاف مما تحصله الطبيعه خارجا عن ذاتها لأغراض خارجيه كالدار بينيها الإنسان لا لأجل الوجود بل لدفع الحر و البرد و سائر ما لا يمكن التعيش بدونها فى هذا العالم مع أنها لا تسرى فيها الحياه الإنسانيه فالبدن الحقيقى هو الذى يكون سريان نور الحس و الحياه فيه بالذات لا بالعرض و نسبته (٢) إلى النفس نسبه الضوء إلى الشمس - و لو كانت هذه الجثة الساقطه مما سرت فيه قوه الحياه بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحه منهدمه كالدار التى خربت لارتحال صاحبها منها و بالجمله حال النفس فى مراتب تجردها كحال المدرك الخارجى إذا صارت محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما أن قولهم لكل إدراك ضرب من التجريد و إن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذى ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عباره عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عباره عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فكذلك تجرد (٣) الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى

- 
- ١- لأن تدبيره الذاتى و تصرفه الأولى فى الدنيا أيضا فى البدن المثالى و تصرفه الثانوى فى الروح البخارى و غلافه، س ره
  - ٢- أى نسبه البدن الحقيقى و هو البدن الأخرى إليها نسبه الضوء إلى الشمس - و الظل إلى ذى الظل و اللازم إلى الملزوم إلا أن ذلك البدن الأخرى فى العقول بالفعل غير ملتفت إليها كما أن ظل الإنسان غير ملتفت إليه، س ره
  - ٣- بل تجرد المدرك تجرد المدرك بناء على اتحادهما و فى كلتا المرتبتين يبذل الأرض غير الأرض و الوجود الظلمانى المادى وجودا صوريا نورا أشرف و أكمل و أبقى و لما كان شئيه الشىء بصورته كان كمال ذلك الكمال هذا بل نفس ذلك كمال هذا فإن كل الصور فى الترقى إلى أن تستغنى عن المواد و تتصل بالصور الصرفه المثاليه - أى تنغمر و تنمحي فيها كما أن كل النفوس تستكمل إلى أن تتصل بالعقول حتى النفوس الحيوانيه تتصل بأرباب أنواعها و تحشر بحشرها حشرا تبعا، س ره

نشأه ثانيه و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلا بالفعل ليس بأن يسلب (١) عنها بعض قواها كالحساسه و يبقى البعض كالعاقله بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشئ ء صارت الكثره و التفرقه فيه أقل و أضعف و الوحده و الجمعيه فيه أشد و أقوى.

و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذى نقلناه فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى- و أن الإنسان السفلى إنما ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه و أوضحناه فإننا بينا كيف يكون الحس فى الإنسان و كيف لا تستفيد الأشياء العاليه من الأشياء السفليه بل هى المستفيدة من الأشياء العاليه لأنها متعلقه بها فلذلك صارت هذه الأشياء متشبته بتلك الأشياء فى جميع حالاتها و أن قوى هذا الإنسان إنما هى مستفاده من الإنسان العالى و أنها متصله بتلك القوى غير أن لقوى هذا الإنسان محسوسات- غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى و ليست تلك المحسوسات أجساما و لا ذلك الإنسان يحس و يبصر مثل هذا الإنسان (٢) لأن تلك المحسوسات و ذلك البصر خلاف

١- فإن الترقيات الطويله تغيرات استكماليه و الاستكمال فى الطول ليس بالخلع و اللبس كما فى الانقلاب إلا خلع النقص و الحد بل للتالى كمال المتلو مع شئ ء زائد فهو لبس ثم لبس فالقوى التى فى الإنسان الطبيعى كلها فى الإنسان النفسانى بأضعافها- و فى الإنسان العقلى بأضعاف أضعافها كما مر إلا أنها بنحو جميع لكونه فى عالم الجمع و يد الله مع الجماعه، س ره

٢- لأن الإنسان الطبيعى يحس بالآلات و الإنسان العقلى لتماميته و غنايه يحس بذاته و علمه الحضورى يرجع إلى سمعه و بصره و لأن الإنسان الطبيعى إذا أحس بشئ ء و ناله زوى عنه الآخر و العقلى لا يشغله شأن عن شأن يحس الشئ ء مع المحسوسات الأخرى كما قال ذلك أكثر نيلا للأشياء و إنه يبصر الكليات و كما قال بعض الحكماء- الأول تعالى يعلم الجزئى على وجه كلى أى يعلم الجزئى مع كل الجزئيات الأخرى دفعه واحده سرمديه و لأنه لما كان علم الإنسان العقلى حضوريا وقع بصره و هو علمه الشهودى على أشياء أكرم و أشرف و هى المجردات فهو يبصر بإبصار واحد جميع ما فى عالم العقول- و جميع ما فى عالمى المثال و الطبيعه من المبصرات و إبصار ما دونه إبصاره أيضا و قس عليه، س ره



هذه لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل و أرفع من هذا النوع و هذا البصر و لذلك صار ذلك البصر أقوى و أكثر نيلا للأشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر الكلّيات- و هذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه و إنما صار ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم و أشرف و أبين و أوضح من الأبدان فلذلك صار ذلك الحس- و ذلك البصر أقوى و أكثر معرفه و صار هذا البصر ضعيفا لأنه إنما ينال أشياء خسيسه دنيه و هي أصنام لتلك الأشياء العاليه و نصف تلك الحسائس فأقول إنها عقول ضعيفه- و نصف تلك العقول فنقول إنها حسائس قويه على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس فى الإنسان العالى انتهى كلامه.

و قال فى موضع آخر من ذلك الكتاب فإن كانت (١) النفس على هذه الصفه أى إن فيها كلمات الفواعل فلا محاله أن فى النفس الإنسانيه كلمات فواعل تفعل الحياه و النطق و إذا صارت النفس الهيولانيه أى الساكنه فى الجسم على هذه الصفه قبل (٢) أن يسكن فيه فهو إنسان هناك لا محاله فإذا صارت فى البدن صنم (٣) إنسانا آخر- و نفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق و كما أن المصور يصور صورته الإنسان الجسمانى فى مادتها و فى بعض ما يمكنه أن يصور فيه و يحرص على أن يتقن تلك الصوره و يشبهها بصوره هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر- الذى يصورها فيه فتكون تلك الصوره إنما هى صنم لهذا الإنسان إلا أنها أدون و أنقص منه بكثير و ذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل و لا حياته و لا حركته و لا حالاته و لا قواه فكذلك هذا الإنسان الحسى إنما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هى النفس فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق و ذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنها جعلتها فيه ضعيفه قليله ندره و ذلك أن قوى

١- أى مطلق النفس كالفلكيه و الحيوانيه كذا فالنفس الإنسانيه كذا، س ره

٢- و الظاهر أنه سقط شىء و هو و كذا النفس قبل أن يسكن فيه، س ره

٣- بالتشديد اشتقاق من الصنم و كذا نفسه من النفس و استعمال الكلمه فى الوجودات فى كلام القدماء مثله فى كلام المتأخرين و فى كلمات الأئمه الطاهرين ع كثير، س ره

هذا الإنسان حياته و حالاته ضعيفه و هى فى الإنسان الأول قويه جدا و للإنسان الأول حواس قويه ظاهره أقوى و أبين و أظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه أنما هى أصنام لتلك كما قلناه مرارا فمن أراد أن يرى الإنسان (١) الحق الأول فينبغى أن يكون خيرا فاضلا و أن يكون له حواس قويه لا- تنخفش عند إشراق الأنوار الساطعه عليها لأن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل و أشرف و أقوى و هذا الإنسان و هو الإنسان الذى حده أفلاطون الإلهى لأنه زاد فى حده فقال إنه الذى يستعمل البدن و تعمل أعماله بأداه بدنيه فهذه النفس تستعمل البدن أولا فأما النفس الشريفه الإلهيه فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانيا أى بتوسط النفس

١- أى فى عقله الصعودى و فى الوادى الأيمن من قلبه و لا- يسمع تبعيد لن ترانى كما قال رب الأرباب فينبغى أن يكون خيرا بفعليه العقل العملى و فاضلا بفعليه العقل النظرى بل باندك كاك جبل النفسيه كما هناك باندك كاك جبل الإنيه فيصير إنسانا كاملا بالفعل- لأن الإنسان الأول الجبروتى نور قاطع ساطع فيه جميع الحالات أى الكمالات الإنسانية- ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد إلا أنها فيه بنحو أفضل هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم مثل أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش و هذا الإنسان هو الذى حده أفلاطون فى قوله بالمثل الإلهيه أن فى معنى الإنسانية إنسانين إنسان فاسد محسوس و إنسان دائم ثابت غير دائر و لا زائل- ذو عنايه بنوعه إلا أنه زاد فى حده و فى النسخ التى رأيناه من سفر النفس لأنه زاد فى حده و هو غلط كما لا يخفى فقال إنه الذى يستعمل البدن أى لم يقتصر فى حده على أنه نور ساطع فيه جميع الكمالات الإنسانية و فعلياتها بل زاد أنه يستعمل البدن مع أن استعمال البدن و قواه جهه النقص و الحاجه كما أن العقل بالفعل جهه الكمال و الغنى فأراد أفلاطون الاستعمال الثانوى و بواسطه النفس و الاستعمال التكميلى لا الاستكمالى و أيضا استعمال النفس الناطقه بالحق عن الحق استعماله لاتصالها به و أنها فى جلبابها قد نضته و إليه أشار بقوله و ذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانيه ملكوتيه أى فى الملكوت الأسفل- باستعمال الصوريات المثاليه و الرياضيه لاقتناص الكليات ترتب عليها وجود النفس الناطقه- العقليه التى بالفعل و أعطت النفس الملكوتيه حياه أشرف جبروتيه و قد علمت سابقا أن الكينونه السابقه للعقل الكلى كينونه للنفس و بها صح القول بقدمها الزمانى و كذا الكينونه اللاحقه له تكون لها و هذا أوضح، س ره

الحيوانيه و ذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانيه ملكوتيه أتبعته النفس الناطقه الحيه- و أعطتها حياه أشرف و أكرم و لست (١) أقول إنها انحدرت من العلو لكنى أقول إنها زادت حياه أشرف و أعلى من حياتها لأن النفس الحيه الناطقه لم تبرح عن العالم العقلى لكنها تتصل (٢) بهذه الحياه و تكون هذه متعلقه بتلك فتكون كلمه تلك متصله بكلمه هذه النفس و لذلك صارت كلمه هذا الإنسان و إن كانت ضعيفه خفيه أقوى و أظهر لإشراق كلمه النفس العاليه عليها و اتصالها بها.

فإن قال قائل إن كانت النفس هى فى العالم الأعلى حساسه فكيف يمكن أن يكون فى الجواهر الكريمه العاليه حس و هو موجود فى الجواهر الأدنى.

قلنا إن الحس الذى فى العالم الأعلى أى فى الجوهر الأكرم العقلى لا يشبه هذا الحس (٣) الذى فى هذا العالم الدنى و ذلك إنه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لأنه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك و لذلك صار حس هذا الإنسان السفلى- متعلقا بحس الإنسان الأعلى و متصلا به فإنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لا اتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العاليه و الحس الكائن فى النفس التى هناك- متصل بالحس الكائن فى النفس التى هاهنا و لو كانت فى العالم الأعلى أجسام كريمه- مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها و تنالها و لكان الإنسان الذى يحس بها و ينالها أيضا فلذلك صار الإنسان الثانى الذى هو صنم للإنسان الأول فى عالم الأجسام- يحس بالأجسام و يعرفها بأن فى الإنسان الآخر الذى هو صنم للإنسان الأول كلمه الإنسان الأول و فى الإنسان كلمات الإنسان العقلى انتهى كلامه و أراد بالإنسان الأول هاهنا الإنسان النفسانى فإنه أول بالإضافة إلى هذا الإنسان الجسمانى

١- أى ليس التنزل بنحو التجافى و كذا الترقى كما عرفت فى معنى التجرد قبيلى ذلك بل إفاضه الحياه العقليه أنما هى على سبيل الرشح و قد عرفت أن الإفاضه رشح الفوائد و العوائد بحيث لا ينقص من المفيد شىء و لا يزيد فى العود على كماله شىء، س ره

٢- هذا مثل ما قال سابقا فى الأناسى الثلاثه لا أقول إنه هما و لكنى أقول إنه متصل بهما، س ره

٣- قد عرفت فى الحاشيه الفروق فلا تغفل، س ره

## فصل (٥) فى أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولاً للتجزى وبعضها أكثر قبولاً للتجزى و أنها كيف تكون مع تبدلها و تبدل أفعالها شخصيه منسوبه إلى نفس شخصى و كذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله فى كل حين

### إشاره

قد علمت أن وجودات الأشياء متفاوتة فى الكمال و النقص و أن قاعده الإمكان- دلت (١) على أن كل مرتبه من مراتب الوجود التى تكون متوسطه بين أعلى الموجودات و أدناها هى واجبه التحقيق فى العالم و قد أوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا أنواع الجمادات و النباتات و الحيوانات و أن أنواعها متفاوتة الوجود و آخر كل أفق من الثلاثة متصل بأول الأفق الذى بعده.

### فاعلم هاهنا أن كل حقيقه جمعيه تأليفه

فاعلم هاهنا (٢) أن كل حقيقه جمعيه تأليفه كالحقيقه الإنسانيه المشتمله على جزء أعلى كالنفس و جزء أدنى كماده البدن فلا بد أن يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين و كذا بين كل من الطرفين و الواسطه فإذن فى الإنسان قوى مختلفه بعضها إدراكيه و بعضها تحريكه و الإدراكيه بعضها عقليه و بعضها وهميه و بعضها خياليه و بعضها حسيه و التفاوت بين هذه الأقسام بالشده و الضعف ظاهر مكشوف و إن أشد منها تجردا هى العقليه ثم الوهميه ثم الخياليه ثم الحسيه و الحسيات خمس مشهوره و فيها أيضا تفاوت بالكمال و النقص و أشدها تعلقا بالماده هى اللسيه ثم الذوقيه ثم الشميه ثم السمعيه ثم البصريه و كل من هذه الأقسام الثمانيه لا يخلو من تفاوت بين أفرادها و كذلك القوى التحريكه كالغضبيه و الشهويه و النباتيه بعضها أشد تعلقا بالماده من البعض و كلما كانت أشد تعلقا بالماده كانت أكثر تجزيا و كلما

١- أى إمكان الأشرف و الأخس كليهما، س ره

٢- أى عالم الصغير الإنسانى مثل العالم الكبير فى الاستيفاء و عدم جواز شبه الطفره، س ره

كانت أقل تعلقا بها كانت أقل انقسامًا و النفس و إن كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابله للتجزى و الانقسام لكنها من جهه اتصالها بالبدن قابله للتجزى و الانقسام.

قال الفيلسوف الأ-كرم إن النفس تتجزى بالعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم قبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المفكرى غير الجزء البهيمى و جزأها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بالعرض لا بذاتها أى بتجزى الجسم الذى هى فيه- فأما هى بعينها فلا- تقبل التجزئه البته فإذا قلنا إن النفس متجزئه فإنما نعى بذلك أنها فى كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزى بتجزى الجسم و الدليل على ذلك أعضاء البدن و ذلك أن كل عضو من أعضاء البدن حساس و إنما يكون حساسا دائما إذا كانت قوه النفس فيه فإذا كانت قوه النفس الحساسه فى جميع الأعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوه إنها تتجزى بتجزى الأعضاء التى هى فيها و قوه النفس و إن كانت منبته فى جميع الأعضاء لكنها فى كل عضو تامه كامله و ليست متجزئه كتجزى الأعضاء- و إنما يتجزى بتجزى الأعضاء كما وصفناه مرارا انتهى قوله.

و اعلم أن هذه القوى المتعدده هى مجتمعه فى النفس متفرقه فى البدن و سبب افتراقها فى البدن أنه لا بد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء فإن العضو الذى هو آله للبصر مثلا لا يمكن أن يكون مثل العضو الذى هو آله للسمع و كذا(١) العضو الذى يصلح- لأن يكون فيه موضع الغضب غير الذى يصلح أن يكون محل الشهوه و هكذا القياس فى غيرها من الأعضاء و أما اللمس فلكونها قوه سافله دنيه من جنس أوائل الكيفيات العنصرية فأكثر الأعضاء صالحه لقبولها و لهذا تنبت فيها.

قال الفيلسوف إن لكل قوه من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا إنها تحتاج إلى المواضع لثباتها و قوامها لكنها تحتاج إليها لظهور فعلها

١- هو القلب كما يقال الغضب غليان دم القلب لإرادته الانتقام و إن الروح القلبى يبرز إلى الخارج دفعه كما يبرز فى الفرح شيئا فشيئا و فى الخوف يميل إلى الداخل دفعه كما فى الغم شيئا فشيئا و شهوه الشوقيه إلى الأكل بامتصاص العروق الرطوبات عند الجوع- و صب شىء من السوداء على فم المعده و شهوتها إلى شرب الماء و نحوه بهيجان حراره الكبد و شهوه الوقاع بدغدغه المنى بحراره للأوعيه، س ره

من ذلك المكان المتهيج لقبول فعلها لأنها إنما يتهيأ العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملاءمة لقبول قوتها أظهرت قوتها من ذلك العضو وإنما تختلف (١) قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطه ذات قوه تعطى الأبدان القوى إعطاء دائما وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت (٢) النفس تعطى الأبدان القوى و بسبب تلك القوى آلاتها لأنها عله لها و صفات المعلول أخرى بأن تنسب إلى العله منها إلى المعلول لا سيما إذا كانت شريفه تليق بالعله أكثر مما تليق بالمعلول نرجع إلى ما كنا فيه فنقول إنه إن لم يكن كل قوه من قوى النفس فى مكان معلوم من أماكن البدن و كانت كلها فى غير مكان لم يكن بينها فى أن يكون داخل البدن- أو خارجا منه فرق البته فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغير لها و هذا قبيح و يعرض من هذا أيضا إذا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنه بالآلات الجسدانيه إذا صارت قواها ليست فى البدن انتهى قوله.

### و أما الإشكال فى أن قوى المتبدله الوجود كيف تكون باقيه بالعدد

لنفس واحده شخصيه وإنما ينحل بأن الأشياء المتبدله الهويات تحفظ وحدتها الشخصيه بأمر وحدانى الذات نسبتته إليها نسبه الروح إلى البدن و نسبه الصورة إلى المادة و قد مرت الإشارة

١- أى اختلافها باختلاف المظاهر و قد علمت أن المدرك للكلية و الجزئى- و المحرك فى الإنسان شىء واحد و أن هذه القوى أظلال ما فى النفس بنحو أبسط- و بالجملة كلمات المعلم ناصه على أن النفس كل القوى و فعلها فى فعله قد انطوى و قوله و لا- هي مركبة منها إشاره إلى أن النفس ليست واحده بالاجتماع بل واحده بالوحده الحقه الظليه. كيف مد الظل نقش اولياست كان دليل نور خورشيد خداست ، س ره

٢- كلمه صارت تامه و صيروره النفس مجيؤها إلى هذا العالم و مجعوليته و تعطى جواب لما و مفعولاه الأبدان و القوى و قوله لأنها عله إلخ تعديل للإعطاء بأن النفس عله للقوى و العله جامع لكاملات المعلول فلما كانت للنفس فى ذاتها سمع و بصر و شم- و غيرها بنحو اللف وجدت فى البدن بنحو النشر و فاضت منها عليه، س ره

مرارا إلى أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي و كذا النفس و البدن لأنها تمامه- و تمام الشئ ء هو هو على وجه أقوى و أكمل فكل واحده من القوى النازله السفليه- تحفظ هويته المتجدده بهويه ثابتة هي أصل هويتها و هي قوه أخرى فوقها و هكذا إلى أن ينتهي إلى أمر ثابت الذات من كل وجه.

و بهذا يندفع الإشكال الذى يرد فى اللامسه من أن اللمس لا يكون إلا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجيه الملموسه.

أيضا لأن المثل لا- يدرك المثل إذ كل إحساس انفعال و الشئ ء لا ينفعل عن مثله- و أيضا يلزم اجتماع المثليين و هو أيضا محال كاجتماع الضدين فعلى أى تقدير منها يلزم بطلان الكيفيه الأولى عند ورود الثانيه و يبطل ببطلانها القوه اللمسيه التى فيها و الإدراك لا يكون إلا ببقاء المدرك من الصور المدركه.

و وجه دفعه أن القوه اللمسيه و إن انعدمت و تجددت (١) أمثالها لكن القوه الإدراكيه التى هي فوقها تجمع السابقه فتدرك بالسابقه الأمر اللاحق و تحفظهما معا- و إن بطل السابق حين ورود اللاحق.

### قال الفيلسوف فقوه النفس على ضربين

#### إشاره

أحدهما يتجزى بتجزى الجسم مثل القوه الناميه و القوه التى هي شهوانيه فإنهما منبثتان فى سائر الجسم من النبات و الحيوان- و القوى المتجزئه بتجزى الجسم تجمعها قوه أخرى أرفع منها و أعلى فقد يمكن إذن أن تكون قوه النفس المتجزئه بتجزى الجسم غير متجزئه بالقوه التى فوقها التى لا تتجزى- و هي أقوى القوى المتجزئه مثل الحسائس فإنها قوه من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيه و كلها تجمعها (٢) قوه واحده هي أقوى الحواس و هي ترد عليها

١- إشاره إلى أن المراد من قوله يبطل ببطلانها إلى بدن مثل بطلان الكيفيه، س ره

٢- فكان هذه القوه الواحده هي العروه الوثقى التى لا انفصام لها بها فهذه القوى باعتبار وجهها إلى تلك القوه العاليه واحده ثابتة و باعتبار وجهها إلى أنفسها و قوابلها المتجزئه المتغيره متغيره متغايره، س ره

بتوسط الحواس و هي قوه لا تتجزى لأنها لا تفعل فعلها بآله لشده روحانيتها و لذلك صارت الحسائس كلها ينتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحسائس و تميزها معا من غير أن تنفعل آثار الأشياء المحسوسه فلذلك صارت هذه القوه تعرف الأشياء المحسوسات و تميزها معا في دفعه واحده انتهى قوله.

### أقول إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب

#### منها إثبات المعاد الجسماني

منها إثبات (١) المعاد الجسماني و حشر الأجساد كلها حتى النبات و الجماد-

#### و منها كيفية ارتباط المعلومات

و منها كيفية ارتباط (٢) المعلومات بعقلها

#### و منها كيفية بقاء الإنسان

و منها كيفية بقاء (٣) الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن و هي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه و شده فهمه و لطافه طبعه فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لأنني لست بمسئول عنه حين الجواب.

و اعلم أن هذه الدقيقه و أمثالها من أحكام الموجودات لا- يمكن الوصول إليها إلا- بمكاشفات باطنيه و مشاهدات سريه و معاينات وجوديه و لا- يكفي فيها حفظ القواعد البحثيه- و أحكام المفهومات الذاتيه (٤) و العرضيه و هذه المكاشفات و المشاهدات لا تحصل إلا

- 
- ١- إذ هذا البدن الدنيوي طبيعي ظلمي و البدن الأخرى صوري علمي إن الدار الآخرة لهي الحيوان و مع التفاوت بحسب النشأ أحدهما هو الآخر و حشر ذلك حشر هذا فإن المشخص هو النفس و هي فيهما واحده كما يأتي، س ره
  - ٢- إذ فهم من كلماته سابقه و لاحقه أن بينونتهما صفتيه لا عزليه و لهذا وحده العله و ثباتها وحده المعلول و ثباته حتى إن عند ذوق المتألهين أي القائل بأن وجود الممكن- بالانتساب إلى الواجب تشخصه بالفاعل و عندنا التشخص بالفاعل معناه أنه بوجود من صقع الفاعل فإنه ربط محض به و متقوم تقوما وجوديا به، س ره
  - ٣- و ذلك لأن النفس أصل محفوظ له باعتبار ذاتها. و أيضا التبدل على سبيل الاتصال و الاتصال الوحداني مساوق للوحده الشخصيه- و أيضا باق باعتبار الهيولى المستبقاه بواحد بالخصوص و بواحد بالعموم و باعتبار وجه الله الباقي، س ره



٤- أى الحدود و الرسوم يعنى لا- يكفى حفظ مفهوم العقل الفعال مثلا- و أنه غير محتاج إلى المادة ذاتا و فعلا و أنه لا حاله منتظره له و أن له كليه بالنسبه إلى العقول بالفعل الجزئيه و غير ذلك من ذاته و أعراضه و إن صار ذلك العلم ملكه بل لا بد و أن تصير النفس غنيه عن البدن و قواه نافيه للأغراض الجزئيه مترفعه عن الغايات الوهميه- محصله للسعه الوجوديه متصله به باقيه ببقائه بل ببقاء الله لأن العقل الكلى كلمه الله- و قدره الله و مشيه الله و بالجمله تخلقوا بأخلاق الروحانيين بل بأخلاق الله، س ره

برياضات و مجاهدات فى خلوات مع توحش شديد عن صحبه الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطله و ترفعاتها الوهميه و أمانيتها الكاذبه و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوه كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عند الله و أنه من الأولياء الكاملين و لعل اشتغاله بأمور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات و بعد أن كملت نفسه و تمت ذاته و صار فى كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تكميل النشاطين.

فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقربا إلى رب العباد.

و أما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهج - و العجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجوديه دون الأمور العامه و الأحكام الشامله تبدل ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك فى كثير من المواضع.

منها منعه الحركه فى مقوله الجوهر فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهيه إلى ماهيه أخرى فلو تحرك زيد مثلا فى إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانيه إلى نوع آخر مع أنه لا بد فى الحركه من بقاء الموضوع و ذلك لذهوله عن أحوال الوجودات و أن لماهيه واحده قد يكون أنحاء متفاوته من الوجود بعضها أتم من بعض - بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء و أطوار كثيره من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين أمرا انتزاعيا كان الأمر كما زعمه و ليس كذلك كما علمت.

و منها إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونيه و قد سبق تحقيقها فى مباحث الماهيه.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول و كذا اتحاد النفس بالعقل الفعال و قد مر إثباتهما فى مباحث العقل و المعقول.

و منها تبدل ذهنه من تجويز عشق الهوى للصوره و قد أثبتناه.

و منها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورته واحده معتدله الكيفيه و قد علمت في مبحث المزاج بيانه.

و منها عجزه عن إثبات حشر الأجساد و سيأتي بيانه.

و منها رسوخ اعتقاده في تسرمد الأفلاك و الكواكب و أزليتها بأشخاصها مع صورها و موادها و مقاديرها و أشكالها و ألوانها و أنوارها كل منها بحسب الشخص إلا- الحركات و الأوضاع فإنها قديمه عنده بالنوع و كذا هيولى العنصريات و قد مر بيان حدوثها بالبراهين.

و منها أنه سأله بهمنيار في بعض أسئلته ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركه- و بعضها غير مدركه مع أن الجميع قوى لذات واحده فقال في الجواب أنى لست (١) احصل هذا و ذلك لأنه لم يحصل بعد الوحده الجمعيه للبسائط المجرده و قد مر في مباحث النفس أنها العاقله و المتخيله و الحاسه و المحركه.

و منها أيضا سأله قائلا لو أنعم (٢) بشىء ثابت في سائر الحيوان و النبات كانت

١- أقول لعله لم يساعده حاله في ذلك الوقت المخصوص للجواب فإن الإنسان ليس على حاله واحده. گهى بر طارم اعلا نشينم گهى تا پشت پای خود نبينم و إلا فالتفاوت باعتبار القوابل و مواد القوى شىء و التحقيق ما ذكره المصنف قدس سره أن وحده النفس ليست عدديه بل وحده جمعيه و إن شئت قلت وحده حقه ظليه- و قد مر في الأمور العامه تحقق أقسام الفاعل الثمانيه في النفس و عند العرفاء في الإنسان سبع لطائف أولها الطبع و في الإنسان الكامل تراكت جميع القوى المتشتمته في العوالم- فحيث لا يشذ عنه قوه لا يشذ عنه أثر، س ره

٢- إنما خصه بهما لأنهما أبدا في التحلل و التبدل سيما الحيوان باعتبار الحرارة الأربع و غيرها من الأسطقسيه و الغريزيه و الكوكبيه و حراره الحركات البدنيه و النفسانيه من حركات الروح و الدم إلى الخارج و الداخلى فى الغضب و الفرح و الخوف و الغم و نحوها كما هو مشروح في موضعه و لو نظر إلى وجه الله الثابت في كل شىء- لم يستشكل بل حيثه الوجود في أى شىء ثباته و وحدته و تشخصه فهى كالوضوء الواقع على الماء السيال، س ره

المنه أعظم فقال لو قدرت.

و منها أنه سئل هل يشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها و ما البرهان عليه إن كان كذلك فقال يحتاج أن أتفكر فى ذلك و لعلها لا تشعر(١) إلا بما تحس أو تتخيل و لا تشعر بذواتها أو لعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعورا ما يشترك من(٢) بين الأطلال يجب أن يفكر فى هذا هذا كلامه فى هذا المقام و قد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التى لها قوه التخيل بالفعل ليست ماديه فهى مدركه لذواتها على الوجه الجزئى لأن ذواتها لها ليست لغيرها و كلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر فى مباحث العلم و لا يلزم من ذلك كونها جواهر عقليه إذ التجرد عن الماده أعم من العقليه و العام لا يوجب الخاص و يقرب من ذلك أنه سئل إن جاز أن تدرك قوه جسمانيه أن هذا الذئب مهروب عنه و أن هذا الشىء مخوف منه فجاز أن تدرك المعانى المعقوله لأن هذه أيضا معان لا يجوز أن تحل جسما إذ لا مقدار لها و الذى يمنع إدراك المعقولات بآله جسمانيه هو أنها ليست ذوات مقدار و صوره الخوف و الأذى كلها لا مقدار لها فأجاب عنه بأنه من يقول(٣) هذا

١- لعل مراده لا يشعر بذواتها إلا مشوبه بالمحسوس أو المتخيل و لا يشعر بها خالصه صرفه و ذلك لأنها لا تفضل على الإنسان الجاهل المتوهم نفسه فى الجبهه و المكان و الزمان كما قيل فيه. "تا تو خود را پیش و پس دارى گمان بسته جسمى و محرومى ز جان زیر و بالا- پیش و پس وصف تن است بى جهت آن ذات جان روشن است و قوله بالآلات المراد بها الوهم و الدماغ و قوله يشترك من بين الأطلال المراد بالأطلال هو الصور التى فى مداركها الباطنه أى تشعر بصوره مشتركه غير متميزه عن الصور الأخرى مثل إدراك الإنسان شيئا بالوجه العام لا بالوجوه الخاصه، س ره

٢- المشترك من بين الأطلال لعله هو محل القوى التى بها يدرك الحيوان صور المحسوسات و الموهومات و أطلالها و محل هذه القوى هو ذات الحيوان أعنى جسمه هو مدرك فى ضمن كل إدراك لكل قوه مدركه فيه لأن إدراك الحال المرتسم يتضمن إدراك المحل بوجه فافهم، ن ره  
٣- الصواب ما يقال هذا الخوف، س ره

الخوف و الهرب كلها معان جسمانيه يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقليه- وهذا جواب غير نافع و كلام مجمل فإن أصل الإشكال بأن الخوف و الهرب و الشهوه و الغضب و المحبه و ما يجرى مجراها كلها من قبيل المعانى الغير القابله للقسمه- و ليست من قبيل الأمور (١) ذوات الأوضاع و الأشكال و المقادير و الأطراف فكيف تحل فى الجسم و هى لا- تقبل الوضع و الانقسام لا بالذات و لا بالعرض كالسواد و الطعم و الرائحه و حكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد فالحق فى الجواب أن يقال مدرك هذه المعانى الوجدانيه لا بد أن يكون قوه حيوانييه غير حاله فى الأجسام و لا يلزم أن يكون عقليه كما مر

### و منها أنه سئل أن ما قيل

إن الصور الكليه إذا حصلت لشيء ء صار ذلك الشيء ء بها عقلا أمر عجيب (٢) فإن الشيء ء إنما يصير عقلا بأن يتجرد غايه التجرد و كيف يدخل على شيء ء غير مجرد ما يجرده فإن قوله يصير به الشيء ء عقلا معناه يصير به الشيء ء مجردا فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صار حينئذ بل معناه أنه دل على كونه كذلك- و هذه كلمه يستعمل مجازا.

أقول إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد (٣) لأن النفس الإنسانيه عنده مجرد عقلى من أول الفطره حين حدوثها فى الشهر الرابع للجنين و ليست كذلك كما سبق بل إنها فى أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوه ثم يصير بتكرار الإدراكات و انتزاع

١- أى ليست الخوف و المحبه و نحوهما من المعانى الجزئيه بجسمانيات و لا متقدرات بالنصف و الثلث بأن يقال خوف هذا شبر و خوف ذاك نصفه أو ثلثه أو ربه فكيف يحل فى الجسم أى فى الوهم الذى هو حال فى الروح البخارى الدماغى الذى هو جسم لطيف، س ره

٢- هذا القول يقال فى النفس حيث يطلق عليها العقل بالملكه و العقل بالفعل- فيطالب الوجه فى إطلاق العقل على النفس و العقل و النفس متخالفان و قسيما فى تقسيم الجواهر إلى الخمسه فيجاب بأن تسميتها بالعقل تسميه المحل باسم الحال فإن الصوره العقليه إذا حصلت لشيء ء صار ذلك الشيء ء بها عقلا، س ره

٣- ليس ببعيد على مذهبه فإن ما يقال النفس مجردة لتجرد عارضها ليس تجرد العارض تجردها بل كاشف عنه فإن تجرد الحال كاشف عن تجرد المحل، س ره

المعقولات من المحسوسات و الكليات من الجزئيات صائره من حدود العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل فتتحول(١) و تنتقل ذاتها فى هذه الاستحاله الجوهرية من القوه الخياليه إلى القوه العقليه ثم لا يخفى أن الكلمات المنقوله من القدماء الناصه فى هذا الباب كثيره لا تقبل التأويل و لا يمكن حملها على المجازات.

### و منها أنه قال فى مراسله

وقعت بينه و بين بعض تلامذته و قد سأله عن أشياء- أنى قد تأملت هذه المسأله فاستجدتها و أجتبت عن بعضها بالمقنع و عن بعضها بالإشاره- و لعلى عجزت عن جواب بعضها أما الشىء الثابت فى الحيوان و لعله أقرب إلى درك البيان و لى فى الأصول المشرقية حوض عظيم فى التشكيك ثم فى الكشف و أما فى النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابله الثبات غير متناه القسمة بالقوه و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذية فلعل الصوره(٢) الواحده يكون لها أن تكسبها و تلبسها ماده و أكثر منها و كيف يصح هذا و الصوره الواحده معينه لماده واحده و لعل الصوره الواحده محفوظه فى ماده(٣) واحده أولى تثبت إلى آخر مده بقاء الشخص و كيف يكون هذا

- ١- إن قلت هذا أيضا عجيب لأن الجسم أو الطبع يصير مجردا و هذا انقلاب. قلنا ليس المراد أن الجسم أو الطبع يصير مجردا بل المراد أن الأفق الأعلى من الطبع يتصل اتصالا معنويا بالأفق الأدنى من النفس و كذا النفس و العقل و قولنا صارت النفس عقلا للاتصال و لأن فى الوجودات ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و وحده وجه الله تعالى فيها، س ره
- ٢- أى النوعيه النباتيه لها أن تلبسها ماده واحده فى مواضع أخرى و أكثر منها أى هاهنا، س ره
- ٣- لما شرط التكافؤ فى الوحده أشعر أن الماده الأولى هنا واحده ثم أبطل هذا بأنه كيف يقال الصوره النباتيه واحده و هى نفس نباتيه ساريه فى المحل متبدله بتبدل المحل، س ره

و أجزاء النامى يتزايد على السواء فتصير كل واحده من المتشابهه الأجزاء أكثر مما كان- و القوه ساريه فى الجميع ليست قوه البعض أولى بأن تكون الصوره الأصلية دون قوه البعض الآخر فلعل قوه السابق وجودا هو الأصل (١) و المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبه الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد فى الحقيقه بل كل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثانى شبيها له فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس و لعل هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منه قد يستقل فى نفسه أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا أو لعل (٢) المتشابه فى الحس غير متشابه فى الحقيقه أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه- فهذه أشراك و حائل إذا حام حوالها العقل و فرع إليها و نظر فى أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصا إلى جانب الحق انتهت عبارته.

أقول قد ظهر من هذه الترديدات أنه كان عاجزا من تصحيح الحركه الكمييه فى النبات بل فى الحيوان أيضا بناء على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركه لأن النفس لهما حاله عنده فى مادتهما الجسمانيه و الجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه و أنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق و العجب أنه قد جرى الحق على لسانه فى جملة هذه الاحتمالات و الشقوق الفاسده و لم يثبت فيه على التريد و هو قوله أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط و لم يعلم أن هذا هو الرأى المحقق الذى لا يعتريه شك و لا ريب أما الحيوان

١- أى الثابت هو الأجزاء الأصلية المنخلقه من منى الوالدين، س ره

٢- لا تتوهم أنه تكرر لما سبق فإنه إحقاق للأجزاء الأصلية فى النبات بأنه لا يميز الحس فيه أجزاء غير أصلية و أجزاء أصلية أى عمدته إذا بطلت بطل الأخرى و لا ينعكس و كذا قوله أو لعل النبات فرقه مع السابق من جهه فرق زمان الوقوف عن غيره و قد ذكر هذا العبارات من الشيخ فى أواخر السفر الأول أيضا و قد علقنا هناك ما ينفعك، س ره

فلما ظهر بالبراهين القطعيه أن له نفسا غير مخالطه بجسمه و أما النبات فلما مر من أن القوه المتجدده فى الأمور الطبيعیه متصله بما فوقها(١) من قوه ثابتة غير متجدده- و قد سبق(٢) أيضا أن الماده المقداريه داخله فى هويه ما له صورته طبيعیه كامله على سبيل(٣) الإبهام فلا يقدر تبدلها فى استمرار هويه شخصيه.

### و منها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوه الخياليه للإنسان

صار متحيرا فى بقاء النفوس الساذجه الإنسانيه بعد البدن فاضطر تاره إلى القول ببطلانها كما فى بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعه على أنه معترف بأن الجوهر الغير الجرمى لا يبطل ببطلان الجسد و تاره إلى القول بأنها باقيه من جهه إدراكها ببعض الأوليات و العمومات- و كل من له قدم راسخ فى الفلسفه يعلم أن الشأ الآخره نشأ إدراكيه علميه و النفوس العقليه قوامها بإدراك العقليات و الشىء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين و لم يتذوت و أى سعادته(٤) للنفس فى إدراك الشىء و الممكن العام أو الخاص أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن المساوى للمساوى مساو و ما يجرى مجرى هذه و كما أن فى هذا العالم لا- يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرًا مطلقًا أو كيفًا مطلقًا ما لم يتحصل نوعًا مخصوصًا له صورته مخصوصه فكذا لا يوجد شىء فى العالم العقلى- بأن(٥) يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئًا ما أو ممكنًا ما أو جوهرًا ما

- ١- و أما فوق القوه المتجدده هو الذى تعين بتنوع الأمور الطبيعیه و فى وجهه هو الله هو المقوم للزمان كما يقتضيه قاطع البرهان فافهم إن شاء الله المستعان، ن ره
- ٢- متعلق بما سبق من الشيخ أن الصوره الواحده معينه لماده واحد، س ره
- ٣- متعلق بقوله داخله عند هذا يلزم استمرار الشخص على نعت الاتصال الغير القار و هذا ضرب من الثبات و البقاء و بقاء قاطبه الزمانيات هو هذا و كن من الشاكرين، س ره
- ٤- لعل مراد الشيخ فعليتها بجميع البديهيات التصوريه و التصديقيه الست المشهوره و الأوليات تطلق على أوائل المعقولات كما تطلق الثوانى على النظريات المكتسبه، س ره
- ٥- لا يذهبن عليك أن الشىء بحسب الوجود العقلى ما لم يصير جوهريا لم يكن له قوام فى النشأ العقليه و حصول هذا القوام يتقرر بالفصول المتنوعه المكملة الكامله الجوهريه العقليه و وجود الأوليات تصوريا كان أو تصديقا فى المثل بمثابه وجود الحراره فى الفحم و حصول الحقائق النظرية للنفس بمنزله صيروره الفحم بالاستحاله نارًا النفس كذا لنفس الساذجه بالفحم كذا) و صيرورتها عقلا بالفعل بصيروره الفحم نارًا صرفه- و كما لا يصير الفحم بمجرد حصول الحراره فيه ناريه و طبيعته ناريه فكذلك لا تصير النفس الإنسانيه بمجرد حصول الأوليات شيئًا عقليا بل الخيالى خيالا بالفعل فى غايه الكمال فى الوجود الخيالى و عقل بالقوه القريبه من الفعل فى الوجود العقلى و لم يصير بعد متقررًا فى العالم العقلى فأحسن التأمل، ن ره



لم يصير ذاتا عقليه مخصوصه

### و منها أنه زعم أن النفوس الفلكيه

لم يبق لها كمال منتظر إلا فى أسهل غرض (١) و أيسر عرض و هى النسب الوضعيه لأجسادها و هذا عند البصير المحقق رأى سخيّف و اعتقاد فاسد فإن النفس ما دام وجودها النفسى ناقصه الذات غير تامه الهويه مفتقره إلى الجسم ليصير آله لها فى تحصيل كمالها الوجودى متشبته به لضعف وجودها و لتتهياً باستعمالها و تحريكها إياه للخروج من القوه إلى الفعل فى تجوهرها لا- فى أمر خارج عن تجوهرها و وجودها غايه الخروج كالإضافات و كيف يسوغ عند العارف البصير أن ينحس جوهر عقلى بعلاقه جرميه مهاجرا عن عالم النورى إلى عالم الظلمات لأجل تحصيل إضافات و نسب وضعيه مع أن عندهم أن العالى لا يلتفت إلى السافل.

### و منها أنه ذهب إلى امتناع الاستحاله الجوهريه

و مع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت و تجردت عن البدن تصير عقلا- و سقط عنها اسم النفس و لم يعرف أن نفسيه النفس ليست إضافه زائده على وجودها كالمملك و الربان حتى إذا زالت عنها الإضافه بقى وجودها كما كان بل نفسيه النفس أنما هى نحو وجودها و إذا اشتدت فى

---

١- هذا كمال حاصل له من جهه نفسه و هو التصور بعد التصور و الشهود بعد الشهود للمجردات التى فوقها نعم المصنف قدس سره لما قال بالحركه الجوهريه- قال بالاستكمال الذاتى للفلك و نيل ذاته و بلوغ جوهره إلى الغايه بنحو الاتصال الحقيقى و هم قالوا بالاستكمال الصفاتى لا غير و هو قصور و فصل ذلك فى مفاتيح الغيب، س ره

وجودها و كملت ذاتا عقليه صار وجودها وجودا آخر و هذا بعينه استحاله ذاتيه و انقلاب جوهرى و قد أنكرها.

### و منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط

و منها أنه لم يعرف معنى العقل (١) البسيط و لم يحصل مفاده على الوجه الذى مر بيانه بل زعم أنه عباره عن إدراك المعقولات دفعه بلا ترتب (٢) زمانى بل بترتب على و معلولى و بأن يعلم العاقل من ذاته صورته بعد صورته دفعه بلا زمان قال فى التعليقات العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هى عليه من مراتبها و عللها دفعه واحده بلا انتقال فى المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال فى النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض بل بأنه يعقل كل شىء و يعقل أسبابه حاضره معه فإذا قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنه يعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضره معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافه المبدأ لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء المعقوله فى ذاته و كأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقوله و هو أولى (٣) بأن يكون عقلا- من تلك الصور الفائضه عن عقليته و المعقولات البسيطة هى أن يكون كلها على ما هى عليه من ترتب بعضها على بعض و عليه بعضها لبعض حاصله له دفعه

١- أى العلم البسيط الواجبي و إنما عبر المشاءون عن علمه بالتعقل و العقل لترفعه عن الأقسام الثلاثه الأخرى من العلم و هى الإحساس و التخيل و التوهم و لم يعرف الشيخ لأن معنى العقل البسيط كون بسيط الحقيقه كل الموجودات بنحو أتم و هو العلم الحضورى السابق على كل المعلومات لأن كل وجود حاضر بحضور ذاته و كل ماهيه حاضره بحضور أسمائه و صفاته الملزومه لها لزوما غير متأخر فى الوجود. و منتهى تحقيق الشيخ أن هذه الصور قائمه بذاته قياما صدوريا لا حلوليا و أن هذه الصور منبعثه من ذاته لا كالصور النفسانيه التى ترشح على النفس من العقل الفعال و بإعداد من الموجودات الطبيعیه التى هى مدرکه للقوى الجزئيه إذ من فقد حسا فقد علما، س ره

٢- ليس هذا الترتب و الترتيب بتقرر بعديه بحسب الثبوت لا الوجود كما اشتهر من المشائين بل على ما هو أهل الحق بأن يكون الجميع فى الوجود و الفرق فى عين الثابت تدبر فيه، ن ره

٣- لأن ذاته مبدأ هذه الصور العلميه و مبدأ الكمال أولى به و ليس فاقدا له فذاته عند الشيخ علم كمالى إجمالى بجميع ما سواه و تفصيل بذاته، س ره

واحد على أنها صادرة عنه إذ هو مبدأ لها و المثال في ذلك كما تقرأ كتابا فتسأل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم إذ كنت تتيقن أنك تعلم و يمكنك تأديته على تفصيل و العقل البسيط هو المتصور بهذه الصور و ليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال و يكون متصورا بصور المعقولات جملة دفعه واحده اللهم إلا أن يكون نبيا و العلم العقلي هو بلا تفصيل زمانى و النفسانى هو بالتفصيل انتهى كلامه- و لقد كرر الكلام فى كتاب التعليقات فى بيان العقل البسيط و أكثر ذكر ذلك إلا أنه لم يزد فى الفرق بينه و بين العلم النفسانى إلا بأن المعقولات هاهنا مترتب بترتيب زمانى و هناك مترتب ترتيبا سببيا و مسببيا و أن العاقل لها هاهنا مبدأ قابلى- و هناك مبدأ فاعلى و لم يتيسر له حقيقه معناه و أنه كل المعقولات مع بساطته كما مر و فوت (١) معنى البساطه لأن ذلك مدرك عزيز المنال و مرتقى صعب شريف المثال و الله ولى الفضل و الإفضال و بيده مفتاح الآمال.

### و منها أنه أبطل و أحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيليه

للوأجب تعالى بالأشياء بناء على (٢) زعمه أنها أمور منفصله عنه تعالى مباينه الذوات لذاته- فكيف يكون لوازم الأول تعالى فإذا لم يكن من اللوازم كان صدورها عنه مسبقا بصور أخرى فيتسلسل و يتضاعف الصور إلى غير نهايه فجعل علمه تعالى أعراضا حاله فى ذاته معتذرا بأن ذاته لا تنفعل منها و لا تستكمل بها.

و قد علمت فساد ما زعمه و أن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصله الذوات عن

- ١- لأن البساطه الحقيقه أن يكون البسيط كل الوجود و كله الوجود بلا- كليه- و يكون وجوده كله الوجدان لكل الوجود و الفعلية بلا فقدان و إلا لزم التركيب من الوجود و العدم و الوجدان و الفقدان و هو شر التراكيب، س ره
- ٢- و ليست كذلك لأنها باقيه بقاء الله فضلا عن إبقائه حيه بحياه الله فضلا عن إحيائه و من رآها فقد رأى الله لأن الماده و لواحقها و الحركه و عوارضها منتفیه- و أحكام السوائيه فيها مستهلكه و كان ينبغى للشيخ أن يرفع الانفصال و الاستقلال و التشتت عن هذه الوجودات بجعلها علما حضوريا له تعالى فكيف بهذه الصور المفارقة العقلية- لا أن تجعل الانفصال الذى لم يكن قط و لا يكون عوض مانعا عن العلميه، س ره

ذاته كما مر مستقصى فهذه (١) و أمثالها من الزلات و القصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقه الوجود و أحكامها و أحكام الهويات الوجوديه و صرف الوقت فى علوم غير ضروريه كاللغه و دقائق الحساب و فن أرثماطيقى و موسيقى و تفاصيل المعالجات فى الطب و ذكر الأدوية المفرده و المعاجين و أحوال الدرياقات و السموم و المراهم و المسهلات و معالجه القروح و الجراحات و غير ذلك من العلوم الجزويه- التى خلق الله لكل منها أهلا و ليس للرجل الإلهى أن يخوض فى غمرتها- و لهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليميه قال إنى كنت مشتغلا بأشرف العلوم يعنى به العلم الإلهى و بالجملة رأس الأمر و سنامه لمن أعطاه الله فطره صافيه و طبعاً لطيفاً و ذكاء شديداً و فهما ثاقبا و استعدادا بالغاً أن لا يشتغل بأمر الدنيا و طلب الجاه و الرفعه بل يكون معرضاً عن الخلق طالبا للخلوه آنسا بالله آيساً عن غيره مع حضور القلب و اجتماع الهمة و صرف الفكر فى الأمور الإلهيه بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبيه و المنطقيه و الطبيعيه و الخلقيه مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمى دون المجذوبين إليه تعالى فى أول الأمر بجذبه ربانيه توازى عمل الثقلين و أما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبه الكشف العلمى و الشهود القلبي فى المعارف الإلهيه و أحوال المبدأ و المعاد و معرفه النفس و مقاماتها و معارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمر الدنيا و علائقها و حباؤها.

١- مقصوده قدس سره أن الشيخ لم يعط كل ذى حق حقه و لم يضع جهده فى موضعه و كان عليه أن يصرف وقته فى ملازمه باب الحق و طول خدمه العلم الأعلى المطلق- و إلا- فجامعيه فنون الحكمه من أقصى مراتب الكمال و أدخل فى إقبال العقول المتعلمه المسترشده و لو كان جل أوقاته مصروفه فى العلم الإلهى لما عثر قدمه فى مهمات الحكمه سيما مسأله العلم الحضورى أما مثل عدم العثور على شىء ثابت فى النبات و الحيوان- المشعر بالذهول عن أحكام حقيقه الوجود و أنه يقول بتباين أنحائها كما يشعر قول المصنف- إنما نشأت إلخ فليس كذلك فإنه يقول بالسرخيه بين وجود العله و وجود المعلول و باتفاق حقيقته كما يدل عليه عباراته فى المباحثات و غيرها بل أول المصنف قدس سره فى الشواهد الربوبيه ظاهر قول المشائين بالتباين بأنه بالعرض للماهيات لا بالذات، س ره

قال الشيخ فى بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه فى بعض الأسفار ثم من هذا (١) المعيد و من هذا المتفرع من الباطل للحق و عن الدنيا للآخرة و عن الفضول للفضل فقد أنشأ القدر فى مخاليب الغير فما أدرى كيف أتخلص لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها و قد انسلخت من العلم فإنما ألاحظه من وراء سجف ثخين مع شكرى لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفه و الأحوال المتضاعفه و الأسفار المتداخله لا يخلينى عن وميض يحيى قلبى و يثبت قدمى إياه أحمدته على ما ينفع و يضر و يسوء و يسر انتهى أقول فرضنا أن هذه الشواغل العائقه وقعت له على سبيل الجبر و الاضطراب من غير إرادته منه و اختيار فمن الذى صنف فى العلوم الجزئيه التى هى من قبيل الصناعات و الحرف مجلدات أليس الاشتغال الشديد بها و الخوض فى غمراتها حجابا عن ملاحظه الحق عائقا من ملازمته و العكوف على بابه و الاستجلاب لأنوار علمه و مزيد إحسانه

---

١- كلمه من استفهاميه فقد أنشأ القدر فى بياء المتكلم مخاليب الغير غير الدهر كعنب بمعجمه فمشناه من تحت إحدائه المغيره دفعت إلى بياء المتكلم و السجف بالسین المهمله و الجيم الستر و الوميض الإشراق، س ره

## الباب العاشر فى تحقيق المعاد الروحانى و الإشاره إلى السعاده العقليه و الشقاوه

### اشاره

التي بإزائها و إلى السعاده و الشقاوه الغير الحقيقتين و ما قيل فى بيانهما و فيه فصول

### فصل (١) فى ماهيه السعاده الحقيقيه

اعلم أن الوجود هو الخير و السعاده و الشعور(١) بالوجود أيضا خير و سعاده- لكن الوجودات متفاضله متفاوتة بالكمال و النقص فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر و السعاده فيه أوفر و كلما كان أنقص كان مخالطته بالشر و الشقاوه أكثر و أكمل الوجودات و أشرفها هو الحق الأول و يليه المفارقات العقليه و بعدها النفوس و أدون الموجودات هى الهيولى الأولى و الزمان و الحركه ثم الصور الجسميه

١- لأن العلم عين المعلوم بالذات مطلقا و عين المعلوم بالعرض ماهيه و وجودهما ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فالعلم بالشمس مثلا- شمس و بالقمر قمر و هكذا و الشعور بالوجود حضورى و حصولى و الحضورى إما إجمالى و إما تفصيلى- فالأول كعلم النفس الناطقه القدسيه بذاتها و هى الوجود كما هو رأيه و رأى الشيخ الإشراقى و الثانى كعلم الفانى بالمفنى فيه و حق العلم به علم الحق تعالى و العلم الحصولى بالوجود قسمان أحدهما العلم بمراتب الوجود بالفحص و البحث عن الماهيات و مقوماتها و عوارضها اللازمه و المفارقه و ثانيهما العلم به بصوره العامه المطابقه لحقيقته مثل العلم بأنه طرد العدم عن الماهيات و أنه حيثه الوحده و الهويه و أنه النور الحقيقى و الحياه الساريه و العشق السارى و العلم و الإدراك و نحو ذلك من العنوانات المطابقه لحقيقته البسيطة المبسوطه و المزيه و التفاضل بين العقلاء بوفور المعارف به فإنه الموضوع للحكمه ما قبل الطبيعه، س

ثم الطبائع ثم النفوس وجود كل شىء لذيد عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لكان ألد لأنه وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه و حيث كانت الوجودات متفاوتة- فالسعادات التى هى إدراكاتها تكون متفاضله أيضا و كما أن وجود القوى العقلية- أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهويه و الغضبيه التى هى نفوس البهائم و السباع- و غيرهما من الحيوانات فسعادتها أجل و لذتها و عشقها أتم فنفسنا إذا استكملت و قويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت إلى ذاتها الحقيقية و ذات مبدعها تكون لها من البهجه و السعاده ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسيه و ذلك لأن أسباب هذه اللذه أقوى و أتم و أكثر و ألزم للذات المبتهجه أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذه هى الإدراك و المدرك و المدرك و قوه الإدراك (١) بقوه المدرك و القوه العقلية أقوى من القوى الحسيه و مدركاتها أقوى فلا جرم هى محصله لحقيقه الشىء المدرك الملائم و نائله للبهاء المحض و الخير الصرف و الوجود الذى هو أصل كل موجود و فياض كل خير و نظام و كذلك ما بعده من الجواهر العقلية التى هى معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها أم لم يعشق و أما المشتبهات الحسيه فإدراكها بالقوى الضعيفه الوجود الناقصه الأكوان و هو يتعلق بالظواهر و الأطراف غير متوغل إلى حقيقه الشىء الملائم و المدركات هى من باب المأكولات و الملموسات و الروائح و الألوان و ما أشبهها و أما أنها أكثر فإن مدركات القوه العقلية هى كل الأشياء- و مدركات القوى الحسيه هى بعضها و هو المحسوسات فقط دون المعقولات.

و أيضا ليس كل المحسوسات ملائما لذيدا للحس بل بعضها ملائم له و بعضها مناف بخلاف العقل فإن كل معقول ملائم له و به كمال ذاته و ذلك لأن الحسيات يقع فيها التضاد و المنافره لقصور وجوداتها و قبولها النقص و الآفه و أما العقلية فلها الفسحه و السعه فى الوجود من غير تراحم و تضايق و أما أنها ألزم للذات فإن الصور

١- و الأولى عدم إرجاع الإدراك إلى المدرك إذ هو فى نفسه قوى و أقوى إذ إدراك الخير و الكمال و الجمال و الجلال بالحضورى التام أقوى من الحضورى الإجمالى- و الحصولى بعنوانات حقيقه الوجود أقوى من الحصولى بعنوانات مراتبها و كل واحد من الثلاثة سبب فى تماميه السعاده و اللذات و اجتماعها سبب للأتميه، س ره

العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها و يصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوماً (١) لذات العقل و كان غافلاً- عنه لاشتغاله بغيره فإذا استشعر و تنبه- يرى ذلك البهاء و الجمال فى ذاته فصار مبتهجا بذاته غايه البهجه كما قال معلم الأول فصرت داخلاً- فى ذاتى خارجاً عن سائر الأشياء فأدى فى ذاتى من الحسن و البهاء و السناء- ما تكل الألسن عن وصفه فوصول سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذ العقلى أشد و أوغل إذ لا أوصول إلى الشىء من ذاته إلى ذاته و هذه اللذة شبيهه بالبهجه التى للمبدإ الأول بذاته و بلذات المقربين بذواتهم و ذات مبدئهم و معلوم أن لذة الملائكة الروحانيين- بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صوره الجماع و القضم و نحن لا نشتهى تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهه الاستدلال و البرهان- إذ لا- نتصور من ذوات المعشوقات العقلية إلا- بحسب مفهومات كليه ذهنيه صادقه عليها- و مفهوم الشىء و ماهيته و معناه غير حقيقه وجوده و هويته العينيه فإن مفهوم الحلاوه ليس حلوا و ماهيه السلطنه ليست سلطاناً إلا أن البرهان و العقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية و معرفه العقلية فى النشأ الأولى منشأ الحضور فى العقبى لما مر أن المعرفه بذر المشاهده و ذلك لأن الحجاب بيننا و بين العقلية إما عدم التفطن لها و هو الجهل (٢) و إما الاشتغال بغيرها كالبدن و المواد الحسيه و قواها المنطبعه فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب (٣) العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً- لقبول صورها العقلية من المبدإ المفارق فإذا زال المانع الخارجى بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفه إعراض عن تلك الجبهه إلى جانب البدن و شواغله

- 
- ١- فإن القيوم تعالى مقوم وجودى لوجود العقل و كان غافلاً كما قيل. «در جستن جام جم بسى پيمودم روزى ننشستم و دمی نغنودم ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نماى عالم بودم، س ره
  - ٢- و المفروض عدمه لأن الكلام فى أن المعرفه بذر المشاهده فبقي الثانى، س ره
  - ٣- و هو مشاهده العقول المفارقة الكليه عن بعد فإذا زاول العلم بالحقائق تبدل البعد بالقرب سيما بعد رفع شواغل البدن، س ره



فيكون مجرد المعرفة باللذيق العقلي سبب الوصول إليه و الالتذاذ به عند رفع المانع و هو الاشتغال بالبدن و قد انقطع بالموت و هذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذه فإنه غير كاف للوصول إليها و الإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانيه بين الحواس و محسوساتها اللذيذه و السبب فيه ضيق وجودها و ضعف حصولها و فقد بعض أجزائها عن بعض و غيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه و لا عند شىء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياه و لا شعور و أما الأجسام الحيه فليس كونها جسما هو كونها حيه إنما الحياه لها بسبب كون آخر يطرأ عليها بسبب حى بالذات هو نفسها الحيوانيه و لو كان وجود الجسم حياه له كان وجود كل جسم حياه له و ليس كذلك و أما ما ليس بجسم و إن كان ذا تعلق به فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى و العقول و النفوس الفلكيه- و الإنسانيه و الحيوانيه و ليست الحياه ما به يكون الشىء حيا غير نفس وجوده فإنه من المستحيل أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياه الشىء حيته كما هو طريقتنا فى باب الوجود و كذا المضاف و الأين و الاتصال فى الصوره الجسميه- و النفسيه فى النفس و النوريه فى المفارقات و التقدم و التأخر الزمانيتين فى الأكوان المتجدده.

و الغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أن الوجود الجسماني يصحبها الموت و الغفله و الهجران و الفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو فى طرف المشتاق إليه لما فيه من قله الحضور و الوجدان و بقدر تعلق الشىء سواء كان مدركا أو مدركا كان الحضور أقل و الإدراك أنقص حتى أن شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد لأن حضورنا لنا أتم و أوكد و أكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم الماديه و شواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ و ذلك لأنهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقه الشديده إلا مخلوطا(١) بالشعور بأبدانهم لأن

١- فيظنون أنفسهم فى الجبهه السفلى و مؤرخه بتأريخ معين بالعرض للبدن و هى مجردة بالذات عن الجهات و الأوقات بل الكليات العقلية على مذهب المنكرين للمثل الأفلاطونيه كل منها بلا زمان و مكان و جهه و نحوها فكيف من ينشئها و الكليات العقلية بل الجزئيات الخياليه موجب ضعفها بعلاوه ضعف توجهها إليه جعل النفس إياها مرآى ملاحظه الخارجيات لا ملحوظات بالذات و لو جعلتها ملحوظات لقويت كما فى الآخره و الجزئيات عند أهل العلم الكلى ينبغى أن تلحظ لاقتناص الكليات و لو لا هذه الموجبات ينبغى أن يتفطن النفس بأن كل كلى له وحده جمعيه و وجود نورى محيط- و جميع رقائقه و رقائق رقائقه من أفراده المثاليه و الطبيعيه شروقه و بروقه و مشمولاته- و له الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره، س ره

اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل و الشعلة بالدخان و الشخص بالعكس إذا قابلته مرآه لأننا لا نعقل شيئاً و نحن بدنيون إلا- و التعقل منا يشوب بالتخيل - فإذا انقطعت العلاقه بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهده- و الشعور بها حضوراً و العلم عينا و الإدراك رؤيه عقليه فكان الالتذاذ بحياتنا العقليه أتم و أفضل من كل خير و سعادته و قد عرفت أن اللذيذ بالحقيقه هو الوجود و خصوصاً الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم و خصوصاً المعشوق الحقيقى و الكمال الأتم الواجبى لأنه حقيقه الوجود المتضمنه لجميع الجهات الوجوديه فالالتذاذ به هو أفضل اللذات و أفضل الراحة بل هى الراحة التى لا ألم معها

## فصل (٢) فى كيفية حصول هذه السعاده و منشأ احتجاب النفس عنها ما دامت فى هذا العالم

### اعلم أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجه و السعاده بمزاولة أعمال و أفعال مطهره

للنفس مزيله لكدوراتها و مهذبته لمرآه القلب عن أرجاسها و أدناسها و بمباشره حركات فكريه و أنظار علميه محصله لصور الأشياء و لماهياتها فإذا استكملت بحصول معرفه الأشياء فى ذاتها و خرجت ذاتها من القوه العقليه الهولانيه إلى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس و استعمال البدن و قواه و لكن لا يزال يحاذيها البدن و القوى- و يشغلها و يمنعها عن تمام (١) الاتصال و روح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن

١- و نعم ما قيل - ١٢٥٠ تا بود باقى بقايای وجود كى شود صاف از كدر جام شهود تا بود بيوند جان و تن بجای كى شود مقصود گل برقع گشای تا بود قالب غبار چشم جان كى توان دیدن رخ جانان عيان ، س ره

و وساوس الوهم و دعابه المتخيله ارتفع الحجاب و زال المانع الخارجى و دام الاتصال لأن النفس باقيه و المبدأ الفعّال باق و الفيض من جهته مبذول و النفس متهيأه- و الحجابان أعنى الداخلى و الخارجى مرتفعان أما الداخلى و هو قصور النفس و هيولانيتها و غولها فى البدن و اتحادها به فبخروجها من القوه إلى الفعل و سيورتها راجعه إلى ذاتها العقلية و تميزها عن البدن و قواه غايه التميز و أما الخارجى و هو البدن و حواسه كغلاف فيه مرآه مصيقله فبخروجها عن غلاف البدن بالموت فإن البدن و الحواس و إن احتيج إليها فى ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحه حتى تستنبط النفس من الخيالات المعانى المجرده و تتفطن بها و تتنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا يمكن لها فى ابتداء النشأه التفطن بالمعارف إلا بواسطه الحواس و لهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسه نافعته فى الابتداء عائقه فى الانتهاء كالشبكة للصيد و الدابه المركوبه للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا- و معيننا شاغلا و وبالاه.

### و اعلم أن سعادته كل قوه بنيل ما هو مقتضى ذاتها

من غير عائق و حصول كمالها من غير آفه و لا- شك أن كمال كل ما هو من باب نوعه و جنسه فكمال الشهوه هو حصول مشتتهاها و كمال القوه الغضبيه هو الغلبه و الانتقام و كمال الوهم و سعادته هو الرجاء و التمنى و لكل حاسه الإحساس بالكيفيه المحسوسه التى هى من نوعه- فللمس إدراك الكيفيه المزاجيه المعتدله المتوسطه بين أوائل الكيفيات الأربع اعتدالا و توسطها قريبا من اعتدال اللامسه و توسطها و للذوق إدراك الطعوم المناسبه لمزاج الآله و البدن كالحلاوات و الدسومات و غيرها و للشم الروائح الطيبه و للبصر الأنوار و الألوان و للسمع الأصوات المؤتلفه و النعمات المطربه و للخيال تصور المستحسنات و هى إما مثل المحسوسات المرتفعه إلى الخيال أو حكايات المعقولات

المتنزه إليه و للنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقلية الصرفة و صيرورتها موضوعه- للصور الإلهية و نظام الوجود و هيئه الكل من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود.

و أما كمال(١) النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها في هذا العالم- و دار البدن فبحصول العدالة بصدور أفعال سائقه إليها محصله إياها و هي أن تتوسط بين الأخلاق المتضاده فيما تشتهي و لا تشتهي و تغضب و لا تغضب لئلا تنفعل عن البدن و قواه فإن المتوسط بين الأضداد بمنزله الخالي عنها فإن الخلو المحض و البراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنه للنفس ما دامت في هذا الكون الدنيوى لكن التوسط بينها بمنزله الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها و لا تدعنها- بل تحصل لها هيئه استعلائيه على القوى فتخدمها و تأتمر بأمرها و تنزجر بزجرها- و تطيعها في جميع ما تأتي و تذر و تأتمر و تنزجر فإن إذعان النفس للبدن و قواه- و انفعالها عنها من موجبات شقاوتها و الحرمان عن سعادتها فإن ارتباط الذى بين النفس و البدن يوجب أولاً- انفعال كل منهما عن صاحبه فتاره تحمل على البدن فتقهره تأييدا من الله و ملكوته و تاره تسلم للبدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشيطان- بوساطه تلبيس الوهم و تزينه المشتهيات الحيوانيه فإذا تكرر تسليمها له انفعلت عنه انفعالا قويا و حدثت فيها هيئه انقياديه و عاده رديه حتى أنه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفسده و كف أذاه و إذا تكرر قمعها له و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئه استعلائيه يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل- و هذه القوه الاستعلائيه أنما تحصل بأن تفعل الأفعال التى لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالى عن الإفراط و التفريط كما أن هيئه الخضوع و الدناءه أنما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو و التقصير فإن الأطراف مؤثرات و الأوساط بخلافها فإنها في حكم اللامؤثر فأفعال التوسط بمنزله ترك

١- عطف على قوله و للنفس أى كمال النفس بحسب القوه النظرية هو الوصول إلى العقلية الصرفة و بحسب العقل العملى حصول العدالة المعتبره عند علماء الأخلاق- و هي التوسط المشهور بينهم، س ره

الأفعال البدنيه و عدم الالتفات إليها كما أن الفاتر من الماء لا حار و لا بارد و هيئه الاستعلاء و الرفع ليست غريبه عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد و التفرد بذاتها و الهيئه الإذعانيه كأنها غريبه عن ذاتها العقلية مستفاده من الماده التي تعلق بها فسعاده النفس و كمالها هو الوجود الاستقلالى المجرد و التصور للمعقولات و العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها و مشاهدته الأمور العقلية و الذوات النورانية و لا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدره و المشتبهات الجرميه الدائره- و المرغوبات الكثيفه الزائله و سبب خلونا و عدم وجداننا لذه العلوم و المعارف التي قد حصلناها و نحن فى شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوه الذوق بواسطه(١) مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذه الطعوم و الحلاوات الموجوده عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوه العقلية و خاصيتها و النفس غير مستغرقه فى شغل البدن و لا مشتغله بما توردته الحواس لكانت لذه النفس بها لذه لا يدرك الوصف كنهها فإنما لا يشتد الشوق و الابتهاج من العرفاء بمعارفهم فى هذا الآن لعدم الذوق و الوجدان التام فإن اللذيذ هو وجود الملائم الخارجى لا مفهومه أو وجوده الذهني- و إنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني- و إنما ضعف وجودها الذى للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها فى البدن و إما لضعف تحصيل النفس إياها كما يكون بطريق الظن و القياس الغير المنتج لليقين- و إلا فهى قويه الوجود شديده الظهور و الوضوح بحسب أنفسها لكن هذه المعرفه الضعيفه من النفس إذا كان ضعفها من جهه البدن لا من ضعف التحصيل و عدم البراهين و الحدود الذاتيه تؤدى بعد رفع غشاوه البدن إلى مشاهدته المقربين و مصاحبه القديسين

١- أى الجوع البقرى و هذا اللفظ فإن بولى هو الشىء العظيم كالبقر و موس هو الجوع و فى الفرس يشبه الشىء العظيم بالبقر فمعنى گاوجوع أنه جوع عظيم كالبقر- و سببه أنه يعرض برد مفرط لقمه المعده فيبطل لمسه فلا- يشعر بدغدغه السوداء المصبوب عليه المنبه على الجوع و يبطل جذبه بحيث لا يمكن أن يزدرد لقمه فالمعده شعبان- و لكن الأعضاء لها جوع عظيم إذ لا يصل إليها شىء فلها شده الحاجه إلى الغذاء و أما خداره قوه الذوق و آلتها فلسرايه البرد من فم المعده إليها، س ره

التي لا سعادته فوق مشاهدتهم فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدته التامة في الآخرة كما مر فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزّهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل (١) الصور الملذّة الموعودة فينجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لأنه عبارته عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسه- فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادته الصالحين وأصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين المقربين وبالجملة البهجة تابعه للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة- فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا- نتصورها مشاهدتها لكننا نعلم أنها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا وآنتت لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وأفعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام وأحسن ترتيب على اتساق- ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على أن تنال من

١- ليس المراد أن التخيل يستحكم فيخبر إلى التمثل وإلا كان تخيلات المطاعم اللذيذة والملبوسات الفاخرة والمنكوحات البهية ونحوها لأهل العيش الهنيء في الدنيا متمثلة في الآخرة ويجل ساحة عز كلام هذا المحقق المتأله قدس سره عن أمثال هذا المعنى كما سيظهر بل ظهر من تحقيقاته فالمراد أن الأعمال الصالحة ومزاوتها والملكات المتخلقه منها وتخيل صورها اللازمه المناسبة الموجوده بلسان الشرع الأنور توجب التمثل في الآخرة بصور جرد مرد لأنفسهم والحشر مع الصور الجميله واللذائذ وكذا في طرف مظاهر القهر فإن حرص الحريص وتخيله لوازمه ومتعلقاته في الدنيا يوجب التمثل بالنمل والحشر معه وأذيه المودى للمسلمين وتخيله لوازمها وأسبابها في الدنيا توجب تمثل الحيات والعقارب في العقبي وقس عليها الذين يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا- إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا فَهِيَ أَكْلُ اللَّذَائِذِ مِنْ طَرِيقِ الْحَرَامِ هُنَاكَ يَمَثَلُ بِأَكْلِ النَّارِ فِي النَّوْمِ الَّذِي هُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْمَوْتِ أَيْضًا هَكَذَا فَإِنَّ سِنَى الرَّخَاءِ تَمَثَلُ بِبِقَرَاتِ سَمَانَ وَسِنَى الْقَحْطِ تَمَثَلُ بِبِقَرَاتِ عَجَافٍ وَالْعِلْمُ بِاللَّبَنِ وَالسَّرُورُ بِالْخَضْرَاءِ وَنَحْوَهَا- وبالجملة بين كل عمل وتجسمه بصورته مناسبة ولزوم عقلي فيضطر هناك على حسبها وتخيلها والناس نيام إذا ماتوا انتبهوا ووصلوا إلى تعبيرات ما رأوا في هذا المنام، س ره

السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدرا يعتد به و خصوصا إذا أحكمت المسائل و أتقنت العلوم و المعارف على أتم وجه و أبلغه كما وقع للراسخين في العلم و أقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الإنسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن (١) و التقريب لا على وجه النصوصيه و التحديد أن يكتسب ها هنا العلم بالمبدأ الأعلى - و الوجود الذي (٢) يليق به و يخصه و يعرف أيضا علمه بجميع الأشياء على وجه - لا يلزم (٣) منه انفعال و قدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا و لا تكثر في ذاته و يعرف عنايته بالأشياء الخاليه عن الالتفات بغيره و عود الغرض إلى ذاته - و يعرف سعه رحمته و جوده و سائر صفاته الحقيقيه على وجه لا - يزيد شىء منها على ذاته إلا - الإضافات فإنها زائده لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالتقاريره و العالميه و الراضيه و المبدئيه و غيرها كلها إضافه واحده بسيطه في الوجود و إن اختلفت أساميها باختلاف الاعترافات فكما أن جميع صفاته الحقيقيه راجعه إلى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفات الإضافيه راجعه إلى الموجديه التامه كما سبق و يعرف العقول (٤) الفعاله - التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد و لا تنفذ و ملائكته العلميه و يعرف النفوس الكليه التي هي كتبه و ملائكته العمليه و يعرف ترتيب النظام في البدايه و العود - و أن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل و منه إلى النفوس و منها إلى الطبائع - حتى تنتهي إلى المواد و الأجسام ثم يترتب منها صاعدا إلى المعادن ثم النبات ثم

١- فإنه إن زيد شىء آخر مثل مسأله التكلم و السمع و البصر و نحوها أو نقص - بإرجاع بعضها إلى بعض لم يخل بالعرض، س

ره

٢- و أما أن وجوده بسيطه الحقيقيه كل الوجودات و وحدته هي الكثره في الوحده و الوحده في الكثره فهو من أفضل المراتب،

س ره

٣- و أما أن علمه الذاتى حضورى و له علم سابق بكل الكليات و الجزئيات - بناء على أن البسيط كل الأشياء و هو العلم الإجمالى في عين الكشف التفصيلى فهو من أفضل المراتب لا أقلها، س ره

٤- و أما أنه يتصل و يتحد بها كما قيل "نفس را چون بندها بگسيخت يابد نام عقل" و أن في إدراك كل كلى عقلى إضافه شهوديه اتحاديه عن بعد و انه ميقات الوصال لها كما أن معرفه وجود الكل طرا مشاهده وجود الحق فهو من أعلى المراتب، س

ره

الحيوان و هلم إلى درجه العقل المستفاد فانتهى إلى ما ابتدأ منه و عاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما و ينال من السعاده قدرا جسيما و خلص من الشقاوه التى منشؤها إما الإعراض عن تحصيلها مع المكنه و الاستعداد و الانحراف عن طريق الحكمه مع ملكه الشوق إلى كسب العلوم أو إنكار هذه المعلومات بالجحود و الاستكبار و العناد.

و لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما أو يشتد كيفا كانت سعاده أكمل و أتم فإنى (١) اعلم من المشتغلين بهذه الصنائه من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أمورا يقصر الأفهام الذكيه عن دركها و لم يوجد مثلها فى زير المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و العلماء لله الحمد و له الشكر.

ثم إنك قد علمت أن الشرف و السعاده بالحقيقه إنما يحصل للنفس من جهه جزئها النظرى الذى هو أصل ذاتها و أما ما يحصل لها بحسب جزئها العملى الذى هو من جهه تعلقها بالبدن و إضافتها و نفسيتها فليس لها بحسبه من الاغتياب إلا السلامه عن المحنه و البلاء و الطهاره عن الشين و الرجس و الصفا عن الكدوره و الرذيله- و الخلاص عن العقوبه و الجحيم و العذاب الأليم و ذلك بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقى و الابتهاج العقلى إلا أن لأهل السلامه كالزهاد و الصلحاء ضربا آخر من السعاده التى تناسبها كما سنعود إلى شرحه

### فصل (٣) فى الشقاوه التى بإزاء السعاده الحقيقه

#### اشاره

اعلم أن هذه الشقاوه لا تكون للنفوس الحيوانيه و لا للنفوس الساذجه و لا للنفوس العاميه التى لم تحصل فيها بعد ملكه التشوق إلى كسب العلوم العقليه و الكلاميه- و لا- محبه الترفع و الرئاسه كأكثر أرباب الحرف الدنيويه و العوام و النساء و الصبيان- فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوه كما أن لهم إذا سعدوا نوع آخر من السعاده- إذ

#### الأشقياء فريقان.

#### اشاره

١- أراد نفسه الشريفه و الحق معه و تحقيقاته الأنيقه أعدل شاهد على ما أفاده شكر الله مساعيه، س ره



## فريق حق عليهم الضلالة

فريق حق عليهم (١) الضلالة وحق عليهم القول في الأزل لأنهم أهل الظلمه و أهل الدنيا و الحجاب الكلى المختوم على قلوبهم فطره كما قال تعالى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ\* و قوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا الْآيَةَ.

## و الفريق الآخر هم المنافقون

الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطره و النشأه الأولى و لكن ضلوا عن (٢) الطريق و احتجبت قلوبهم بالرين- المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصى و مباشرة الأعمال البهيميه و السبعيه- و مزاوله المكاييد الشيطانيه حتى رسخت الهيئات الغاسقه و الملكات المظلمه و ارتكمت على أفئدتهم و انتقشت نفوسهم برسوم سفسطيه و صور جهليه و خيالات باطله و أوهام كاذبه فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم إلى أقفيتهم و حبطت أعمالهم و بقيت نفوسهم فى غصه و عذاب أليم مغلوله مقيده بسلاسل علائق الهيولى فى ظلمات شهوات الدنيا و قد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشهوات و آلاتها تلذعها عقارب الهيئات السوأى و حياتها خالدين فيها ما دامت السماوات و الأرض و كانت قد ناداها منادى الحق فتغافلت و غوت و أعرضت و جحدت فحل عليها غضب الحق و قيل فيها وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي

١- فى موضعين أحدهما نشأه العلم فإن كل عين ثابت استدعى فى العلم ما يليق بحاله فاستدعى السكر الحلاوه و الحنظل المراره و لا ألف الاستقامه و الدال الانحاء و هكذا و ثانيهما الماده فماده الشعير تطلب صورته الشعير و لا تطلب صورته الحنطه- و ماده العصفور تطلب صورته العصفور و لا تطلب صورته الطاوس و هذا الطلب أيضا فى الأزل لأن الأزل ليس وقتا موقوتا و حدا محدودا بل روح الدهر و الزمان و أيضا كلا الطليين من ذات الشىء لأن ماهيته هى هو و مادته جزؤه لا تباينه فما عامل الله شيئا إلا بما علم منه، س ره

٢- لمحبه الترفع و الرئاسه كما هو مفهوم من نفيهما عن الفريق الأول و لغلبيه شهواته و شيطنته و نكراره و استعباد هواه إياه، س ره

أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَ بِهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى (۱) و من أعظم الآلام لهم أنهم عن ربهم لمحجوبون و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون- و أحاطت به خطيئاتهم فهم فى الدرك الأسفل من النار متقاعدون فلا شك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالا من الفريق الأول فالأولى (۲) أهل الحجاب و الأخرى أهل العقاب- و فى الكتاب الإلهى قد تكررت و تكثرت الإشارة إليهما جميعا و إلى كل منهما منفردا.

منها ما وقع فى أوائل البقره فالإشارة إلى القسم الأول قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فهؤلاء لا- سبيل إلى خلاصهم من النار- و هم أصحاب (۳) النار بالحقيقه كأكثر الكفره طبعاً و قد تأكدت القوه بمزاولة المعاصى و الشهوات كذلك حقت كلمه ربك على الذين فسقوا إنهم لا يؤمنون و كذلك (۴) حقت كلمه ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار لأنهم سدت عليهم الطريق- و أغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعنى القوه العاقله هو مشعر الإلهى الذى هو محل الإعلام و الإلهام فحجبوا عنه بختمه و الحواس سيما السمر و البصر و هما المشعران- اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم و الاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب فلا سبيل لهم فى الباطن إلى العلوم الحقيقيه و لا فى الظاهر

۱- سيما الآيات الكبرى أعنى الأدلاء على الله الهادين إليه قال على ع: لا- آيه أكبر منى و نعم ما قيل، اگر چه آينه روى جانفزای تواند همه عقول و نفوس و عناصر و افلاك ولى كس ننمايد تو را چنانكه توئى بجز دل من مسكين بيدل غمناك ظهور تو بمن است و وجود من از تو فلست تظهر لولای لم أكن لولاك فنسيتها و أعرضت عنها و نبذت دلالتها وراء ظهرك و كذلك اليوم تنسى بعين إنسانك نفسك، س ره

۲- كالحيوانات العجم فحجابها فطرى و مختوميه قلوبهم جبليه، س ره

۳- فإن أصحاب الشىء ملازموه و مزاولوه و أهله كما يقال أصحاب الدنيا و أهلها لملازميها و من أهلها و اختارها، س ره

۴- أى فى الأزل كما عرفت، س ره

إلى العلوم الرسميه (١) كما قال تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ - لَّهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا الْآيَةَ فَحَسَبُوا فِي سجون الظلمات فما أعظم عذابهم- و الإشارة إلى القسم الثانى قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إِلَى قَوْلِهِ وَ لَّهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ هؤلاء مرضى القلوب متألمو النفوس بالحقد و الحسد و الكبر و النفاق و العداوه و البغضاء و الرعونه و الرياء و هم أهل الكيد و النفاق و الغدر و الخداع و الشقاق و المكر و الحيله و قد يكون لهم مع ذلك آراء باطله- و اعتقادات فاسده و نعوذ بالله إذا حفظوا مع شراره النفس أقوالا- شرعيه و علوما ناموسيه- جعلوها من أسباب الترفع و الرئاسة بادعائهم الإيمان بالله و باليوم الآخر و لم يدخل فى قلوبهم الإيمان أصلا فهذه الأمراض النفسانيه سواء كانت من باب الآراء و العقائد- أم لا كلها مؤلمه للنفوس معذبه للقلوب و لكن الاعتقادات الرديه و العلوم الفاسده- أشد تعديبا و أكثر إيلاما للنفوس فإنها نيرانات ملتهبه فى نفوس معتقديها و حركات مشتعله فى قلوبهم فأيلامها أشد من إيلام هذه النار الدنيويه كما ذكر الله تعالى بقوله- نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلُعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّيَةٌ فِي عَمِيْدٍ مُّمَدَّدَةٍ لِأَنَّهَا مَع كَوْنِهَا فِي نَفْسِهَا قَبِيْحَةٌ مَّؤَلَّمَةٌ مِنْهَا يَنْشَأُ سَائِرُ الْمَعَاصِي وَ السَّيِّئَاتِ الْمَوْجِبَةُ لَتَعَذُّبِ النَّفْسِ إِلَى وَقْتٍ مَّعْلُومٍ فَهَاتَانِ الشَّقَاوَاتَانِ (٢) كلاهما شقاوه عقليه و سيأتى (٣) شرح السعاده و الشقاوه الحسينيين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أن الشقاوه الأخرويه إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنيه- من المعاصى الحسيه الشهويه و الغضبيه و إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانيه كالحسد و الرياء و الجحود للحق و الإنكار للعلوم الحقه الحقيقيه فسبب

١- أى المتعلقه بكيفيه العمل، س ره

٢- أى شقاوه أهل الحجاب و المختوم على قلوبهم و شقاوه أهل العقاب و بعباره أخرى الجهل البسيط و الجهل المركب فإن الأولى أيضا نقص و عدم شأنى باعتبار نوعه- و إن لم يزاووا المعاصى و أما إن زاووا كما سبق أنه قد تأكدت القوه بمزاوله المعاصى و الشهوات فواضح، س ره

٣- أى بيان تجسم الأعمال و تشبيح الكلمات بالصور المناسبه، س ره

الشقاوه التي تحصل من الجبهه الأولى أن هذه الهيئات الانقياديه و الانفعالات الانقهاريه للنفس إذا تأكدت يمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأخرويه و تصدها عن (١) درك النعيم الأخروى و هى مع ذلك تحدث نوعا من الأذى عظيما لفقد المألوفات العاديه- و وجود الملكه الشوقيه إليها و عدم ما يشغل النفس عن تذكرها فإن هذه الهيئات و إن كانت قبيحه فى نفسها مؤلمه لجوهر النفس مضاره لحقيقتها لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائنها و قبائنها و مضادتها لجوهر النفس فى الآخره إذا زال ذلك الإقبال و الاشتغال فيجب أن تحس بإيلامها و إيدائها كما قال تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّصَبِّ رُكِّ الْيَوْمِ حَدِيدٌ فتأذى النفس عند رفع الحجاب و الموت أذى عظيما و عذابا شديدا كمن به آفه مؤلمه و مرض أليم و له شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك فإذا فرغ عن ذلك أحس به فتأذى منه غايه الأذى و لكن لما كانت هذه الهيئات الانقياديه غريبه عن جوهر النفس كما أشرنا إليه فكذا ما يلزمها و يتفرع عنها من الأشباح الجهنميه فلا يبعد أن يزول عنها فى مده من الدهر متفاوته على حسب كثره العوائق و قلتها إن شاء الله تعالى و يشبه أن تكون الشريعه الحقه قد أشارت إليه حيث ورد أن المؤمن الفاسق لا- يخلد فى النار و أما القسم الثانى من الشقاوه العقليه فهو الداء العضال (٢) و المرض المؤلم للشاعر بالعلوم و الكمال العقلى فى الدنيا و الكاسب شوقا لنفسه إليها ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما فقدت منه القوه الهولانيه و حصلت ملكه الاعوجاج- و الصور الباطله المخالفه للواقع و القول على العصبيه و الجحد فهذه الداء العياء مما

١- أى لا- عن تلك الغبطه العظمى مثل أنها عن ربها لمحبوبه إذ علمت أن ليست لها ملكه الشوق إلى تحصيل المعارف و لا استعدادها حتى يكون شقاوتها بالصد عنها- بل لها بدلا عنها كما قال ملكه الشوق إلى المألوفات الجزئيه الدنيويه فتشقى بفقدها، س ره

٢- سيما الجهل المركب لمضادته للنفس النطقيه التى من عالم العصمه و الطهاره- بحسب أصل فطرتها و قد صارت بحسب الفطره الثانيه مثل كتاب مشحون من الأغاليط و الأكاذيب عند نقاد وقاد معير فهو لا يليق إلا التمزيق و التحريق بالنار أى نار النار التى تطلع على الأفئده، س ره

أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه و هذا الألم الكائن عنها- بإزاء اللذه الكائنه عن مقابلها و كما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بدن بالزمهرير أو ضرب عنق و قطع عضو و عدم تصور ذلك لأهله فى الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذى قررناه فى عدم وجدان اللذه المقابله له و كما أن الصبيان لا يحسون باللذات و الآلام- التى يخص المدركين و يستهزءون بهم و إنما يستلذون ما هو غير لذيد و يكرهه المدركون كذلك صبيان العقول و هم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه ذو العقول البالغه الذين يخلصون عن ماده و علائقها

### فصل (٤) فى سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعاده الأخرويه

#### إشاره

اعلم أن القوه التى هى محل العلوم و المعارف فى الإنسان هى اللطيفه المدبره لجميع الجوارح و الأعضاء المستخدمه لجميع المشاعر و القوى و هى بحسب ذاتها قابله للمعارف و العلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلميه نسبه المرآه إلى صور الملونات و المبصرات و إنما

**المانع من انكشاف الصور العلميه لها أحد أمور خمس كما ذكره- بعض أفاضل العلماء فى مثال المرآه.**

#### أولها نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى

كنفس الصبى فإنها لا- يتجلى لها المعلومات لنقصانها و كونها بالقوه و هذا بإزاء نقصان جوهر المرآه و ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب و يشكل و يصيقل.

#### و الثانى خبث جوهرها و ظللمه ذاتها

ككدوره الشهوات و التراكم الذى حصل على وجه النفس من كثره المعاصى فإنه يمنع صفاء القلب و طهاره النفس و جلاءها فممنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصداء المرآه و خبثها و كدورتها المانعه من ظهور الصوره فيها و إن كانت قويه الجوهر تامه الشكل و اعلم أن كل حركه أو فعل وقعت من النفس حدث فى ذاتها أثر منها فإن كانت شهويه أو غضبيه صارت بحسبها عائقه من

الكمال الممكن في حقها و إن كانت عقلية صارت بحسبها نافعه في كمالها اللائق فكل اشتغال بأمر حيواني دنيوى كنكته سوداء في وجه المرآه فإذا تكثرت و تراكمت أفسدتها و غيرتها عما خلقت لأجله كتراكم الغبارات و البخارات و الأصدية في المرآه- الموجه لفساد جوهرها.

### و الثالث أن تكون معدولا بها عن جهه الصورة المقصوده و الغايه المطلوبه

فإن نفوس الصلحاء و المطيعين و إن كانت صافيه نقيه عن كدوره المعاصى نقيه عن ظلمات المكر و الخديعه و غيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جليه الحق لأنها(١) ليست تطلب الحق و لم تحاذ شرط المطلوب و عدلت عن الطريق المؤدى إلى جانب الملكوت و هو صرف الفكر في المعارف الحقيقيه و التأمل في آيات الربوبيه و إدراك الحضرة الإلهيه- بصرف الهم إلى أعمال بدنيه و نسك شرعيه و أوراد و أذكار و وضعيه من غير تدبر و تأمل فيها(٢) و فى الغرض من وضعها فلا- ينكشف لهم إلا- ما توجهت إليه همهم من تصحيح صوره الأعمال و الطاعات و دفع مفسدات النسك من القيام و الصلوات و غيرهما إن كانوا متفكرين فيها و إذا كان تقيدهم بترجيح الطاعات و تفضيل حسنات الأعمال- مانعا عن انكشاف جليه الحق فما ظنك في صرف الهمه إلى شهوات الدنيا و علائقها- فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي و هذا فى مثال المرآه هو كونها معدولا بها من جهه الصورة إلى غيرها.

### الرابع الحجاب المرسل

فإن المطيع القاهر للشهوه المتحرى للفكر القاصد لتحصيل

- ١- بل نعمه و ملكه و هذه حجاب عنه أولا تطلب حق المطالب لإعراضها عن التفصيل اكتفاء بالإجمال، س ره
- ٢- مثل أن الغرض من الصلاه الاتصال المعنوى و القرب الحقيقى كما ورد أن الصلاه معراج المؤمن و من الصوم تصفيه القلب لاستجلاب الفيض كما ورد الجوع سحاب يمطر الحكمه بل التخلق بأخلاق من هو صمد لا يطعم و من الزكاه تحصيل الجود بل التخلق بأخلاق الوهاب الرزاق القاضى للحاجات و من الحج التجريد و التفريد التام- كما ورد أن الحج رهبانيه هذه الأمه و هذا مجمل من الأغراض الحقه و تفصيلها و تفصيل أغراض أركانها و عوارضها يحتاج إلى بسط فى المقام، س ره

العلم قد لا- ينكشف له حقيقته مطلوبه الذى قصده لكونه محجوبا عنه (١). باعتقاد مقبول للناس سبق إليه منذ الصبا على وجه التقليد و حسن الظن يحول بينه و بين حقيقته الحق- و يمنع أن ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد و هذا أيضا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين و المتعصبين للمذاهب بل أكثر المنسويين إلى العلم و الصلاح فإنهم محجوبون باعتقادات تقليديه رسخت فى نفوسهم و تأكدت فى قلوبهم و صارت حجابا بينهم و بين درك الحقائق و هذا فى مثلنا حجاب المرسل بين المرآه و الصوره.

### الخامس الجهل بالجبهه التى منها يقع الشعور بالمطلوب

و العثور على الحق المقصود فإن طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أى طريق كان بل بالتذكر المعلوم و المقدمات التى تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها و رتبها فى نفسه ترتيبا مخصوصا مقررا بين العلماء النظار ذوى الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهه- فيتجلى له حقيقته المطلوب فإن العلوم المطلوبه التى بها تحصل السعاده الأخرويه- ليست فطريه فلا- تقتنص إلا- بشبكه العلوم الحاصله أولا- بل كل علم غير أولى لا- يحصل إلا بعلمين سابقين يأتلفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث- على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل و الأثنى فإن لكل ممكن معلول عله مخصوصه لا يمكن حصول شىء من ذوات العلل و الأسباب إلا من طريق سببه و علته فكذلك العلم بها لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فالجهل (٢) بأصول المعارف و بكيفيه ترتيبها و ازدواجها هو المانع من العلم بها و مثاله فى المرآه هو عدم المحاذاه لها بالجبهه التى فيها الصوره المرئيه فرب صوره لم تكن محاذيه للجبهه التى فيها المرآه- بل مثاله أن يريد الإنسان مثلا أن يرى قفاه فى المرآه فيحتاج إلى مرآتين ينصب

١- مثل أن المشتق ذات ثبت له المبدأ فيحجب المتعلم أن يعتقد أن الوجود موجود- بل عن أن الواجب وجود إلى أن يرفع أو أن الصفه مطلقا معنى قائم بالغير فيحجبه عن أن يعتقد أن النفس فى ذاتها حياه و علم ذاتها بذاتها و إرادته ذاتها لذاتها و نحو ذلك و هذا معنى ما قال بعض العرفاء العلم حجاب أكبر، س ره

٢- و هى مواد البراهين و بكيفيه ترتيبها و هى صورها المشروحه فى الميزان قال تعالىو زُنُوَا بِالْقَسِيْطِ طَاسِ الْمُسِيْطِ تَقِيْمِ\* و قالو أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ، س ره

أحدهما وراء القفا والأخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها ويراعى مناسبه مخصوصه بين وضع المرأتين حتى ينطبع صوره القفا فى المرآه المحاذيه للقفا ثم تنطبع صوره هذه المرآه فى المرآه الأخرى حتى تدرك العين صوره القفا كذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبه فيها انتقالات أعجب مما ذكر فى المرآه و يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الاهتداء بها فهذه هى الأسباب المانع للنفس الناطقه من معرفه حقائق الأمور- وإلا فكل نفس بحسب الفطره السابقه صالحه لأن تعرف حقائق الأشياء لأنها أمر ربانى شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصيه و ما

ورد عنه ص: لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء

إشاره إلى هذه القابليه و هذه الحجب الحائله بين النفوس الإنسانيه و عالم الملكوت فإذا ارتفع هذه الحجب و الموانع عن قلب الإنسان الذى هو نفسه الناطقه تجلى فيه صوره الملك و الملكوت- و هيئه الوجود على ما هى عليه فى ذاتها فى جنه عرضها السماوات و الأرض بل يرى فى ذاتها جنه عرضها أوسع من عرض السماوات و الأرض لأنهما عباره عن عالم الملك و الشهاده و هو محدود و أما عالم الملكوت و الحقائق العقليه و هو الأسرار الغائبه من مشاهدته الحواس المخصوصه بإدراك البصيره فلا نهايه لها و جملة عالم الملك و الملكوت إذا أخذت دفعه تسمى الحضرة الربويه لأن الله محيط بكل الموجودات إذ ليس فى الوجود سوى ذات الله و أفعاله و مملكته من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنه (١) بعينها عند قوم و هو سبب استحقاق الجنه عند آخرين و يكون سعه المملكه فى الجنه بقدر سعه المعرفه و بمقدار ما يتجلى للإنسان من الله و صفاته و أفعاله و إنما المراد من الطاعات و أعمال الجوارح كلها تصفيه القلب و تطهير النفس و جلاؤها بإصلاح الجزء العملى منها قد أفلح من زكّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا و نفس الطهاره و الصفاء ليست كمالا بالحقيقه لأنها أمر عدمى و الأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعنى إشراق نور المعرفه بالله و أفعاله و كتبه و رسله و اليوم الآخر و هو المراد بقوله تعالى فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ... فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ

١- أى جنه الذات و جنه الصفات و جنه الأفعال الإبداعيه و الإنشائيه، س ره



فشرح الصدر غايه الحكمة العمليه و النور غايه الحكمة النظرية فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما و هو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة و ذلك الفوز العظيم

### فصل (٥) في كيفية حصول العقل الفعال في أنفسنا

اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا في أنفسنا فإن كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه - فإن ما لا وصول (١) لشيء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غايه لوجود ذلك الشيء ء فما هو غايه بالطبع لشيء ء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورته له في وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول و كأننا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال العقل و المعقول إيضا كما يكفي لأهل العرفان و أصحاب الذوق و الوجدان- و إن لم يكن نافعاً لأهل الجحود و الطغيان فمن استشكل عليه أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً على وجود الشيء ء و غايه متأخره عنه مترتبه عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالاته و ترقياته في الوجود فعليه أن يرجع و ينظر إلى ما حققناه و يسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفناه بقوه البرهان و نور الكشف و العيان أن المبدأ الأعلى له الأوليه و الآخريه لأجل سعه وجوده المنبسط و قوه وحدته الجامعه- و شدة نوريته الساطعه و تمام هويته التي انبعث منها الهويات و عينه التي انبجست منها أعيان الوجودات فوجوده التام الذي هو فاعل الآليات هو غايتها و كمالها فهو أصل شجره الوجود و ثمرتها لأن وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الأعداد فلا ثاني لوحده كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة جامعته للكثيرات

١- أي الوصول إلى الغايه لا يكون بنحو الاتصال الإضافي بل بنحو الاتحاد و التحول- بأن يتحول و ينقلب المغيب إلى الغايه بناء على جواز التبدل الذاتي على الاتصال الحقيقي- و الحركة الجوهرية ثم إنه كما قال قدس سره للعقل الفعال وجود نفسه و وجود رابطي- و النفس النطقية القدسيه تتحد بوجوده الرابطي فلا يرد إشكالات الشيخ الرئيس عليه، س ره

ساربه فى الوحدات و نور وجوده نافذ فى الهويات

كما قال أمير الموحدين على ع:

مع كل شىء لا بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايه

فلا يدفع وجوده الابتدائى وجوده الانتهاى فمنه يتنزل الموجودات فى الابتداء و إليه تصعد الآيات فى الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيوميه و صور المفارقة الإلهيه فإن (١) وجودات العقول الفعاله ظلال لوجوده و وحداتها مثل لوحده فسعته و جمعيتها أنموذج لسعته و جمعيتها فإنما هى وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالى و وسائل رجوع الموجودات إليه فلها الأوليه بأوليته و الآخريه بآخريته كما أنها موجوده بوجوده لا بإيجاده- باقيه ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزله أشعه نوره و لوازم هويته.

ثم إن النظر فى العقل الفعال من حيث وجوده فى نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من حيثيه الأولى قد مر ذكره فى الربوبيات إذ قد ثبت وجوده فى نفسه بالبرهان و ليس النظر فيه الآن إلا من حيث كونه كامالا للنفس الإنسانيه و تماما لها و البرهان على وجوده فى النفس أن النفس فى مبادئ الأمر- و إن كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوه و لها أن تصير عقلا بالفعل لأجل تصور المعقولات و التفتن بالثوانى بعد الأوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شاءت فتحصل لها ملكه استحضر الصور العقليه من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوه إلى العقل بالفعل و كلما خرج من حدود القوه و الاستعداد إلى حد الفعل فلا بد له من أمر يخرج منه إليه فهو إن كان أمرا غير عقلى كجسم أو قوه جسمانيه فيلزم أن يكون الأخس وجودا عله مفيده للأشرف وجودا و كان غير العقل

١- فكما أن وجوده كل الوجودات كذلك وجودها كل وجودات ما دونها و كما أن وحدته وحده حقه حقيقه كذلك وحدتها وحده حقه ظليه لا- عدديه و بالجملة إضافتها إلى النفس متأخره زمانا متقدمه ذاتها عليها دهرا و مثله و مثلها كمثل عاكس انعكس منه عكس صغير على جليديه غبراء يصلحها بالتصفيه و التلطيف و التكبير بالتدريج بحيث تقبل صوره حاكبه للعاكس على ما هو عليه من العظم و الشكل و الحسن و الجمال و تشتد الصوره بحيث تستغنى عن المرآه رأسا فتكسرهما و تفنى فى العاكس فالعاكس لا تغير فيه و حاله قبل الصوره- و بعدها و عند نقصها و كمالها حال واحده، س ره

أفاده العقل لغيره و ذلك محال و إن كان عقلا فلا يخلو إما أن يكون عقلا فى أصل الفطره فهو المطلوب و إن لم يكن كذلك فيحتاج لا- محاله إلى أمر يخرج من القوه إلى الفعل- و يجعله عقلا بالفعل فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبه القوه و النقص الاستعدادى.

و من سبيل آخر أن النفس الإنسانيه قد لا يكون معلوماتها التى اكتسبتها حاضره لها مدركه و لها قوه الاسترجاع و الاستذكار فهى مخزونه فلها قوه الإدراك و قوه الحفظ و هما متغايرتان لأن (١) الحافظ فاعل و المدرك قابل فيمتنع اتحادهما- و لا شك أن المدرك القابل هى النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجل منها وجودا و هذا النحو من الوجود عقل فعال و ظاهر مكشوف أنه ليس جسما من الأجسام و لا قوه فى جسم لأن شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل و لا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم و لا- فى جسم و الكلام فى وجود سبب تصير به النفس عقلا بالفعل و أما المعقول من الجسم فهو صورته عقليه لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعى- فبالجسم لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الأمور التى ليست داخله فى مكان- و لا منطبعه فى ذى وضع و حيز حتى يجاورها أو يحاذيها جسم أو صورته فى جسم فيؤثر فيها لما تقدم أن تأثير الأجسام و الجسمانيات فى الأشياء بمشاركه الأوضاع المكانية- فإن القرب الوضعى و الاتصال المقدارى فى الجسمانيات بإزاء القرب المعنوى و الارتباط العقلى فى الروحانى فى قبول الأثر و استجلاب الفيض و أما الأول تعالى فهو و إن كان هو الفيض المطلق و الجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود إلا أن فى كل نوع من أنواع الكائنات لا بد من واسطه تناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقليه و هم الملائكه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونيه و الصور الإلهيه لأنها علومه التفصيليه التى بواسطتها يصدر الأشياء

١- قد يطوى حديث الفعل و القبول و يستدل بالفرقه بين المشاهده و الذهول و النسيان فى المعقول فيثبت العقل الفعال خزانه للنفس الناطقه كما فى إثبات الخيال خزانه للحس المشترك و الحافظه للوهم، س ره

الخارجة كما مر ولا شك أن أليقها و أنسبها في أن يعتنى تكميل النفوس الإنسانية- هو أبوها القدسى و مثالها العقلى المسمى بلسان الشرع جبرئيل روح القدس و فى مله الفرس كان يسمى روانبخش و فى كثير من الآيات القرآنيه تصريح بأن هذه المعارف فى الناس و فى الأنبياء ع يحصل بتعليم الملك و إلهامه كقوله تعالى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى و قوله قَالَ تَبَّأَنَّى الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ(١) و كيفيه وساطه هذا الملك المقرب العقلانى- فى استكمالنا العلميه أن المتخيلات المحسوسه إذا حصل فى قوه خيالنا يحصل منها من جهه المشاركات و المباينات المعانى الكليه و لكنها فى أوائل الأمر مبهمه الوجود- ضعيفه الكون كالصور المرثيه الواقعه فى موضع مظلم فإذا كمل استعداد النفس و تأكد صلاحيتها بواسطه التصفيه و الطهاره عن الكدورات و تكرر الإدراكات و الحركات الفكرية- أشرق نور العقل الفعال عليها و على مدركاتها الوهميه و صورها الخياليه فيجعل النفس عقلا بالفعل و بجعل مدركاتها و متخيلاتها معقولات بالفعل و فعل العقل الفعال فى النفس و صورها المتخيله الواقعه عندها كفعل الشمس فى العين الصحيحه و ما عندها من الصور الجسمانيه الواقعه بحدائنها عند إشراقها على العين و على مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال و قوه الإبصار فى العين مثال قوه البصيره فى النفس و الصور الخارجيه التى بحيالها مثال الصور المتخيله الواقعه عند النفس فكما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصرا بالقوه و المبصرات مبصرات بالقوه فإذا طلعت الشمس و أشرق عليها صارت القوه البصريه رائيه مبصره بالفعل و تلك الملونات التى بحيالها مرثيات مبصره بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسى و أشرق ضوءه عليها و على مدركات الخياليه صارت القوه النفسانيه عقلا و عاقلا بالفعل و صارت المتخيلات معقولات بالفعل و ميزت القوه العقلية بين المكتسبات الحاصله ذاتياتها عن عرضياتها

١- بناء على أن المراد بالعليم الخبير هو الملك أو الله تعالى بواسطه الملك لكن ليس فى الآيه تصريح به فليس دلالتها نصابا بل دلالتها على المطلوب بضميمه أن ربط الحادث بالقديم بواسطه و طريقه العرفاء أن الأسماء الحسنى هى الأرباب للأنواع و فيها دلالة عليها و على الأول إسناد التنبئه إلى العليم الخبير لأن الوسائط مجالى علم الله- كقولها تَقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ، س ره

و حقائقها عن لواحقها و رقائقتها و أصولها عن فروعها و أخذتها مجردة عن الأعداد و الأفراد فيصير الإنسان عند ذلك إنسانا عقليا إذ بطلت جزئيته و ضيق وجوده بقطع التعلقات و القيود و إذا اشتد هذا النور الذى هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلى الإنسانى المسمى بروح القدس و العقل الفعال و المبدأ الفاعلى الذى سعته وجوده و بسط هويته بحيث يكون نسبه إلى جميع الأشخاص و الأعداد و الأنداد البشرىه نسبه واحده كما هو شأن الكلى الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم و المعنى إلا أن المفهوم (١) عنوان للأفراد و هذا المبدأ الفاعلى حقيقه لها و حامل لها حافظ إياها- و كذا الطبائع الكليه عنوانات لذوات نوريه و هويات عقلية و ملائكه قدسيه و أرباب أنواع طبيعیه و بالجمله مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات بالفعل (٢) و عاقلات أيضا لما مر من طريقتنا أن كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

### فصل (٦) فى إظهار نبذ من أحوال هذا الملك الروحانى المسمى عند العرفاء بالعناء على سبيل الرمز و الإشاره

العناء (٣) محقق الوجود عند العارفين لا يشكون فى وجوده كما لا يشكون فى

- ١- أى الطبيعه المبهمه لفرط إبهامها و فقدانها يحمل عليها و هذا المبدأ الفاعلى لسعه وجوده و كمال وجدانه حامل إياها حاو لها فله الكثره فى الوحده و لها الوحده فى الكثره و هو توحيد الكثير و هى تكثير الواحد، س ره
- ٢- فإن وجود المعقولات وجود النفس العاقله و علمت أن المراد من الاتحاد- ليس اتحاد مفهوم المعقول مع مفهوم النفس بل أن وجوده وجودها و وجودها حياه و عقل و عاقل و معقول، س ره
- ٣- و ما يقال إن له ألف أجنحه و ألف منقار و نحو ذلك فأكثر من ذلك لأن فيض الله لا- ينقطع و لو عين و حدد بالألف فباعتبار مظهريته للألف من أسماء الله تعالى كيف و إن جناحى العقل النظرى و العقل العملى أو العلم و القدره لكل نبى و ولى و حكيم- و بالجمله إنسان كامل بالفعل جناحه و ألسنه الكل لسانه كما أنه لسان الله. ١٤٤٠ اين همه آوازا زان شه بود گر چه از حلقوم عبد الله بود گفت او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو، س ره

البيضاء و هو طائر قدسى مكانه(١) جبل قاف صفييره يوقظ الراقدين فى مرآد الظلمات- و صوتة ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهى إلى سماع الهابطين فى مهوى الجهالات المترددين كالحيارى فى تيه الظلمات النازلين فى عالم الهيولى و الهاويه الظلماء- و القرية الظالم أهلها و لكن قل من يستمع إليه و يصغى نداءه و يعرف صداه(٢) لأن أكثرهم عن السمع لمعزلون و عن آيات ربهم معرضون صم بكم عمى فهم لا يعقلون هو مع جميع الخلق و هم لا معه و نعم ما قيل بالفارسيه.

با مائى و با ما نه اى جائى از آن تنها نه اى

و كل من له عله الاستسقاء أو فيه مرض السوداء يستسقى(٣) بظلاله و كذا من به من عله ما ليخوليا ينتفع بسماع صفييره بل الأمراض المختلفه و العلل الممرضه كلها يزول بخواص(٤) أجنحته و ريشه إلا مرض واحد مهلك و هو الجهل الراسخ المركب بالعناد- و له الطيران(٥) صعودا و نزولا- من غير حركه و انتقال و له الذهاب و المجىء من غير تجدد حال و ارتحال و إليه القرب و البعد من دون مسافه و مكان و لا تغير و زمان- منه ظهرت الألوان فى ذوات الألوان و هو مما لا لون له و كذا الأمر فى باب الطعوم و الروائح و من فهم(٦) لسانه يفهم جميع أسنه الطيور و يعرف كل الحقائق و الأسرار

- 
- ١- أى قاف القدره إن نظرنا إلى قيامه الصدورى بما فوقه أو جبل قاف القلب إن نظرنا إلى تجليه على ما تحته من القلوب القابله له بإصلاح الله و عنايته تعالى، س ره
  - ٢- الصدى عكس النداء فصداه معارف العقول بالفعل و معرفه الإنسان الكامل بالفعل، س ره
  - ٣- إذ معالجه الطبيب مثلا يالهامه و تعليمه، س ره
  - ٤- أى خواص القوى و الطبائع التى بمنزله أجنحته لأنه مبدأ الصور النوعيه- التى فى العناصر و العنصریات، س ره
  - ٥- هذا وجوده الرابطى للعقول أو صعود العقول و نزولها إليه فى إدراكها الكليات و اتصالها به، س ره
  - ٦- أى معارفه و علومه فهم علوم جميع العلماء بالله لأن الكل كانوا متصلين به فى علومهم فعقائد جميع أهل الحق واحده و لهذا كان الإمام عالما بكل اللغات و بألحان الطيور المساويه، س ره

مستوكره المشرق و لا يخلو عنه ذره فى المغرب الكل به مشغل و هو من الكل فارغ و الأمكنه مملوءه منه و هو خال عن المكان العلوم و الصنائع مستخرجه من صفيره و النغمات اللذيذه و الأغانى العجيبه و الأرغونات و الموسيقىارات المطربه و غيرها مستنبطه من أصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم.

چون ندیدی شبی سلیمان راتو چو دانی زبان مرغان را

كل من يتعوذ بریشه من ريشه يجوز(۱) فى النار آمنة من الحرق و يعبر على الماء مصنونا من الغرق بل استكمال جميع الخلق بأحاء كمالاتهم و وصول السالكين إلى ما ربهم و حاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسى

---

۱- أى نار الطبعه و يعبر على الماء أى البحر المسجور الدنيا هذا حال العنقاء- و أما سيمرغ الذى هو سلطان الطيور السماويه فهو العقل الكلى أو الوجود المنبسط الذى هو نور الله ۱۴۶ فقال الشيخ فريد الدين العطار فيه- «ابتدأى كار سيمرغ اى عجب جلوه گر بگذشت در چین نیمشب در میان چین فتاد از وی پری لا جرم پر شور شد هر کشوری هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت هر که دید آن نقش شوری در گرفت این همه آثار صنع از فر اوست جمله نقشی از نقوش پر اوست گر نگشتی نقش پر او عیان این همه غوغا نبودی در میان آن پر اکنون در نگارستان چینست اطلبوا العلم و لو بالصين ازینست فأراد بذلك الطير المتجلى فى الصين العقل الكلى و بالصين النفس الكليه الفلكيه التى هى أقصى بلاد مشرق عالم الملكوت و بالليل السلسله النزوليه التى هى حقيقه ليله القدر- و بالريش الملقى منه عكسه و ظله و بالممالك الأفلاك الدواره و بالنقش الذى أخذه كل أحد العقل الجزئى. و أما قول ذلك الشيخ- ۱۴۶ هـ ما را پادشاهی بی خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف نام آن سيمرغ و سلطان طيور او بما نزدیک و ما زو دور دور فهو ظاهر فى الوجود المنبسط، س ره

## فصل (٧) فى بيان السعاده و الشقاوه الحسينيين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين

### إشاره

إن النفوس الجاهله جهلا- بسيطا دون ما هو مضاد للحق إن كانت هيولانيه محضه و لم تحدث هيئه عقليه و لا علم أولى ففى بقائها وقع التردد و الاختلاف بين الفلاسفه- و المنقول من الإسكندر الأفروديسى و هو من أعظم تلامذه معلم المشائين القول بعدمها و فساده و الشيخ الرئيس أيضا مال إلى هذا الرأى فى بعض رسائله الموسومه بالمجالس السبعه و قد أشرنا إلى أن النشأه الآخره لو كانت منحصره فى النشأه العقليه لكان القول ببطلان هذه الساذجه لازما اضطراريا لأن وجود الشىء فى كل نشأه أنما يكون بصورته لا بهيولاه لكن قد علمت أن بعد هذه النشأه التعلقيه المتجدده الكائنه الفاسده عالمان صوريان مستقلان باقيا غير دائرين أحدهما دار المعقولات و الثانى دار المحسوسات الصرفيه التى لا ماده لها و لا حافظ إياها إلا النفس لأن وجودها وجود إدراكى و هو نفس محسوسيتها و المحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس و هو النفس فالنفس هى الحافظه و المبقية للصور الحسيه هناك من غير ماده كما أن العقل هو الحافظ المبقى بإذن الله للنفس من غير حامل أو بدن فلا حاجه للأشياء الموجوده فى هذا العالم إلا بأسبابها(١) الفاعله و جهاتها دون الأسباب القابله و القوى و الاستعدادات فإذن هذه النفس باقيه بعد البدن و لم يترسخ فيها هيئات بدنيه و رذائل نفسانيه حتى تكون متأذيه بها معذبه بسببها لمنافاتها و مضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانيه و لا يمكن أيضا أن تكون معطله لا تفعل و لا تنفعل إذ لا معطل فى الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذنه و السعاده و قد مر أن الوجود لذيد إن حصل و كماله ألد و هذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير ماديه- فاللذنه حاصله لها بقدر وجودها و وجود ما معها إن كان بلا مانع أو مشوش لكنها ضعيفه

١- و جهاتها هى الملكات الحميده و الرذيله للنفس، س ره



إذ لا كمال لها وإن كانت خارجه عن القوه المحضه و الهيولانيه بحصول الأوليات و بعض الآراء المشهوره و المقدمات الذائعه و لم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات و لا داعيه كمال علمي عقلي على وجه التأكد و الجزم فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيره فلا محاله لها سعادته غير حقيقه من جنس ما كانت توهمته و تخيلته و بلغت إليه همته و سمعت من أهل الشرائع من الحور و القصور و السدر المخضود و الطلح (١) المنضود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما يكون لذيذا بهيجا عنده و هذا مما لا- إشكال في إثباته عندنا لأن الصور الأخرويه المحسوسه حصولها غير مفتقر إلى موضوع و ماده كما أشرنا إليه و سيأتي بيان ذلك على مسلك البرهان و الفحص البالغ و البحث اللائق.

و أما الفلاسفه فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولاً ممكننا على زعمه و قد وصفه بأنه لا يجازف في الكلام من أن هؤلاء إذا فارقوا الأبدان و هم بدنيون و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها و التعلق بها عن الأشياء البدنيه و إنما لأنفسهم أنها زينه لأبدانهم فقط و لا يعرف غير الأبدان و البدنيات- أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبه بالطبع و هذه ماهيات هيئه الأجسام دون الأبدان الإنسانيه و الحيوانيه للعذر الذي ذكرناه و لو تعلق بها لم يكن إلا نفساً لها فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماوياً لا أن تصير (٢) هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم أو مدبره لها فإن هذه لا يمكن بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان (٣) التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقده عنده و في وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه و في أفعاله الخير و موجب السعاده رأى الجميل و تخيله فيتخيل أنه مات و قبر و سائر ما كان في اعتقاده للأخيار- قال و يجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء و الأدخنه و يكون مقارناً

١- قراءه على ع طلع منضود، س ره

٢- بل تعلقها كالتعلق بالمرآه لتظهر الصور المألوفه للنفس، س ره

٣- و ذلك لوجوب التلازم بين الماده و الصوره مطلقاً عند الشيخ فلا يقول بالصور القائمه بذواتها، س ره

لمزاج (١) الجوهر المسمى روحا الذى لا يشكك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن- و أنه لو جاز أن لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن و الأخلاط و يقوم لكانت النفس تلازمه الملازمه النفسانيه.

و قال و أضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوه الوهميه أيضا و يتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل فى السنه التى كانت لهم من العقاب للأشرار و إنما حاجتها إلى البدن فى هذه السعاده و الشقاوه بسبب أن التخيل و التوهم أنما يكون بآله جسمانيه- و كل صنف من أهل السعاده و الشقاوه يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاوره و يعقل كل واحد ذاته و ذات ما يتصل به و يكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنه بالازدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحه بالازدحام.

هذا ما بلغ إليه نظر الشيخ و أتراه فى إثبات السعاده و الشقاوه الأخرويتين المحسوستين و فى كيفية جنه السعداء و جحيم الأشقياء فى المعاد و قد مرت الإشارة منا فى الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية- لأصحاب النقل إلى سخافه هذا الرأى و ما يلزمه من المفاسد و الذى نذكر هاهنا أن القول بتجويز أن يكون موضوع تصور النفس و تخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء و الدخان كيف يصح من رجل ذى بضاعه من الفلسفه الطبيعيه فكيف من الفلسفه الإلهيه أ ليس مثل هذا الجسم الدخانى المتولد من بعض المواد العنصريه يتفرق و يتحلل بأدنى سبب إذا لم يكن له طبيعه حافظه إياه عن التبدد و عن التحلل شيئا فشيئا بإيراد البدل كما فى الروح الطبى حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو فى ذاته نوعا نباتا بل حيوانا لكونه موضوع الإدراك التخليلى فإذن أ ليس هذا عين

---

١- يريد أن النفس فى هذه النشأه الأوليه أيضا متعلقه بالبخر و الدخان من الروح البخارى القلبي و الدماغى و الكبدى السارى فى الشرايين و الأعصاب و الأورده سيما ما فى الدماغ و نعم ما قيل- «چون دمی در گل دمدم آدم کند در کف دودی همه عالم کند، س ره

التناسخ و أليس صار هذا الجرم الدخانى حيوانا غير إنسان تعلقت به نفس إنسانيه- فصار هذا الإنسان منسلخا عن إنسانيته إلى حيوان آخر و ذلك لأن شرط الإنسانيه- أن يكون له قوه إدراك المعقولات إما بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له و ليس فيه شىء منها إذ قد بطل استعداده الأول بالموت من غير أن تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوه تعقل المعقولات لكان إنسانا آخر فعلى أى وجه يلزم التناسخ و هو مع بطلانه فى نفسه كما مر قد أحاله الشيخ و غيره من تواع المشائين و هذا اللزوم لا- يدفع بمجرد قوله تستعمله من غير أن تصير نفسا لها إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكي- المستعمل لجرم حيوانى ذى حياه بالقوه موضوع لإدراكاته سيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صوره المحسوسات و المتخيلات فى الأجرام التى هى آله لها و بالجمله هذا مذهب ردىء و قول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخياليه و مدركاتهما عن المواد الطبيعیه و العجب من الشيخ أبى على أيضا أنه ذكر فى هذا الكلام المنقول أن السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم ببعض بعض اتصالا- عقليا كاتصال معقول بمعقول مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلى و الاتحاد الذاتى بين العاقل و المعقول و لم يقدر على إثباته بل أنكره فى أكثر كتبه غايه الإنكار و شنع على القائل به كفر فورىوس و متابعيه غايه التشنيع.

ثم قال فى أواخر إلهيات الشفاء و فى رساله الأضحويه إن الصور الخياليه ليست تضعف عن الحسيه بل تزداد عليها تأثيرا و صفاء كما نشاهد فى المنام و ربما كان المحلوم به أعظم شأنًا فى بابيه من المحسوس على أن الأخرى أشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب قله العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل و ليست الصور التى ترى فى المنام- بل و التى تحس فى اليقظه كما علمت إلا المرتسم فى النفس إلا أن (١) إحداهما تبتدى من

١- حاصله أن المشاهده تتم بأن يتمثل الصوره فى النبطاسيا الذى هو كمرآه ذات وجهين سواء تمثلت عنده من طرق الحواس الظاهره أو من داخل و ما من الداخلى أعم من أن تكون الصور المشاهده و المتمثله لوجهه الداخلى رقائق الحقائق عكس ما رويان بستان خدا أو ما ركبت المتخيله من الصور المخزونه فى الخيال فأدر كته النبطاسيا و حفظه الخيال كبسائطه و هذان ما ينحدر إليه من الباطن و الأول ما يرتفع إليه من الخارج، س ره

باطن و تنحدر إليه و الثانيه تبتدئ من خارج و ترتفع إليه فإذا ارتسم فى النفس ثم هناك الإدراك المشاهد و إنما (١) يلذ و يؤذى بالحقيقه هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج و كلما ارتسم فى النفس فعل فعله و إن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتى هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب فهذه هى السعاده و الشقاوه- الخسيستان بالقياس إلى الأنفس الخسيسه و أما الأنفس المقدسه فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالها بالذات و تنغمس فى اللذه الحقيقيه و تبرئ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكه التى كانت لها كل التبرى و لو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلقى تأذت به و تخلفت لأجله عن درجه العليين إلى أن يفسخ انتهى كلامه.

فهذه غايه ما وصلت إليه أفكار الفلاسفه الإسلاميين أعنى صاحب الشفاء و الفارابى- و من كان فى طبقتهم و يحذو حذوهم و هى قاصره عن درجه التحقيق غير بالغه حد الإجداء بل باطله فى نفسها كما سبق و ستعلم مخ القول و لب الكلام فيما سيأتى عند تجريدنا البحث إلى إثبات معاد الأنفس الغير الكامله و لا الواصله إلى درجه العليين.

ثم العجب أن الذى صوره الشيخ رئيس الفلاسفه و نقله من بعض العلماء و هو أبو نصر كما ذكره المحقق الطوسى شارح الإشارات أحسن و أجود مما ذكر فى كتب غيرهم من الإسلاميين و لهذا اختاره الشيخ الغزالى فى كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الإحياء و غيره و قال فى رسالته المشهوره الموسومه بالمضنون بها إن

---

١- هذا واضح فإن الصوره الجميله التى فى مادتها وجودها لمادتها لا لك حتى تلذك و اللذه إدراك الملائم و الإدراك لغه أيضا هو النيل فلا- يلذك إلا- الصوره التى تنشئها أو تقبلها و إذا مات الولد فصوره موته أو ذهابه فى الخارج لا تؤذيك بل الصوره التى تجعلها بسوء غرضك مؤذيه لك كيف و لعله عدو لك فصوره ذهابه الخارجى خير لك- و حكايه خضر و موسى ع قرعت سمعك و حكم الأمثال واحد، س ره

اللذات المحسوسة الموعوده فى الجنه من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها- و اللذات كما تقدم حسيه و خياليه و عقليه أما الحسى فلا يخفى معناه و إمكانه فى ذلك كمامكانه فى هذا العالم فإنه بعد رد الروح إلى البدن و قام البرهان على إمكانه- و أما الخيالى فلذه كما فى النوم إلا أن النوم غير مستقر لأجل انقطاعه فلو كانت دائمه لم يظهر الفرق بين الخيالى و الحسى لأن التذاذ الإنسان بالصوره من حيث انطباعها فى الخيال و الحس لا- من حيث وجودها فى الخارج فلو وجدت فى الخارج و لم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذه له و لو بقى المنطبع و عدم فى الخارج لدامت اللذه و للقوه المتخيله قدره على اختراع الصور فى هذا العالم إلا أن الصوره المخترعه المتخيله ليست محسوسه و لا منطبعه فى القوه الباصره فلذلك لو اخترع صوره جميله فى غايه الكمال و توهم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنه ليس يصير مبصرًا كما فى المنام- فلو كانت للخيال قوه على تصويرها فى القوه الباصره كما له قوه تصويرها فى المتخيله- لعظمت لذته و نزلت منزله الصور الموجوده و لم يفارق الدنيا الآخره فى هذا المعنى- إلا من حيث كمال القدره على تصويرها الصوره فى القوه الباصره و لا يخطر بباله شىء يميل إليه إلا و يوجد له فى الخيال حيث يرى و إليه الإشاره

بقوله ع: إن فى الجنه سوقا يباع فيه الصور

و السوق (١) عباره عن اللطف الإلهى الذى هو منبع القدره على اختراع الصوره بحسب الشهوه و هذه القدره أوسع (٢) و أكمل من القدره على الإيجاد من خارج الحس و حمل أمور الآخره على ما هو أتم و أوفق للشهوات أولى و لا- ينقص رتبها فى الوجود اختصاص وجودها فى الحس و انتفاء وجودها فى الخارج فإن وجودها مراد لأجل حظه و حظه من وجوده فى حسه فإذا وجد فيه فقد توفر حظه- و الباقي فضل لا حاجه إليه و إنما يراد لأنه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقًا فى هذا العالم الضيق القاصر أما فى ذلك العالم فيتسع الطريق و لا يتضيق و أما الوجود

١- و هو الملكات الحميده المسببه عن تكرر الأعمال الحسنه و كل منها حقيقه لرفائق مخصوصه، س ره

٢- لأنها على الإنشاء بخلاف ما هاهنا لأنه على التكوين، س ره

الثالث العقلى فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثله للذات عقليه التى ليست بمحسوسه- فإن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيره مختلفه كالحسيات فتكون هى أمثله لها كل واحد مثالا للذات الأخرى مما رتبته فى العقليات يوازي رتبه المثل فى الحسيات انتهى كلامه.

و أكثر موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء و كأنه مأخوذ منه و أنزل من هذه المرتبه من الاعتقاد فى باب المعاد و حشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام كالإمام الرازى- و نظرائه بناء على أن المعاد عندهم عباره عن جمع متفرقات أجزاء ماديه لأعضاء أصلية باقيه عندهم و تصويرها مره أخرى بصوره مثل الصوره السابقه ليعلق النفس بها مره أخرى و لم يتفطنوا بأن هذا حشر فى الدنيا لا- فى النشأه الأخرى و عود إلى الدار الأولى دار العمل و التحصيل لا- إلى الدار العقبية دار الجزاء و التكميل فأين استحاله التناسخ و ما معنى (١) قوله تعالى إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا وَ لا- يخفى على ذى بصيره أن النشأه الثانيه طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطين و أن الموت و البعث ابتداء حركه الرجوع إلى الله أو القرب (٢) منه لا- العود إلى الخلقه الماديه و البدن الترابى الكثيف الظلمانى.

### [بيان كلام الفخر فى الحشر]

ثم جعل الفخر فى تفسيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه و تصورمه من معنى الحشر و المعاد بآيات قرآنيه وقعت فى باب القيامة و البعث و يحملها على ما وافق طبعه و رأيه فقال إن قوله تعالى فى سوره الواقعه من الآيات إشاره إلى جواب شبهه المنكرين الذين هم من أصحاب الشمال المجادلين فإنهم قالوا أ إذا متنا و كُنَّا تُرَابًا

١- إذ التبديل و الأمثال و الإنشاء و ما لا تعلمون تدل على خلاف ما قالوه، س ره

٢- الرجوع فى النفس المطمئننه و القرب فى غيرها و بعباره أخرى الرجوع فى المقربين و القرب فى أصحاب اليمين و أما أصحاب الشمال فقربهم لأجل مظهره صفة قهره تعالى، س ره

وَ عِظَامًا أَمْ إِنَّا لَمُبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْمَأْوُولُونَ وَ أَشِيرَ إِلَى إِمكَانِهَا هَذَا بِوَجْهِهِ أَرْبَعَةً - أَوْلَاهَا قَوْلُهُ تَعَالَى أَمْ فَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَمْ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وَجِهَ الْاِسْتِدْلَالِ بِهَذَا أَنَّ الْمَنَى إِنَّمَا يَحْصُلُ مِنْ فَضْلِهِ الْهَضْمِ الرَّابِعِ وَ هُوَ كَالطَّلِ الْمُنْبَثِ فِي أَطْرَافِ الْأَعْضَاءِ وَ لِهَذَا يَشْتَرِكُ كُلُّ الْأَعْضَاءِ وَ يَجِبُ غَسْلُهَا بِالِاتِّدَادِ الْوَاقِعِ لِحَصُولِ الْاِنْحِلَالِ عَنْهَا كُلِّهَا ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَلَطَ قُوَّةَ الشَّهْوَةِ عَلَى الْبَنِيهِ حَتَّى أَنْهَا تَجْمَعُ (١) تِلْكَ الْأَجْزَاءَ الطَّلِيَّةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ تِلْكَ الْأَجْزَاءَ كَانَتْ مَتَفَرِّقَةً جِدًّا أَوْلَا فِي أَطْرَافِ الْعَالَمِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ جَمَعَهَا فِي بَدَنِ ذَلِكَ الْحَيَوَانِ وَ جَمَعَهَا اللَّهُ فِي أَوْعِيهِ الْمَنَى ثُمَّ إِنَّهُ أَخْرَجَهَا مَاءً دَافِقًا إِلَى قَرَارِ الرَّحْمِ فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْأَجْزَاءُ مَتَفَرِّقَةً فَجَمَعَهَا وَ كَوْنَ مِنْهَا هَذَا الشَّخْصَ فَإِذَا افْتَرَقَتْ بِالمَوْتِ مَرَّةً أُخْرَى فَكَيْفَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ جَمْعُهَا مَرَّةً أُخْرَى وَ هَذَا تَقْرِيرُ الْحِجَّةِ وَ إِنَّ اللَّهَ ذَكَرَهَا فِي مَوَاضِعَ مِنْ كِتَابِهِ مِنْهَا فِي سُورَةِ الْحَجِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ إِلَى قَوْلِهِ - ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.

وَ مِنْهَا فِي سُورَةِ الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ ذِكْرِ مَرَاتِبِ الْخَلْقِ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيُّتُونَ - ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ.

وَ مِنْهَا فِي سُورَةِ لَا أُقْسِمُ إِلَّا بِاللَّهِ نَفْسَهُ مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى وَ مِنْهَا فِي سُورَةِ الطَّارِقِ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ إِلَى قَوْلِهِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ وَ ثَانِيًا قَوْلُهُ تَعَالَى أَمْ فَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَمْ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وَجِهَ

١- أَى بِالْتَبْخِيرِ كَمَا قَالَ كَثِيرٌ مِنْ أَفْضَلِ الْأَطْبَاءِ إِنَّهُ يَتَبَخَّرُ تِلْكَ الرُّطُوبَةَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْضَاءِ حَتَّى يَتَّصِدَّ إِلَى الدِّمَاغِ وَ هُنَاكَ يَفَارِقُهَا الْحَرَارَةُ الْمَبْخَرَةُ فَتَبْرُدُ وَ تَتَكَثَّفُ ثُمَّ تَنْزَلُ فِي الْعُرُوقِ الَّتِي خَلْفَ الْأَذْنِينَ وَ تَنْفِذُ إِلَى النَّخَاعِ ثُمَّ تَنْزَلُ إِلَى الْكَلْبَتَيْنِ ثُمَّ إِلَى الْأَنْثَيْنِ وَ لِهَذَا قِيلَ إِنَّ قَطْعَ الْعَرَقَيْنِ اللَّذَيْنِ خَلْفَ الْأَذْنِينَ يَقْطَعُ النَّسْلَ، س ر ه

الاستدلال(١) به أن الحب و أقسامه من بطون مشقوقه و غير مشقوقه كالأرز و الشعير مدور و مثلث و مربع و غير ذلك من الأشكال إذا وقع فى أرض البذر و استولى عليه الماء و التراب فبالنظر العقلى يقتضى أن يتعفن و يفسد لأن أحدهما يكفى لحصول العفونه و الفساد فهما جميعا أولى ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم إذا ازداد فى الرطوبه- تنفلق الحبه قطعتين فيخرج منها فرقان فرقه من رأسها صاعده إلى فوق و أخرى من تحتها يتشبث بها فى الأرض و كذا النوى بما فيها من الصلابه العظيمة تنفلق بإذن الله مجموعته على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثانى الهابط فيكون أحدهما خفيفا صاعدا و الآخر ثقيلًا هابطًا مع اتحادهما فى الطبيعه و العنصر فيدل ذلك على قدره كامله و حكمه شامله يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء.

و ثالثها قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ وجه الاستدلال بوجوه.

أولها أن الماء جسم ثقيل بالطبع و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع و يسخره و يبطل الخاصيه و يصعد الذى من شأنه الهبوط و النزول.

و ثانيها أن تلك الذرات المائيه المبتوثه اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطره قطره فمن جمع الأجزاء الرشيه المائيه للانزال قادر على أن يجمع الأجزاء المبتوثه الترابيه للبعث.

و ثالثها تسييرها بالرياح.

و رابعها إنزالها فى مضان الحاجه و الأرض الجرز و كل ذلك دليل الحشر.

و الرابع من تلك الوجوه قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ وجه الاستدلال أن النار صاعده بالطبع و الشجره هابطه و أيضا النار نورانيه و الشجره ظلمانيه و النار حاره يابسه و الشجر بارد رطب فإذا أمسك الله فى داخل تلك الشجره الظلمانيه تلك الأجزاء النورانيه فقد جمع بقدرته بين تلك

١- لا يخفى أنه بهذا التقرير دليل خطابى و كذا ما بعده، س ره



الأجزاء المتنافره فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب أجزاء الحيوان- و جمع أعضائه انتهى كلامه.

### [كلام المصنف في ذلك]

و هذا نهايه ما بلغ إليه فهم أهل الكلام و غايه ما وصلت إليه قوه نظر علماء الرسوم في إثبات النشأ الآخره و حشر الأجسام و نشر الأرواح و النفوس و فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع و الخدش و عن تحريف الآيات القرآنيه عن معانيها- و الأغراض المتعلقة بها المقصوده منها المنساقه هي إليها و لأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره و صوره ليس من إثبات النشأ الأخرى و بيان الإيمان بيوم القيامه في شىء أصلا- فإن الذى يثبت من تصوير كلامه و تحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثه في أمكنه متعدده و جهات مختلفه من الدنيا و يقع منظما بعضها إلى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صوره مماثله للصوره السابقه المنعده فيعود الروح من عالمه التجردى القدسى بعد أحقاب كثيره كانت فيه في روح و راحه تاره أخرى إلى هذا العالم متعلقه بهذا البدن الكثيف المظلم و إنما سمي يوم الآخره بيوم القيامه لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعى مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته و بذات مبدعه و منشئه و البدن الأخرى قائم بالروح هناك و الروح قائم بالبدن الطبيعى هاهنا لضعف وجوده الدنيوى و قوه وجوده الأخرى و بالجمله كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخره منه بكلام المقرين بها فإن أكثر الطباعيه و الدهريه هكذا كانوا يقولون يعنى أن المواد العنصريه- تجتمع بواسطه هبوب الرياح و نزول الأمطار على الأرض و وقوع الأشعه الشمسيه و القمرية و غيرهما عليها فيحصل من تلك المواد إنسان و حيوان و نبات ثم تموت و تنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مره أخرى على هذه الهيئه أو على هيئه أخرى قريبه منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تاره أخرى إما مع بقاء النفوس و الأرواح- كما يقوله التناسخيه أو مع حدوث طائفه منها و بطلان طائفه سابقه و ليت(١) شعري من الذى أنكر أن يحدث من ماء و تراب و ماده بعينها تاره بعد أخرى صوره شبيهه

١- فإن الاجتماع و الافتراق واقعان بدهاه فلا- حاجه إلى الاستدلال نعم الطباعيه يقولون هما فعل القوى و الطباع و الأشاعره يقولون إنهما من أفعال الله تعالى بإبطال خواص القوى و الطباع و أهل الحق لا يبطلون و لا يعطلون و يقولون لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم لأن الطباع و القوى المقارنه و المفارقة المضافه و المرسله جميعا مجالى قدرته و درجات فاعليته تعالى إلا أن الكلام ليس فى الفواعل و البدايات بل فى الغايات و العائدات، س ره

بالصوره الأولى حتى يكون المطلوب إثبات قدره الله فى ذلك و جملة الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقلقه و الكلام و أهل المجادله و الاختصاص لم يعلموا أن مقصود التكاليف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الكتب ليس إلا- تكميل النفوس الإنسانيه و تخليصها عن هذا العالم و دار الأضداد و إطلاقها عن أسر الشهوات و قيد الأمكنه و الجهات و هذا التكميل و التجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأه الدائره المتجدده إلى النشأه الباقيه الثابته و هذا التبديل إلى النشأه الباقيه موقوف أولاً على معرفتها و الإيمان بوقوعها و ثانياً على أنها الغايه الأصلية المقصوده من وجود الإنسان التى يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعیه لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات و ارتكاب السيئات و ثالثاً على العمل بمقتضاها و ما يسهل السبيل إليها- و تدفع القواطع المانع عنها فالغرض الإلهى من هذه الآيات الداله على حقيقه المعاد- هو التنبيه على نحو آخر من الوجود و الهدايه إلى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق و هو مسمى بعالم الغيب و هذا بعالم الشهاده و هو عالم الأرواح و هذا عالم الأجساد و كما أن الروح باطن الجسد كذلك عالم (١) الآخر باطن هذا العالم ثم لما كان إثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعى الوضعى- و نشأه أخرى باطنه تبين هذه النشأه الظاهره أمراً صعب الإدراك متعصياً على أذهان أكثر الناس جحدوه و أنكروه و أيضاً لا لفهم بهذه الأجساد و شهواتها و لذاتها يصعب عليهم تركها و طلب نشأه تضاد هذه النشأه و لذلك لم يتدبروا فى تحقيقها و كيفيتها- بل أعرضوا عنها و عن آياتها كما قال تعالى

---

١- أى ليس فى عرض العالم إنما هو فى الطول إلا- أن الصور الكمالیه فى السلسله الطويله العروجه ليست مسماه بالحشر و الآخره إلى أن تطرح النفوس جلايب الأبدان الطبيعیه و تصير من عالم المعنى أو مكتسبيه بصور لا ترى بهذه المشاعر الطبيعیه و لهذا قال تعاليرؤنه بعيداً و نراه قريباً فذلك العالم من هذا العالم كالفرخ من البيضه، س ره

وَ كَأَيُّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَ أُخْلِدُوا إِلَى الْأَرْضِ كَمَا قَالَ وَ لَكِنَّهُ أُخْلِدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ نَحْنُ رَأَيْنَا كَثِيرًا مِنَ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى الْعِلْمِ وَ الشَّرِيعَةِ انْقَبَضُوا عَنْ إِثْبَاتِ عَالَمِ التَّجَرُّدِ وَ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُهُمْ عَنْ ذِكْرِ الْعَقْلِ وَ النَّفْسِ وَ الرُّوحِ وَ مَدَحِ ذَلِكَ الْعَالَمِ وَ مَذْمَةِ الْأَجْسَادِ وَ شَهَوَاتِهَا الْمَحْسُوسَةِ وَ دُثُورِهَا وَ انْقِطَاعِهَا وَ أَكْثَرَهُمْ تَوَهَّمُوا الْآخِرَةَ كَالدُّنْيَا وَ نَعِمَهَا كَنَعِيمِ الدُّنْيَا إِلَّا أَنَّهَا أَوْفَرُ وَ أَدْوَمُ وَ أَبْقَى وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ رَغِبُوا إِلَيْهَا وَ فَعَلُوا الطَّاعَاتِ لِأَجْلِهَا طَالِبِينَ قِضَاءَ لَوْطَرِ شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ وَ لِأَجْلِ مَا ذَكَرْنَاهُ تَكَرَّرَ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ ذِكْرُ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى النِّشْأَةِ الْآخِرَةِ وَ الْبَعْثِ وَ الْقِيَامِ لِيَتَّبِعَهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نَوْمِ الْجَهَالَةِ وَ رَقْدَةِ الْغَفْلَةِ فَيَتَوَجَّهُ نَحْوَ الْآخِرَةِ وَ يَتَبَرَّأَ مِنَ الْبَدَنِ وَ قِيُودِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَ تَعْلِقَاتِهَا مَتَطَهَّرًا عَنِ الْأَدْنَسِ وَ الْأَرْجَاسِ مَتَشَوِّقًا إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ وَ مَجَاوِرَهُ الْمُقَرَّبِينَ وَ الْإِتِّصَالَ بِالْقَدِيسِينَ.

وَ اعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْآيَاتِ الْمُنْقُولَةِ لَيْسَ مَا فَسَّرَهُ صَاحِبُ الْكَبِيرِ مِنْ إِثْبَاتِ الْقُدْرَةِ الْجَزَائِفِيَةِ الْأَشْعَرِيَّةِ الَّتِي مَبْنَاهَا عَلَى إِبْطَالِ الْحِكْمَةِ وَ نَفْيِ الْعَلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ- وَ أَعْجَبَ الْأُمُورَ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ مَتَى حَاطُوا إِثْبَاتَ أَصْلِ مِنْ أَصُولِ الدِّينِ كِإِثْبَاتِ قُدْرَةِ الصَّانِعِ أَوْ إِثْبَاتِ النَّبُوَّةِ وَ الْمَعَادِ اضْطُرُّوا(١) إِلَى إِبْطَالِ خَاصِيَةِ الطَّبَائِعِ الَّتِي أَوْدَعَهَا اللَّهُ فِيهَا- وَ نَفْيِ الرَّابِطَةِ الْعَقْلِيَّةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَ التَّرْتِيبِ الذَّاتِيِّ الْوُجُودِيِّ وَ النِّظَامِ اللَّائِقِ الضَّرُورِيِّ بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ لَا تَبْدِيلَ لَهَا وَ هَذِهِ عَادَتُهُمْ فِي إِثْبَاتِ أَكْثَرِ الْأَصُولِ الْعَقْدِيَّةِ كَمَا فَعَلَهُ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي هُوَ إِمَامُ أَهْلِ الْبَحْثِ وَ الْكَلَامِ.

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا مَعْنَى هَذِهِ الْآيَاتِ سَيِّمًا الْمَشْتَمَلَةَ عَلَى ذِكْرِ النَّطْفَةِ وَ ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ فَهَلِ الْمُرَادُ مِنْهَا إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَمَا أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَ الْإِنشَاءِ قَادِرٌ عَلَى الْإِعَادَةِ وَ التَّكْوِينِ مَرَّةً أُخْرَى.

قُلْتَ الْغَرَضُ الْأَصْلِيُّ مِنَ الْآيَاتِ الْمَعَادِيَةِ يَحُومُ حُومَ بَيَانِ مَنْهَجِيْنِ شَرِيفِيْنِ فِي بَيَانِ الْمَعَادِ وَ حِشْرِ النَّفُوسِ وَ الْأَجْسَادِ.

١- وَ لَوْلَاهُ فَكُلُّ مَرْكَبٍ يَنْحَلُّ لِتَصَادُمِ بَسَائِطِهِ وَ مِيُولِهِ إِلَى أَحْيَاظِهَا الطَّبِيعِيَّةِ- وَ قَدْ صَرَّحَ سَابِقًا بِهِ بِقَوْلِهِ فَلَا بَدَلَ لَهُ مِنْ قَادِرٍ يَبْطُلُ الْخَاصِيَّةَ، س ر ه

أحدهما إثبات ذلك من جهة المبدأ الغائى و لزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية و ثانيهما إثباته من جهة المبدأ الفاعلى و لا شك أن البرهان الذى يكون الحد الأوسط فيه عله للنتيجة و هى ثبوت الأكبر للأصغر و هو المسمى ببرهان اللم أوثق من الذى يكون الأوسط معلولا للحكم المذكور و هو المسمى بالدليل ثم أوثق البراهين اللميه و أحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا أو سببا غائيا دون سائر الأسباب فإذن نقول الآيات التى فيها ذكرت النطفه و أطوارها الكماليه و تقلباتها من صورته أنقص إلى صورته أكمل و من حال أدون إلى حال أعلى فالغرض من ذكرها إثبات أن لهذه الأطوار و التحولات غايه أخيره فلإنسان توجه طبيعى نحو الكمال و دين إلهى فطرى فى التقرب إلى المبدأ الفعال و الكمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولا من هذه المواد الطبيعیه و الأركان لا يوجد فى هذا العالم الأدنى - بل فى عالم الآخرة التى إليها الرجعى و فيها الغايه و المنتهى بالضروره إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعه فى حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجماديه و النباتيه و الحيوانيه و بلغ أشده الصورى و تم وجوده الدنيوى الحيوانى فلا بد أن يتوجه نحو النشأ الآخرة و يخرج من القوه إلى الفعل و من الدنيا إلى الآخرة ثم المولى و هو غايه الغايات منتهى الأشواق و الحركات و هو المراد من قوله تعالى يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ إِلَى قَوْلِهِ وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ قُبُورِ الْأَجْسَادِ(١) و قبور الأرواح أعنى الأبدان و كذا غيره من الآيات المذكوره فيها أطوار الخلقه و أكوان النطفه فإن الغرض من الكل - إثبات النشأ الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغايه لوجوده و حركته الفطريه.

١- أعنى الأبدان تفسير لكليهما فإن الأبدان الطبيعیه قبور و غلف للأجساد البرزخيه و الصور الأخرويه و كذا للأرواح. بين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده راز ايشان حياتست و نما جانهای مرده اندر گور تن برجهد ز آوازشان اندر كفن ، س ره

فإن قلت هذه التحولات و التطورات مما يوجد في غير مادة الإنسان أيضا كالنبات و الحيوان فيلزم أن يكون لها أيضا نشأه أخرىه.

قلت بعض هذه الأحوال و الأطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجه الإنسانيه فغايتها أيضا تكون بعد تلك الأطوار و سائر الأكوان الحيوانيه ما لم يصل إلى حد الإنسانيه و لم يدخل بابها لا يمكنه(١) الولوج إلى ملكوت السماوات- و الصعود إلى باب القدس كما أن الأكوان النباتيه ما لم يدخل باب الحيوانيه- لم يمكنه الدخول إلى الإنسانيه لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر(٢) يعلمه أهل البصيره و الحكمه ثم إنه ليس كل متوجه نحو غايه فهو لا محاله واصل إليها بل ربما يعوق عنها لأمر خارجي فإن هاهنا قواطع للطريق و حجباً عن الوصول و الغرض أن للطبائع غايات ثابتة مقتضى فطره الأصلية البلوغ إليها و ربما يقع المنع و الحجاب.

و أما الآيات(٣) التي يستدل فيها على إثبات الآخره بخلق الأجرام العظيمه و الأنواع الطبيعيه فالغرض فيها إثبات هذا المطلوب من جهه نحو الفاعليه فإن أكثر الناس يزعمون أنه لا بد من حدوث شىء من ماده جسميه و طينه لأن حصول شىء

١- أى استقلالاً و أما الحشر التبعي فهو ممكن لها على قسمين- أحدهما أنه إذا حشر الإنسان حشر معه جميع ما فى وجوده لقد صار قلبى قابلاً كل صورته- لو أحب أحد حجراً لحشر معه. و ثانيهما أن كل حيوان استكمل وجوده تكويناً فى مده حياته فإذا انقضى أجله حشر صورته إلى عالم الصور البرزخيه و نفسه إلى المثال النورى الذى فى عالم العقول المتكافئه- و هو محشور إليها و هى إلى الله و هو بتبعيتها إليه، س ره

٢- أى على سبيل الاتصال الطولى فى صراط الإنسان، س ره

٣- كآيات سوره الواقعه و كقوله تعالى وَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ - بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ كقوله تعالى مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ أَى كَانَ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنشَاءِ مِنَ الْجِهَاتِ الْفَاعَلِيهِ وَ لَيْسَ بِالتَّكْوِينِ عَنِ مَادِهِ سَابِقِهِ وَ كذا خلق أولى العظام فأمكنه إنشاءها فى الآخره من مجرد الجهات الفاعليه و غير ذلك من الآيات، س ره

لا- من أصل محال فينكرون حدوث عالم آخر و إشكال و صور فيها و لم يعلموا أن وجود الأكوان الأخرى إنما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعليه لا من باب التخليق من أصل مادي و جهات قابليه فالله تعالى بينه على أن شأنه الأصلي في الفاعليه هو الإبداع و الإنشاء لا التكوين و التخليق من ماده و كذلك خلق السماوات و الأرض و أصول الأكوان فإن وجودها لم يخلق من ماده أخرى بل أوجدها على سنه الاختراع و الإنشاء و هكذا يكون إنشاء الجنه و النار و الأجسام الموعوده في الآخرة فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أنها في أي (١) ماده توجد و في أي قطر و جهه و أين مكانها و متى زمانها و وقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا- و يسألون عن الساعه أيا مرساها أي في أي مكان من أمكنه هذه الأجسام و يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ\* أي في أي زمان معين من أزمنه الدنيا و لم يعلموا أن مكان الآخرة و زمانها ليس من جنس مكان الدنيا و زمانها و لا أن وجودها و إيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيويه و إيجادها فلها نشأ أقوى حاصل من الإنشاء و لهذه خلقه حاصله من التخليق و هذا أيضا منهج دقيق شريف و حمل الآيات القرآنيه على ما هو أشرف و أحكم أولى فالغرض من هذه الآيات التي أشير فيها إلى هذا المنهج أن إبداع الصور و إنشاءها من غير ماده سابقه أنسب و أقرب إلى العله الأولى و أهون (٢) عليها من تركيب المواد و جمع أجزائها و متفرقاتها لأن أمرها كالمح البصر أو هو أقرب- كما قال وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ فإذا كان الأليق و الأخرى بمبدع البدائع و مكون الصنائع إنشاء الصور و إبداعها من غير ماده من تخليقها من مزاج و امتزاج و تركيبها من أجزاء مختلفه حاصل بازدواج- ففعله الخاص الذي هو الإبداع و الإنشاء أشرف و أرفع من جمع متفرقات و تركيب مختلفات فإن هذا شأن القوى و الطبائع التي هي في الدرجه الأدنى من القصور في الفاعليه و التأثير فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التركيب من

١- و سيأتي هذه الإشكالات كل برأسه مع جوابه إن شاء الله تعالى، س ره

٢- أي أليق بذاتها، س ره

الأركان و الأمشاج فليجز صدوره منه تاره أخرى على سبيل الإنشاء مجردا عن الهيولى.

على أنك قد علمت أن الإيجاد مطلقا منه تعالى و أن الوسائط هي مخصصات و مرجحات لإيجاده أو جهات مكثرات لفعله و إفاضه وجوده و لكن ما هو أبسط في الوجود و أرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي و قد أشرنا إلى أن وجود الأمور الأخرويه أصفى من التركيب و أعلى من الامتزاج و أقرب إلى الوحده الخالصه- من هذه الأمور الدينويه فكما أن فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأه (١) الأولى لا- تركيب المختلفات و جمع المتفرقات فكذلك حقيقه المعاد و الفعل اللائق به إنشاء النشأه الثانيه و هو أهون عليه من إيجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد و الاستحالات في المواد لأن الآخره خير و أبقي و أدوم و أعلى و ما هو كذلك فهو أولى و أنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى و أهون عليه تعالى كما قال وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ.

و اعلم أن الآخريه و الثانويه أنما هي بالقياس إلى حدوثنا و لإفتلك النشأه هي في نفسها أقدم و أسبق لأنها ما قبل الطبيعه في ترتيب الوجود ذاتا و شرفا (٢) و ما بعد الطبيعه نظرا إلى حدوثنا (٣) و استكمالنا فهذا أيضا يدل على أن الدار الآخره موجوده بالفعل و أن الجنه و النار مخلوقتان (٤) الآن كما دلت عليه الآيات و الأحاديث الكثيره.

و مما يدل أيضا على أن إيجاد الأكوان الأخرويه أشبه لسنه الله التي هي الإبداع من إيجاد المكونات الدينويه أن إيجاد هذه المواليد و تبليغها إلى كمالها حاصل

- 
- ١- فإن مجموع العالم الطبيعي مبدع فإن مجموع الماده و المادى و الزمان و الزمانى- و المكان و المكانى مثلا لا ماده و زمان و مكان له كما يأتى بل كل نوع من الأنواع المتوالده إبداعى، س ره
  - ٢- و دهرا فإن عالم المثال له التقدم دهرا على عالم الماده و عالم العقول تقدمه الذاتى و الدهرى أوضح و أبين و هذا للمقربين كالغايه الأعلى منه، س ره
  - ٣- أى وجودها الرابطى متأخر، س ره
  - ٤- خلافا لبعض المليين القائلين بأنهما ليستا مخلوقتين إلا فى القيامه الكبرى، س ره

بالتدرّيج و هى أيضا تدرّيجه الوجود حدوثا و كمالا- و الأخرويات أمور دفعيه الوجود حدوثا و كمالا- و أن أفراد الأنواع و أشخاص الطبائع المتكثّره الأعداد لا يوجد جميعها دفعه واحده فى آن بل بعضها يوجد قبل و بعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد و ما لم تنعدم أمه لا توجد أمه أخرى كما قال تعالى لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ بخلاف وجود الصور الأخرويه و أشخاصها المنشأه لا على وجه التولد و التوالد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ لِأَنَّهُ وَجُودُهُ أَنَّمَا يَقَعُ دَفْعَهُ وَاحِدَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ فِى نَفْخِ إِسْرَافِيلَ أَرْوَاحَهُمْ فِى صُورِ أَجْسَادِهِمُ الْكَائِنَةِ مِنْ تِلْكَ الْأَرْوَاحِ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (١)

### فصل (٨) فى اختلاف مذاهب الناس فى باب المعاد

إن من الأوهام العاميه و الآراء الجاهليه رأى من ذهب إلى استحاله حشر النفوس

١- النفخه نفختان نفخه تطفى النار و نفخه تشعلها و هذه الأبدان الطبيعیه كأحطاب و أخشاب مشتعله بنار هى نور الله تعالى ففى القيامه الكبرى تطفى هذه النار دفعه واحده- و تشعل أحطاب أخرى هى الصور الصرفه الأخرويه التى أجسادهم القائمه بتلك الأرواح- بنار هى تلك الأرواح فإذا نظرت طولا رأيت تاره نيران الأنوار الأسفهبديه متشبهه بهذه الصور الماديه و تاره أخرى متشبهه بالصور الصرفه الأخرويه و هذا بوجه كتشبت الأرواح كلها فى النهار بالأبدان الطبيعیه عند اليقظه و فى الليل عند النوم بالأشباح المثاليه كما قال تعالى اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ وَ يرشدك إلى المطلوب إرجاع الأناسى بل الحيوانات جميعا إلى أصلها القابلى الذى هو العناصر فإن كل مولود أصله هذه العناصر و لا حياه و لا علم و لا قدره و لا غيرها من الكمالات فيها بل الكمالات فيها طوارى و عوارى و لا بد يوما أن يرد الودائع و حين التلبس و التنور انظر إلى أخواتها العطلاء و تصور أمواتها الشوهاء تعرف مبدئها، س ره



و الأجساد و امتناع أن يتحقق فى شىء منهما المعاد و هم الملاحده و الطباعيه (١) و الدهريه و جماعه من الطبيعيين و الأطباء الذين لا- اعتماد عليهم فى المله و لا- اعتداد برأيهم فى الحكمة زعما منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفيه المزاجيه و ما يتبعها من القوى و الأ-عراض و أن جميعها مما يعدم بالموت- و يفنى بزوال الحياه و لا يبقى إلا المواد المتفرقه فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فات و سعادته و شقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات و الآلام البدنيه الدنياويه و فى هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفه و للشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعه و المنقول من جالينوس فى أمر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه فى أمر النفس أنها هل هى المزاج فتفنى بالموت و لا يعاد أم هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبهين بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر و المتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادته المعدوم تاره و بمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى فقالوا إن للإنسان أجزاء باقيه إما متجزئه أو غير متجزئه ثم حملوا الآيات و النصوص الوارده فى بيان الحشر على أن المراد جمع الأ-جزاء المتفرقه الباقيه التى هى حقيقه الإنسان و الحاصل أن أصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم شىء منهما- بل العقل و النقل حاكمان بأن المعاد فى الآخره هو الذى كان مصدر الأفعال و مبدأ الأعمال مكلفا بالتكاليف و الواجبات و الأحكام العقلية و الشرعيه ثم لا يخفى أن عرق

١- الفرق بينهما أن الطباعيه بعد المواد الجسمانيه و هى القوى الانفعاليه لم يتفطنوا من القوى الفعلية و المبادى الفاعله إلا بالقوى و الطباع المقارنه و لم يعثروا بالمبادى البرزخيه و المجردات المضافه التى هى النفوس النظيفه القدسيه فضلا عن المجردات المرسله فكيف على من له الأمر و الخلق القدوس السبوح رب الملائكه و الروح و الدهريه يقول باقتضاء الزمان و فصوله للاجتماع و الافتراق و الحياه و الموت و نحو ذلك فتبا لنظرهما و تعسا على فكرهما نعم من لا يعرف اللطيفه المجرده فى ذاته كيف لا يعجز عن إثبات المجردات فى الإنسان الكبير الخارج منه و عن معرفه الله تعالى، س ره

الشبهه لا تنقل عن أراضى أو هام الجاحدين المنكرين للحشر والقيامه إلا بقطع أصلها وهو أن الإنسان بموته يفنى و يبطل و لا يبقى لأنه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صورته حاله فيه و قد مر قطع هذا الأصل مستقصى و قد اتفق المحققون من الفلاسفة و الملبين على حقيه المعاد و ثبوت النشأه الباقيه لكنهم اختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور الإسلاميين و عامه الفقهاء و أصحاب الحديث إلى أنه جسمانى فقط بناء على أن الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم و الماء فى الورد و الزيت فى الزيتون و ذهب جمهور الفلاسفة و أتباع المشائين إلى أنه روحانى أى عقلى فقط لأن البدن ينعدم بصوره و أعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تاره أخرى إذ المعدوم لا يعاد و النفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعى و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعه من المتكلمين كحجه الإسلام الغزالي و الكعبى و الحلیمی و الراغب الإصفهانی و كثير من أصحابنا الإماميه كالشيخ المفيد و أبى جعفر الطوسى و السيد المرتضى و العلامة الحلی و المحقق الطوسى رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين (١) جميعا ذهابا إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن و به يقول جمهور النصارى و التناسخيه إلا أن الفرق بأن محققى المسلمين و من يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح و ردها إلى البدن لا فى هذا العالم بل فى الآخرة و التناسخيه بقدمها و ردها إلى البدن فى هذا العالم و ينكرون الآخرة و الجنه و النار الجسمائيتين.

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم فى أن المعاد من جانب البدن- أ هو هذا البدن بعينه أو مثله و كل من العينه أو المثليه أ يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و التخاطيط أم لا و الظاهر أن هذا الأخير لم يوجه أحد بل كثير

---

١- هذا هو القول الفحل و الرأى الجزل لأن الإنسان بدن و نفس و إن شئت قلت نفس و عقل فللبدن كمال و مجازاه و للنفس كمال و مجازاه و كذا للنفس و قواه الجزئيه كمالا و غايات يناسبها و للعقل و قواه الكليه كمال و غايه و لأن أكثر الناس لا يناسبهم الغايات الروحانيه العقليه فيلزم التعطيل فى حقهم فى القول بالروحانى فقط و فى القول بالجسمانى فقط يلزم فى الأقلين من الخواص و الأخصيين، س ره

من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الخلقه و الشكل - و ربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكوره فيها صفات أهل الجنه و النار ككون أهل الجنه جردا مردا و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد و بقوله تعالى كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ و بقوله تعالى أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.

فإن قلت فعلى هذا يكون المثاب و المعاقب بالذات و الآلام الجسمانيه غير من عمل الطاعه و ارتكب المعصيه.

قيل فى الجواب العبره فى ذلك بالإدراك و إنما هو للروح و لو بواسطة الآلات و هو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخه إنه هو بعينه و إن تبدلت الصور و المقادير و الأشكال و الأعراض بل كثير من الأعضاء و القوى و لا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب إنها عقاب لغير الجانى هذا تحرير المذاهب و الآراء و الحق كما ستعلم أن المعاد فى المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا فالنفس هذه النفس بعينها- و البدن هذا(١) البدن بعينه بحيث لو رأته لقلت رأته بعينه فلان الذى كان فى الدنيا- و إن وقعت التحولات و التقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب و هذا حديد و ربما ينتهى فى كلاهما إلى حيث يتحدان و يصيران عقلا- محضا واحدا و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعته ناقص فى الحكمه و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنيه

١- أى البدن البرزخى و الأخرى هذا البدن الدنيوى لكن لا بوصف الدنيويه و الطبيعيه و إنما كان هو هو بعينه لما مضى و سيأتى أن شئيه الشىء بصورته أى صورته البدنيه لا- بمادته و بصورته التى بمعنى ما به الشىء بالفعل و هو النفس و النفس مشخصه فإذا كان مشخص هذا و ذاك باقيا فكيف لا يكون الشخص بمعناه و صورته باقيا و تشخص النفس بالوجود الحقيقى و هو عين وحدتها و تشخصها و سيحقق المصنف قدس سره المقام بأبلغ وجه، س ره

## فصل (٩) فى احتجاج المنكرين للمعاد

### اشاره

احتج المنكرون تاره بامتناع إعادته المعدوم كما مر و تاره (١) بأنه لو أكل إنسان إنسانا فالأجزاء المأكوله إن أعيدت فى بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول معادا و إن أعيدت فى بدن المأكول لم يكن الأكل معادا و إن أعيدت فيهما لزم أن يكون أجزاء بعينها منعمه و معذبه إذا أكل مؤمن كافرا و أجيب فى الكتب الكلاميه عن الأول بمنع الامتناع فى إعادته المعدوم أو بمنع توقف العود عليها و عن الثانى بأن المعاد هو الأجزاء- التى منها ابتداء الخلق و هى الأعضاء الأصلية عندهم و الله تعالى يحفظها و لا يجعلها جزءا كذلك لبدن آخر.

إن للناظرين فى أمر المعاد إثباتا و نفيا مشاجرات و مباحثات فى الجانبين- ذكرها يؤدى إلى التطويل من غير فائده و ما أورده المتكلمون من الكلام لا- يفى بالإلزام و الإفحام فكيف يتبين المرام و تحقيق المقام و الأولى بحال من اقتصر فى تحقيق- هذه الأمور الاعتقاديه على مجرد البحث الكلامى أن يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد- الجاحدين لأحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها أنهم هل يدعون الامتناع أو يمنعون الإمكان و الجواز فعلى الأول يقال لهم إن عليكم اليه و إثبات ما ادعيتم- و ما لكم فيما قلتم به من هذا عين و لا- أثر و على الثانى كل ما أزيل ظاهره عن الإحاله و الامتناع قام التنزيل الإلهى و الأخبار النبويه الصادره عن قائل مقدس عن شوب الغلط

١- هذا يتم إذا كان شيئه الشىء بمادته و يعاد الإنسان بتكوينه من أجزاء ماديه- و أما إذا كانت شيئته بصورته فلا يلزم من كون أجزاء ماده بدن أجزاء لبدن آخر أن يكون صورته جزءا لبدن آخر إذ ماده الغذاء تصير جزءا للمغذى لا صورته فإن كل صورته لها أجل و هى فى تلك المده فصوره لا تنقلب إلى صورته فما هو حقيقه الإنسان و ما هو صورته بل ما هو بدنه من حيث هو بدنه لا يصير غذاء لشىء بل كل ماده إذا أخذت مع صورتها النوعيه أو الشخصيه و قيل إنها ماده لشىء فهى ماده بالعرض، س ره

و الكذب مقام البراهين الهندسيه فى المسائل التعليميه و الدعاوى الحسايه.

### بحث و تحصيل:

إن من الباحثين من حصل وجه الإعادة البدنيه بما حاصله أن الشخص إنما يتشخص و يتخصص بخصوصيه أجزائه ماده و صوره و بدنا و روحا و ليس خصوص التآليف معتبرا فى الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتآليف نوعى لا شخصى باق بعينه ثم إذا بطل التآليف و انحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء فإنها باقيه بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التآليف المعتبر بينها نوعا ثم إذا حصل مره أخرى من نوع التآليف المعتبر بين الأجزاء الباقيه بعينها عاد الشخص الأول بعينه هذا كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين إلى جواز إعادته المعدوم و ذهب الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعها و هؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسمانى المنكرين لإعادته المعدوم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزاؤها و خروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت فى حواشى التجريد أن هذا بناء (١) على نفى الجزء الصورى للأجسام و حصر أجزائه فى الجواهر الفرده كما هو مذهب المتكلمين و كذا على ما ذهب إليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصاليه و إنها تبقى بعينها حال الانفصال و لو أثبت الجزء الصورى فى الأجسام قيل يكفى فى المعاد الجسمانى كون الأجزاء الماديه هى بعينها و لا يقدح فيه تبدل الجزء الصورى بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائله.

فإن قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب ماده لا إلى بدن متألف من عين ماده هذا البدن و صورته هى أقرب الصور إلى الصورة الزائله فإن سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فإن

---

١- و على أن شيئيه الشىء بمادته و هذا سخييف جدا و الحق أن شيئيه الشىء بصورته و صورته الإنسان كما كتبت فى الحاشيه السابقه اثنتان إحداهما صورته الباطنه أعنى ما به الشىء بالعقل و هى النفس و ثانيتهما صورته الظاهره و كلاهما باقيتان فى الآخره و هذيته محفوظه، س ره

النزاع إنما هو فى المعنى لا فى اللفظ انتهى قوله.

و قال فى موضع آخر دليلنا على امتناع التناسخ هو الدلائل السمعية.

و أقول كلام هذين الفاضلين فى غاية السخافه و الركاهه مع أنه أقرب إلى الصواب من كلام غيرهما من أهل الكلام فى هذا الباب و ذلك لوجوه.

الأول أنه مبنى على أن شخص زيد لم ينعلم منه بالموت إلا نسب و إضافات بين أجزائه و نظم و ترتيب بين أعضائه فيلزم أن تكون الحياه من مقوله المضاف و هو ظاهر الفساد.

و الثانى كون أجزاء زيد مثلا منحصره فى الجواهر الفرده لا يلزم أن تكون تلك الجواهر إذا ركبت تكون زيدا سواء كان تركيبا و ترتيبا مطلقا على أى وجه كان أو على نظم مخصوص و إلا لزم على الأول أنها لو ركبت منها كره مصمته كانت هذه الكره زيدا و على الثانى أن يكون زيدا الميت فى بعض من الأحيان حيا إذا وقعت أجزاءه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزءا منه أو شرطا خارجا عنه- و المحقق الطوسى لم يذهب و لا غيره من العقلاء القائلين بنفى الهولى إلى أن الجسم المعين- الذى هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذى (١) هو جنس لا بالمعنى الذى هو ماده لا ينعلم بالتفريق إنما الذى لا ينعلم عندهم هو الجسم بمعنى ماده و هو الذى يكون مستمر

١- و هذا هو محل الكلام إذ الكلام فى بقاء الإنسان لا- فى بقاء الجسم بشرط لا- فكيف لا يبقى و الجسم الجنسى وجوده وجودات لأنه المقول على الكثره المختلفه الحقائق- و الحمل هو الاتحاد فى الوجود فهو فى الناطق عينه فكل ناطق جسم و كذا فى الصاهل و الناهق و غيرهما فزوال الناطق بعينه زوال الجسم و عندى أن توجيه كلامه أن هذا بناء على أن اتصال الجسم التعليمى كما يقول به صاحب المحاكمات و كذا الفاضل القوشجى فى مقام الاعتراض إنهم كما يقولون إن الهولى مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله كذلك نحن نقول إن الصوره الجسميه مع الجسم التعليمى الواحد متصله واحده و مع الجسم التعليمى المتعدد متصله متعدده و إن كان هذا خلاف التحقيق فإن الاتصال الجوهرى الصورى اتصال بالذات متقدم على سائر الاتصالات و لكل اتصال جوهرى أو كمى انفصال يقابله و المقابل لا يقبل المقابل فإن القابل واجب الاجتماع مع مقبولة، س ره

الوجود فى مراتب الاتصالات و الانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسى الذى لا وجود له محصلا إلا بصوره أخرى مقومه له مخصصه لطبيعته الجنسيه تخصيصا تميزه من بين سائر الأنواع تميزا ذاتيا و قد اتفق جمهور الحكماء و أتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق - لا - وجود له فى الأعيان و لا - الجسم المعرى عن كافه الصور الكماليه مما يمكن أن يوجد فى الخارج و إنسانيه الإنسان ليست بمجرد الجسميه و إلا لكان كل جسم إنسانا و كذا زيديه زيد ليس بمجرد أجزاء ماديه كيف كانت و إلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقه متباعدا بعضها عن بعض فى أطراف العالم زيدها و كيف يصح لعاقل أن يذهب - إلى أن جسما مخصوصا كهذا الفرس إذا قسم أقساما و فرقت أجزاءه كان بعينه باقيا حال التفرق.

الثالث أن مفسده التناسخ بحسب المعنى كما ذكره وارده هاهنا بلا مريه و هى لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فإن تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقيه لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا و قد فرض ميتا و إن لم تكن باقيه فاحتاجت فى قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليه به يستعد للقبول فإذا انضم إليها ذلك الأمر و صارت مستعده باستعداد آخر جديد لا - بد أن يفيض عليها من المبدل الجواد فيض جديد و روح مستأنف فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضا كان لبدن واحد روحان و هو ممتنع ثم أى تخصص و مناسبه بقى لأجزاء تراهيه متفرقه من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطا ضعيفا فإن كل علاقه و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر و نحن نرى كثيرا من المواد التى لها مزاج قريب من مزاج الحيوان و كيفيه قريبه من كيفيته يكون بها يستحق ماده لفيضان صوره حيوانيه فهى أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرماديه التى لم يبق لها استحقاق قبول صوره جماديه فضلا عن النباتيه فضلا عن الحيوانيه - فضلا عن إنسانيه فضلا عن الزيديه و كل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقينا أن لا التفتات و لا اشتياق و لا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسميه من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكون له أو لها كيفيه محسوسه ملاءمه أو هيئه

مناسبه قل لى أيها العاقل المتأمل أى تعلق و تشوق يكون للنفس بأجزاء مبعوثه فى الهواء أو مغموره فى باطن الأرض أو الماء بحيث لا- يتميز عند الحس أو الخيال عن غيرها من الأجزاء و إن كان لها تميز فى نفس الأمر و فى علم الله امتيازاً لا يوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلاً و ليست أيضاً عند انحلال التركيب و فساد القوى البدنيه قوه ذاكره للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصى فى الحافظه مخصصاً لتعلق النفس بالأجزاء التى منها ركب البدن و بعد تسليم وجود الذكر و كونه مخصصاً فهو إنما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان لا لتعلق هذه النفس به دون(1) نفس أخرى و الذى ينفع لهم فى دفع مفسده التناسخ على تقدير صحته هو الثانى دون الأول- إذ الكلام فى كون ماده بدنيه حادثه مستدعيه لفيضان نفس حادثه فيلزم وجود نفسين لبدن واحد و هو آت بعينه هاهنا على ما سبق فالمصير فى دفع هذه المفساد و التكاليف البعيده- و التمحلات الركيكه كلها إلى ما تفردنا بتحقيقه و جعله الله نصيبنا من الحكمة المتعاليه- كسائر نظائره من الفرائد الزاهره التى يحكم بصحتها و يعرف شرف قدرها و نوريتها من بين كلمات أصحاب الأفكار و أرباب الأنظار كل من سلك سبيل الله و كوشف بالأنوار الإلهيه و الأسرار كما يعرف الجوهرى قيمه اليواقيت اللامعه و الدرر الزاهره من بين سائر الأحجار

### فصل (١٠) فى تفاوت مراتب الناس فى درك أمر المعاد و تفاضل مقاماتهم فى ذلك

#### إشاره

اعلم أن لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقيه الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد فى الشريعه الحقه مقامات.

#### المقام الأول

أدناها فى التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبه عوام أهل الإسلام و هو

١- بل دون نفوس أخرى لأن النفوس غير متناهيه كما قالوا إن النفس الناطقه لها أفراد غير متناهيه بالفعل فيلزم ازدحامها و تمنعها إذ لا يفى المتناهي بغير المتناهي نعم على مذهب المليين متناهيه، س ره



أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر و الضغطة و المنكر و النكير و الحيات و العقارب و غيرها أمور واقع محسوسه من شأنها أن يحس بهذه الباصره لكن لا- رخصه من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا لحكمه و مصلحه من الله في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات و صوره الروايات.

### المقام الثاني

أن تلك الأمور الموعوده بها أو المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها أمور خياليه و صور مثاليه لا وجود لها في الخارج كما لا وجود لها عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيات و العقارب التي تلدغها إلا أنها كثيرا ما يتألم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه و يعرق و يتزعج من مكانه انزعاجا شديدا و كذا في جهه اللذنه فإنه ربما يلتذ بشىء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ و السرور في اليقظه كل ذلك يدركه النائم من نفسه و يتأذى أو يلتذ به و يشاهد كثيرا من الصور و الأشكال و يفعل أفاعيل خياليه و أنت ترى ظاهره ساكنا و لا- يرى حواليه حيه موجوده- و هي موجوده في حقه و العذاب حاصل في حقه و لكنه غير مشاهد و إذا كان العذاب في ألم اللدغ فلا فرق (١) بين حيه يتخيل أو يشاهد و كذا الحال في الجنات و الأشجار و الأنهار- و المواضع النزهه و الأشخاص الكريمه التي يراها و يسر بها في نومه حاصله له موجوده في حقه إدراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا و لا مشاهده بالحواس الظاهره و هذا هو الذى مال إليه الشيخ في باب جنه الناقصين في العلم و نار القاصرين في العمل من الفساق و غيرهم و تبعه الغزالي على ما مر كما يظهر من كتبه و رسائله و قد نقلنا نبذا من كلامه في ذلك.

### المقام الثالث

#### إشاره

في الاعتقاد بالصور الموعوده يوم المعاد و توجيهه بأحد وجهين.

#### الأول أن تلك الصور المحسوسه المذكوره في لسان الشرع إشاره إلى صور عقليه

الأول أن تلك الصور المحسوسه المذكوره في لسان الشرع إشاره إلى صور (٢) عقليه مفارقه واقع في عالم العقول الصرفيه حسب ما ذهب إليه أفلاطون و شيعته من أن

١- كما قيل خذ الغايات و دع المبادئ، س ره

٢- و ليس شىء من الموجودات إلا و له صورته في عالم العقول المتكافئه حتى للماء و التراب و الهواء و النار و الذهب و الفضة و المعادن الأخرى فجميع الموجودات عندهم- تنزل على الحقائق إذ لم يقولوا بالرقائق و هو قصور عظيم، س ره

لكل نوع من الأنواع المحسوسه مثلا عقليا و صوره مفارقه فى عالم العقل و لا يخفى أن مشاهده الأمور الأخرويه على هذا الوجه العقلى مختص بأهل المعرفه و الكاملين فى العلم- دون المتوسطين و الناقصين من العقول الساذجه و النفوس الساكنه و هم أكثر أهل الجنه كما ورد فى الخبر أكثر أهل الجنه البله و عليون ذوو الألباب و لذلك ذكر الغزالي فى بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثه كلاما بهذه العباره و جميع هذه الأقسام ممكنه فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحمود على الصوره المشعوف بالتقليد لن يفتح له طريق الحقائق و لا يتمثل له هذه الصور العقليه و العارفون المستصغرون بعالم الصور و اللذات المحسوسه يفتح لهم من لطائف السرور و اللذات العقليه- ما يليق بهم و يشفى شرهم و شهوتهم إذ حد الجنه أن فيها لكل امرئ ما يشتهي فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات و اللذات و قدره واسع و قدره البشريه عن الإحاطه بعجائب قدره قاصره و الرحمه الإلهيه ألت بواسطه النبوه على كافه الخلق القدر الذى احتملت أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه.

### و الوجه الثانى أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور

و الوجه الثانى (١) أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور أو الآلام- و هو المراد من قول الغزالي فى بيان المرتبه الثالثه إنه لو رأى أحد فى المنام الخضره و الماء الجارى و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطره باللبن و العسل و الخمر و الأشجار المزينه بالجواهر و اليواقيت و اللئالى و القصور المبنيه من الذهب و الفضة و الأسوره المرصعه بالجواهر و الغلمان المتمثل بين يديه للخدمه لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور و لا يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى

١- الفرق بين الوجيهين غير خفى إذ فى الوجه الأول الحقائق المعقوله من سنخ رقائقتها لا اختلاف إلا بالكلية و الجزئيه أى السعه و المحدوديه سيما عند المصنف قدس سره- القائل بأن الفرد الإبداعى المجرى و الأفراد الطبيعيه متماثلات بحسب الماهيه و فى الوجه الثانى حالات و كفيات نفسانيه مبيانات مع الموجودات مبيانه المعنى للصوره مثلا الخضره- و الماء الجارى و نحوها لها صحه السلب إلا لمسيباتها و غاياتها على الثانى دون الأول و كذا للحيه و العقب و نحوهما من مظاهر القهر، س ره

سرور المملكه و بعضه إلى مشاهده الأصدقاء و إن اشتمل الجميع اسم اللذه و السرور- فهي مختلفه المراتب مختلفه الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن يفهم كذلك و إن كانت مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر انتهى.

ثم بين كون تلك(١) الأمور الموعوده كناية عن اللذات و الآلام العقلية بأن الحيه بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك فى الأثر- الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم(٢) لكان العذاب قد يؤثر و كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذى هو يفضى إليه فى العاده فإنه لو خلق فى الإنسان لذه الوقاع مثلا من غير مباشره صوره الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافه إليه لتكون الإضافه للتعريف بالسبب و يكون ثمره السبب حاصله و إن لم يحصل صوره السبب و السبب لثمرته لا لذاته و هذه الصفات المهلكات- تنقلب مؤذيات و مؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلم اللدغ و اللسع من غير وجود حيات و عقارب و انقلاب الصفه مؤذيه يضاهى انقلاب العشق مؤذيا عند موت المعشوق فإنه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه مؤلما حتى نزل بالقلب من أنواع العذاب ما يتمنى معه أنه لم يكن قد تنعم بالعشق و الوصال بل هذا بعينه أحد(٣) أنواع عذاب الميت.

#### المقام الرابع

فى الاعتقاد بالصور التى فى الآخره هو مقام الراسخين فى العرفان

١- هذا تتميم فى طرف اللذات لا- فى الآلام لأن الأثر السمي مثلا إذا انقلب من الحس إلى التعقل صار شريفا بهيا فإن عالم العقل هو عالم الحسن و البهاء و عالم الصدق و الصفاء و على هذا يرجع إلى الوجه الأول و له وجه لكن فيه ما فيه كما ذكره المصنف قدس ره، ن ره

٢- ليت شعرى كيف يتصور كون مثل ذلك الأثر عقليا على كونه مدركا للمس و هو صوره لمسيه اللهم إلا أن يريد باللمس اللمس العقلى و مماثله صورته العقلية اللمسيه للصوره اللمسيه الحسيه معقوله مقبوله كما قرره فى محله فافهم لكن فيه ما فيه، ن ره

٣- لأنه كان عاشقا لمعشوقات شتى من النساء و البنين و الذهب و الفضة و الخيل المسومه و غيرها من أمتعته الدنيا و زخارفها،

س ره

الجامعين بين الذوق و البرهان و هو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة و أنذرت بها النبوه موجودات عينيه و ثابتات حقيقه و هى فى باب الموجوديه و التحقق أقوى و أتم و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم و هى الصور الماديه بل لا- نسبه بينهما فى قوه الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه و هى على درجات بعضها صور عقليه هى جنه الموحدين المقربين و بعضها صور حسيه ملذه هى جنه أصحاب اليمين و أهل السلامه و المسلمين أو مؤلمه هى جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالين و المكذبين بيوم الدين و لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانيه و الحواس الدائره الباليه كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون و لا أنها أمور خياليه و موجودات (1) مثاليه لا وجود لها فى العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون و لا- أنها أمور عقليه أو حالات معنويه و كمالات نفسانيه و ليست بصور و أشكال جسمانيه و هيئات مقداريه كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين بل إنما هو صور عينيه جوهريه موجوده لا- فى هذا العالم الهولاني محسوسه لا- بهذه الحواس الطبيعيه بل موجوده فى عالم الآخره محسوسه بحواس أخرويه نسبه الحاس إلى الحاس كنسبه المحسوس إلى المحسوس و عالم الآخره جنس لعالم كثيره كل منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم و كذلك للإنسان و حواسه نشئات كثيره غير هذه النشأ الهولييه المستحيله الكائنه الفاسده و لذلك قال تعالى عَلَى أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَ تُنتَشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ قَالَ تَعَالَى وَ لِلآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً وَ قَالَ تَعَالَى بَعْدَ خَلْقِ النُّطْفَةِ وَ الْعَلَقَةِ وَ الْمَضْغَةِ وَ هِيَ أَطْوَارٌ طَبِيعِيَّةٌ مَادِيَّةٌ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ إشاره إلى شرف نشأه الروح و قال تَعَالَى وَ قَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَاراً ثُمَّ نَشَأَ الْوَلَايَةَ لِمَنْ يَفُوزُ بِهَا نَشَأَ أُخْرَى أَعْلَى عَنْ نَشَأِ أَصْلِ الرُّوحِ ثُمَّ نَشَأَ النَّبُوَّةَ وَ ظَهَرَ خَاصِيَّتُهَا أَشْرَفَ مِنْ نَشَأِ أَصْلِ الْوَلَايَةِ وَ اللَّهُ تَعَالَى مَنْشِئُ النَّشْآتِ وَ بَاعِثُ الْأَمْوَاتِ

١- أى فى المثال الأصغر و هو الخيال الإنساني فهو عباره أخرى لأمر خياليه- و مع ذلك قد أكدها بقوله لا وجود لها فى العين فلا- يرد أن الموجودات الأخرويه مثل معلقه لا يكون غير ذلك و ينادى به أبدا فكيف نفاه و ذلك لأن ما نفاه أن يكون أمورا خياليه لا معنون لها و مثلا ضعيفه من المثال المقيد، س ره

و ناشر الكتب و الصحائف و الرسائل يوم النشور و هو محصل ما فى الصدور و مخرج ما فى القبور و حقيقه البعث يرجع إلى إحياء الموتى و نزع الصور من المواد و إخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأه أخرى و تبديل وجودهم بوجود أرفع و أنور و أعلم فإن الجهل هو الموت الأكبر و العلم هو الحياه الأشرف و قد ذكر الله تعالى فى كتابه العلم و الجهل و سماهما حياه و موتا كما سماهما نورا و ظلمه بقوله تعالى أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ الْآيَةَ وَ اعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء فى عالم الآخرة مملكه عظيمه الفسحه- و عالما أعظم و أوسع مما فى السماوات و الأرضين و هى ليست خارجه عن ذاته بل جميع مملكته و مماليكه و خدمه و حشمه و بساتينه و أشجاره و حوره و غلمانه كلها قائمه به و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوته و وجود الأشياء الأخرويه و إن كانت تشبه الصور التى يراها الإنسان فى المنام أو فى (١) بعض المرايا لكن يفارقها بالذات و الحقيقه أما وجه المشابهه فهو أن كلا منها بحيث لا يكون فى موضوعات الهيولى و لا فى الأمكنه و الجهات لهذه المواد و أن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منهما و أن شيئا منهما لا يزاحم لشيء من هذا العالم فى مكانه أو زمانه فإن النائم ربما يرى أفلاكا عظيمه و صحارى واسعة و مفاوز نائيه مثل الذى يراه فى يقظه هذا العالم و هى مع كونها مغايره لما فى الخارج بالعدد لكن لا- تزاحم و لا- تضايق بينها فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت و فى القبر لا تزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام فالمت يرى فى قبره ما لا- يسع فيه لو كان من أجرام هذا العالم و أما وجه المباينه فهو أن نشأه الآخرة و الصور الواقعه فيها قويه الجوهر شديده الوجود عظيمه التأثير إلذاذا و إيلا ما و هى أقوى و أشد و أكد و أقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المتناميه و المرآتية و نسبه النشأه الآخرة إلى الدنيا كنسبه الانتباه إلى نشأه النوم

كما فى قوله ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و قد سبقت الإشارة إلى كيفيه وجود الصور الأخرويه فى عده مواضع من هذا الكتاب

١- سيما على طريقه الشيخ الإشراقى أن صوره المرآه من موجودات عالم المثال- و الصوره الأخرويه تشبه صوره المرآه بشرط أن تكون قائمه بذاتها لا بالمرآه و أن تكون متعلقه للروح حيه لا شبها بلا روح، س ره

و أما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني و المسلك التعليمي اللمي على النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات و الأصول الضرورية و القواعد الكليه البرهانيه بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث و الإنكار و لا مساغ للمنع و الاستنكار إلا لقصور الطبع أو سوء الفهم و الاعوجاج أو مرض العناد و الاستنكار فقد قرب إنجاز مواعده و إبراز سره و مقصده إن شاء الله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أن النفس الإنسانيه لكونها من سنخ الملكوت و نشأه القدره و القوه على اختراع الصور من غير ماده لكن الصور التي يخرعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الأضداد و ما يحتاج إليه من جلب المنافع و دفع المضار و غير ذلك من التدابير و التصرفات الشاغله لا تكون إلا ضعيفه الوجود ناقصه الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبه منها و لا- تكون أيضا ثابتة مستقره بل زائله متغيره لأن مظهرها الآن جرم بخارى فى الدماغ و هو دائم التحلل و التجدد و الزوال و الانتقال حسب اختلاف أمزجه العضو الدماغى من جهه ما يرد عليه من المغيرات الداخليه و الخارجيه- حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى و أدوم مما كانت من جهه عدم الشواغل و جمع الهمة- و عزل سائر القوى البدنيه عن فعلها لكانت الآثار المطلوبه مترتبه عليها و لم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيله و الموجوده فى العين و لكان الخيال حسا و المتخيل محسوسا- أ لا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال و الحركات الضرورية فى حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافره المتداعيه إلى الانفكاك و تعطلت الحواس الظاهره عن فعلها- إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبه العاليه بقوه فطريه- أو مكتسبه اغتنمت الفرصه و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا- كله لأن القوى الطبيعيه و النباتيه و غيرها مستعمله و إلا لحدث الموت و تعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع أصبحت النفس مخترعه للصور مشاهده إياها بحواسها التي فى ذاتها بلا مشاركه البدن- فإن لها فى ذاتها سمعا و بصرا و شما و ذوقا و لمسا إذ لو لم تكن لها فى ذاتها هذه الخمسه- فكيف يكون الإنسان حاله النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أن حواسه الظاهره معطله عن إدراكاتها بل هى أتم و أصفى لأن هذه كالقشور لها و كما

أن هذه الخمسة البدنيه ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس و قواها المدركه و المحركه ترجع إلى قوه واحده هي ذاتها النوريه الفياضه بإذن الله و بحوله و قوته و يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها(١) للأشياء عين قدرتها- فإذا كان رجوعها إلى ذاتها و هي بعد متصرفه في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك إذا انقطعت العلائق و العوائق كلها و رجعت إلى ذاتها و ذات مبدعها كل الرجوع ثم أ و لا تنظر و لا تتأمل في أن هذه النفوس الإنسانيه كلما كانت أتم قوه و أقوى تجوهرها كانت أقل مزاحمه و معاوقه لقواها إما لفتورها و ضعفها كما للمجانين و المرضى أو بسبب آخر قدسى كما للأنبياء و الأولياء أو باستعمال أمور مدهشه للحواس- محيره لها كما للكهنه و السحره كانت ملاقاتها للصور الغائبه و مشاهدتها إياها أقوى- و تأثيرها رغبه و رهبه و تلذذا و تألما أكثر و أعظم و ربما يوجد بعض النفوس المستعليه- عن القيود الدنيويه النافضه عن أذيالنا غبار المحسوسات من الذين يلتفتون إلى أغراض هذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار و الاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن- و لا يحجبهم مقام عن مقام و لا يلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله و تذكر عالم الآخره- فقوتهم يفي بضبط الجانبيين و حفظ النشأتين فهي كالمبادئ الفعاله ذاتا و فعلا فتقدر على إيجاد أمور صوريه إدراكيه يكون إيجادها عين شهودها و ربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظه و سلامه الآلات على عكس حال المحجوبين و إن كان ذلك(٢) أيضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا حجت عيونهم بالآخره عن الدنيا فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سلطان الآخره- على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذا أنموذج من معرفه أحوال الآخره و أحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت و خلت و بخراب البيت

- 
- ١- و في حاله النوم و شبهها إدراكها قدرتها و هي متصرفه بعد في البدن فما تدركه في النوم من سماء تظله و أرض تحمله و إنسان تخاطبه و أشياء أخرى كلها منشئاتها و مخترعاتها لا من ماده و كلها علومها الحضوريه، س ره
- ٢- و هو الجمع المكسر كما أن من يفي بالجانبيين هو الجمع السالم و جمع الجمع- و جمع منتهى الجموع مرتبه غيب الغيوب،

ارتحلت تصير حواسها الباطنيه لإدراك أمور الآخره أشد و أقوى فتشاهد الصور العينيه الموجوده فى تلك الدار و لا يختص ذلك بنفس دون نفس كما لا يختص قوه الإحساس بهذه الحواس فى الدنيا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطرارا أو اختيارا يجب لها انكشاف الأمور المناسبه لأعمالها و أفعالها و نياتها و اعتقاداتها كما فى قوله تعالى - فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصِيرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فَإِنْ كَانَتْ أفعالها حسنه و نياتها صحيحه فروح و ريحان و جنه نعيم و إن كانت أفعالها قبيحه و اعتقاداتها رديه فنزل من حميم و تصليه جحيم

### فصل (١١) فى التنبيه على شرف علم المعاد و علو مكانه و سمو معرفه بعث الأرواح و الأجساد و عظم شأنها

اعلم أن هذه المسأله بما فيها من أحوال القبر و البعث و الحشر و النشر و الحساب - و الكتاب و الميزان و مواقف العرض و الصراط و الجنه و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و دركاتهما هى ركن عظيم فى الإيمان و أصل كبير فى الحكمه و العرفان و هى من أغمض العلوم و أطفها و أشرفها مرتبه و أرفعها منزله و أسناها قدرا و أعلاها شأنًا - و أدقها سبيلا و أخفها دليلا إلا على ذى بصيره ثاقبه و قلب منور بنور الله قل من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين و اللاحقين و مشاهير الفضلاء المتقدمين و المتأخرين فأكثر الفلاسفه و إن بلغوا جهدهم فى أحوال المبدئ من التوحيد و التنزيه فى الذات و الصفات و سلب النقائص و التغييرات فى الأفعال و الآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد و مواقف الأشهاد لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمه من مشكاه نبوه هذا النبى الخاتم عليه و على آله الصلاه الكبرى و التقديس الأشرف الأتم الأوفى - حتى أن رئيسهم (١) اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلى و هو

١- حيث قال فى إلهيات الشفاء المعاد منه روحانى و منه جسمانى أما الجسمانى - فقد أغنانا عن بيانه الشريعه الحقه المصطفويه و أما الروحانى فنحن ذاكره، س ره



الذى لمعظم الخلائق و جل النفوس و الأرواح بل كلهم إلا عددا قليلا فى كل زمان من المقربين و عجزوا أيضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم إلى القول بتعلقها بعد الموت بأجرام فلكيه و عن معاد النفوس الهولانيه فالتجأ الإسكندر الأفروديسى إلى القول بطلانها و إنما ذهب أكثرهم إلى إثبات المعاد الروحاني فقط فالجنه و نعيمها و حورها و قصورها و أشجارها و أنهارها ليست إلا إدراك المعقولات و الابتهاج بها و النار و قيودها و سلاسلها و حميمها و زقومها كناية عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب و التعذب بها ثم إن أكثر الإسلاميين يرون و يعتقدون- بأن الإنسان ليس شيئا سوى هذه البنيه المحسوسه أعنى الجسد المركب من اللحم- و الدم و العظم و العروق و ما شاكلها من الأجسام و ما يحلها من الأعراض و الكيفيات الفعلية و الانفعاليه على هيئه مخصوصه هى الصورة الإنسانيه عندهم تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك الأجسام مادتها فهم فى الحقيقه لا- يعرفون أمر البعث و لا- يتصورون حقيقه القيامه ضميرا و قلبا و إن أقروا بها لسانا و بذلك جرى عليهم حكم المسلمين فالقيامه ليست عندهم إلا إعاده هذه الأجسام المعدومه برمتها و الأعراض بعينها على هذه الحال- التى هى عليها فى الدنيا و أكثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرد النفس لكنهم فى غفله عريضه عن إنيتها و كيفيه درجاتها و دركاتها و منازلها و مصاعدها و أنها من الله مطلعها و إليه مغيها و مرجعها إما مشرقه زاهره فى عليلين أو مظلمه ناكسه رأسها إلى أسفل سافلين فمن عرف حقيقه النفس و ماهيتها و إنيتها و كيفيه تعلقها بالبدن أولا ثم ارتفاعها و اشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها فى الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعاً ثم نفساً ثم عقلاً ثم مطموساً نورها فى نور الأحديه فهو العارف الربانى و من جهل نفسه و لم يعلم حقيقه ذاتها فهو جاهل بحقيقه المعادين جميعا و هو بمعرفه خالقه أجهل.

و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبه العوام و الناقصين كالنساء و الصبيان حيث لم يشغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقه النفوس و أنها كيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادره الوقوع

فتركوا الواجب العيني و اشتغلوا بفروض الكفايات.

و اعلم أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامى جيد للجهال و العوام و أرباب الحرف و الصنائع و أهل المعاملات و التجارات الذين لا يمكنهم النظر فى حقائق الأمور و لا التأمل فى المبادئ الذاتيه و الغايات الطبيعیه فهم مكلفون باعتقادات رسميه فى باب الآخره و ذلك لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأى فى المعاد و تحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير و ترك الشرور و اجتناب المعاصى و فعل الطاعات و أداء الأمانات و ترك الخيانات و الوفاء بالعهود و صحه المعامله و النصيحه فيها و حسن العشيره و خصال كثيره محموده فى هذا الباب.

و أما ما تزين به محققو المليين و أفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هى أشرف و أنور و ليست هى بأجسام كثيفه بل هى أرواح لطيفه تخرج عن هذه الأبدان عند الموت فلا يتصور عندهم أمر البعث و القيامه إلا برد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد أو أجساد آخر مثلها يقوم مقامها يحشرون و يثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شر فهذا الرأى أجود(١) و أقرب إلى الحق.

و أما من كان فوق هذه الطوائف فى المعرفه و اليقين لرسوخه فى العلم و شده ارتياضه بالحكمه فهو يرى و يعتقد فى أمر المعاد شيئا لا يعرف كنهه إلا الله و الراسخون فى العلم.

و اعلم أن الكتب الإلهيه المنزله على الأنبياء ع مختلفه الظواهر فى باب البعث و القيامه و إن كانت بواطنها متفقه الأصل و ذلك لدقه المطلب و غموضه كما مر ذكره ففى(٢) التوراه أن أهل الجنه يمكنون فى الجنه خمسه عشر ألف سنه ثم

١- الأجوديه و الأقربيه لأنهم لم يقصروا الإنسانيه فى العظم و العصب و العروق و اللحم و الشحم و نحوها بل قالوا إن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هى الأرواح المجرده- و إنسانيه الإنسان ليست بمجرد الجسميه و أما أن الأجساد التى بعد رد الأرواح ما هى و كيف هى و أين هى و غير ذلك فلم يحققوها فضلا عن تحقيق مآل النفوس الكليه الإلهيه، س ره

٢- بل التوراه أكثرها أحكام و آداب و ليس فيها من علم التوحيد و علم الأسماء و الصفات و علم الآخره إلا قليل أنزلنا التوراه و فيها حكم الله و هذه العلوم فى القرآن المجيد كثيره مع و جازته كما قال ص: أوتيت جوامع الكلم و ما فيها من مده المكث و الصيروره ملائكه لعل المراد كون المؤمنين الموحدین متنعما باللذائذ الصوريه فى الجنه الجسمانيه مده و بعد ذلك مبتهجا بعالم التجرد و كذا فى الضد و يحمل ما فى الإنجيل على معاد الروحانيين و مقامات الأخيار و المقربين، س ره

يصيرون ملائكه و أن أهل النار يمكثون فى الجحيم كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين- و فى الإنجيل أن الناس يحشرون ملائكه لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون و فى القرآن من الآيات ما تدل على أن أفراد البشر يعثون على صفه التجرد و الفردانية كقوله تعالى كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا(۱) و أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مره لقوله تعالى كَمَا يَدَأُكُمْ تَعُودُونَ و فى بعضها ما يدل على أنهم يكونون على صفه التجسم كقوله تعالى يَوْمَ يُسْحَبُونَ فى النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ و قوله تعالى يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فى نارٍ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ و كذلك سؤال إبراهيم ع عن الله تعالى رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيى الْمَيُوتى و الجواب بقوله تعالى فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ الآيه و قول عزيز كما حكى الله عنه- أَنَّى يُحْيى هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِائَةً عَامٍ الآيه و مكث أصحاب الكهف فى النوم ثلاثمائة و تسع سنين و قول الله فيهم وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنَّنَّ وَعَيْدَ اللّهِ حَقٌّ فَبَعْضُ هَذِهِ النُّصُوصِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَعَادَ لِلْأَرْوَاحِ وَ بَعْضُهَا عَلَى أَنَّهُ لِلْأَبْدَانِ وَ قَدْ جَلَّ كَلَامُ اللّهِ وَ كَتَبَهُ النَّازِلُ عَلَى رَسَلِهِ عَن أَن يَشْتَمَلَ عَلَى التَّنَاقُضِ وَ سَنَشِيرُ إِلَى وَجْهِ الْمَوَافَقَةِ- و قد وقع شبه هذه الأخبار المنقوله عن الكتب الإلهيه منقولاً فى الأحاديث النبويه- و كذا فى كلام أساطين الحكمه المقتبسين أنوار علومهم من مشكاه النبوه و مبادئ الوحى- دون متأخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر قال سقراط معلم أفلاطون و أما

---

۱- أى فرداً من الماده و لواحقه بل بالنسبه إلى طائفه فرداً من الماهيه و لوازمها كما قيل- «امروز و پير و دى و فردا هر چار يکى شود تو فرد آ، س ره

الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون فى طرطوس و لا- يخرجون منه أبدا و أما الذين ندموا على ذنوبهم مده عمرهم أو قلت آثامهم و قصرت عن تلك الدرجة فإنهم يلقون فى طرطوس سنه كامله يتقدون ثم يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الاتقاد فإن رضوا و إلا أعيدوا إلى طرطوس و لم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم و الذين كانت سيرتهم فاضله يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض و يستريحون من هذه المحابس و يسكنون الأرض النقيه.

قال المترجم طرطوس شق كبير و أهويه يسيل إليه الأنهار على أنه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما فى قوله تعالى وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ و قوله وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ.

و قال أستاذ الفلاسفه النفس إذا سلكت (١) علوا و لم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغا تاما و قفت بين العالمين و كانت بين الأشياء العقلية و الحسيه متوسطه بين العقل و الحس - غير أنها إذا أرادت أن يسلك علوا سلكت بأهون سعى و لم يشتد عليها ذلك بخلاف ما إذا كانت فى العالم السفلى ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإن ذلك مما يشتد عليها.

و أما بيان رفع التناقض بين الآيات و الكلمات المنقوله و التحقيق فى التوفيق بينها- فهو أن الأبدان الأخرويه متوسطه بين العالمين جامع للجرد و التجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيويه فإن البدن الأخرى كظل لازم للروح- و كحكاية و مثال له بل هما متحدان فى الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيله الفاسده- و إن الدار الآخره و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان التى فيها كلها صور (٢) إدراكيه وجودها عين مدركيته و محسوسيتها و قد علمت مرارا أن الصوره المحسوسه وجودها فى نفسها عين محسوسيتها و محسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس

١- كنفوس أصحاب اليمين من السعداء حيث استكملت من جهه العقل العملى دون النظرى بخلاف المستكملين من جهه العقل النظرى و إن استكملت من الجهتين فتكون ذات الرئاستين الفائزه بالحسينين، س ره

٢- مثل أن الأشجار و الأنهار و الغرفات و السماء و الأرض و المخاطب و المتكلم و غير ذلك مما يرى فى المنام أو فى الاختلاسات كلها علوم و حياه قويت أو ضعفت، س ره

و كذلك حكم الصور المعقوله فى أن وجودها فى نفسها و معقوليتها و وجودها للجوهر العاقل كلها شىء واحد بلا اختلاف  
 جهه و لذلك قال تعالى إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ معناه أن الحياه ذاتيه لتلك الأجسام بخلاف أجسام الدنيا  
 و أبدانها فإنها فى ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهوله الأكوان فى أنفسها إلا بصور إدراكيه زائده عليها و إن الحياه وارده  
 عليها من خارج و قد علمت أيضا منا فى مباحث العقل و المعقول من الفن الكلى من الحكمه أن الصوره العقليه متحده بالعاقل -  
 و كذلك الصوره المحسوسه متحده بالحاس فالأبدان الأخرويه عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيويه.

و وجه آخر فى الموافقه أن نحو وجود السعداء و أهل الجنه أرفع و أعلى من نحو وجود الأشقياء و أصحاب النار و الكاملون  
 المقربون أعلى و أرفع منها جميعا- فالتجرد لقوم و التجسم لقوم آخرين و هاهنا أوان الشروع فى ما وعدناه من تحقيق المعاد  
 الجسمانى و بعث الأبدان و ما ينوط بذلك من أحوال الآخره بمقدمات يقينيه و أصول برهانيه تناسب أهل البحث فلنشرع فيه  
 مستعينا بالله و ملكوته

## الباب الحادى عشر فى المعاد الجسمانى و ما يرتبط به من أحوال الآخره و مقاماتها و فيه فصول

### فصل (١) فى ذكر أصول يحتاج إليها فى إثبات هذا المقصد أو ينتفع بها فيه

#### إشاره

و هذه الأصول و المقدمات قد مر بيانها فى هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها و اجتماعها لئلا يذهل عنها و يقع إعمال الرويه فيها و هى هذه.

#### الأصل الأول أن الوجود فى كل شىء هو الأصل فى الموجوديه و الماهيه تبع له

الأصل الأول (١) أن الوجود فى كل شىء هو الأصل فى الموجوديه و الماهيه تبع له و أن حقيقه كل شىء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته و شئيته و ليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانيه و الأمور الانتزاعيه التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج بل حق القول فيه أن يقال إنه من الهويات العينيه التى لا يحاذيها أمر ذهنى و لا يمكن الإشاره إليها إلا بصريح العرفان الشهودى.

#### الأصل الثانى أن تشخص كل شىء و ما يتميز به هو عين وجوده الخاص

و أن الوجود و التشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما و اسما و أما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصه فليست إلا أمارات و لوازم للهويه الشخصيه الوجوديه لا بأعيانها و أشخاصها بل على سبيل البديله فى عرض يكون لها من حد إلى حد فيتبدل كثير منها بل كلها و الشخص هو هو بعينه.

١- إعمال هذا و الثانى فى المطلوب هو أن يعلم أن الموضوع للعود هو الوجود الخاص و إذا كان عين التشخص فالمعاد محفوظ الهويه و إن تغير كثير من الأحوال و الصور- فإن التميز غير التشخص غايته أن يكون التغير و التميز تفنن تشخص واحد،

### الأصل الثالث أن طبيعه الوجود قابله للشده و الضعف

الأصل (١) الثالث أن طبيعه الوجود قابله للشده و الضعف بنفس ذاتها البسيطه- التي لا تركيب فيها خارجا و لا ذهنيا و لا اختلاف بين أعدادها بتميز فصلى ذاتى أو بمصنف عرضى أو بمشخص زائد على أصل الطبيعه و إنما تختلف أفرادها و آحادها بالشده و الضعف الذاتيين و التقدم و التأخر الذاتيين و الشرف (٢) و الخسه الذاتيين إلا- أن المفهومات الكليه الصادقه عليها بالذات المنتزعه عنها لذاتها و هى المسماه بالماهيات- متخالفه بحسب الذات اختلافا جنسيا أو نوعيا أو عرضيا و لهذا يقال إن الوجود مختلف الأنواع و إن مراتب الأشد و الأضعف أنواع متخالفه.

### الأصل الرابع أن الوجود مما يقبل الاشتداد و التضعف

يعنى أنه يقبل الحركة الاشتداديه و أن الجوهر فى جوهريته أى وجوده الجوهرى يقبل الاستحاله الذاتيه و قد ثبت أن أجزاء الحركة الواحده المتصله و حدودها ليست موجوده بالفعل على نعت الامتياز- بل الكل (٣) موجود بوجود واحد فليس شىء من تلك الماهيات التى هى بإزاء تلك المراتب الوجوديه موجوده بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالى كما فى أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقا.

### الأصل الخامس أن كل مركب بصورته هو هو

الأصل الخامس (٤) أن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته

- ١- إعماله و إعمال الرابع الفرق بين الشده و الضعف و الاشتداد و التضعف و غير خفى أنه إذا لم يكن الأشد و الأضعف نوعين بل سنخا واحدا و كذا المشتد ففى عين صيروره الوجود أشد و أكمل بحيث إنه فى الأول لم يكن شيئا مذكورا و فى الآخر صار عقلا بسيطا بالفعل و عقلا فعلا و أين التراب و رب الأرباب كان ذلك الأكمل عين الأنقص، س ره
- ٢- ذاتيه الخسه لمرتبه من الوجود مع أن الوجود خير و شرف إنما هى فى الخسه بمعنى مرتبه من الوجود النازل يقال له فى الاصطلاح نقصا و خسه و نحوهما و هذه غير الخسه و النقص بمعنى العدم و حد الوجود، س ره
- ٣- و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه فالقطعيه من كل حركه متصله واحده و التوسطيه منها مستمره بسيطه و التجدد و التكثر فى نسبتها إلى حدود المسافه، س ره
- ٤- قد مر أن الأصول بعضها مما يحتاج إليه و بعضها مما ينتفع به و هذا مما يحتاج إليه كثيرا كما لا يخفى و فى الأمثله إشاره إلى أن المراد بالصوره أعم من الصوره النوعيه و الجسميه و الهياه و ما به الشىء بالفعل كالنفس للحيوان، س ره

لا- بمادته و السيف سيف بحدته لا- بحديده و الحيوان حيوان بنفسه لا- بجسده و إنما المادة حامله قوه الشىء و إمكانية و موضوعه انفعالاته و حركاته حتى لو فرضت صورته المركب قائمه بلا ماده لكان الشىء بتمام حقيقته موجودا و بالجملة نسبه المادة إلى الصوره نسبه النقص إلى التمام فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لا يحتاج إلى النقص و كذلك الفصل الأخير فى الماهيات المركبه من الأجناس و الفصول كالناطق فى الإنسان هو أصل الماهيه النوعيه و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المجعوله لهذا الأصل فقد يقع فى تعريفه الحدى و إنما دخولها فى الحد بما هو محدود و توضيح(١) هذا المقام أن الماهيه المركبه التى لها وحده طبيعیه هى التى أجناسها و فصولها بحداء أجزائها الماديه و الصوريه كما مر فى مبحث الماهيه فنقول لتلك الماهيه اعتباران اعتبار كثرتها و تفصيلها و اعتبار وحدتها و إجمالها فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعانى التى هى بحداء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهة التى هى بها واحد و هى صورتها الكمالیه و أردت تحديدها فهذا التحديد لا- يكون بالأجزاء- لأن الصوره بسيطه لا جزء لها خارجا و لا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التى لها وجود غير وجود ملزومها بل هى كلها صادقه على تلك الصوره البسيطه الكمالیه منتزعه منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شىء إليها و هى

١- لما قال قدس سره إن شئيه المركب بصورته و فصله و مادته ليست إلا حامله قوته توجه أن يقال لزم أن يكون جميع ما ذكروا فى حدود المركبات لغوا و ينبغى أن يعرف بالفصل فقط أو بالصوره فقط بناء على جواز التعريف بالأجزاء الخارجيه تصدى لتحقيق المقام و حاصله أن هنا مقامين مقام توحيد الكثير و مقام تكثير الواحد و ما ذكروا من التعاريف التفصيليه فى المقام الثانى و ما قلناه هو فى المقام الأول و نحن أيضا نفصل الجميع فى التعريف إلا أنهما بعد الاستكمال عندنا لوازم غير متأخره فى الوجود كما نقرر أنه ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التى لها وجود غير وجود ملزومها إلخ، س ره



مع ذلك ليست داخله فى ماهيتها إذ لا ماهيه لها(١) غير الإنيه لما سبق أن الصور الكماليه للأشياء هى وجودات محضه متفاوتة فى الموجوديه وقد مر أن الوجود لا- حد له- لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدى بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحداه بها منتزعه منها و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس فى الحكمة المشرقيه أن البسائط قد يحد باللوازم التى توصل الذهن إلى حاق الملزومات و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى و سر هذا(٢) القول- و هاهنا أيضا من المواضع التى يكون للحد زياده على المحدود كما مر ذكره و تعريف المبادئ الوجوديه لا يكون إلا على هذا الوجه و هكذا تعريف القوى بأفَاعِيلِها فقد علم بما ذكرناه أن للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بماده جوهريه و صورته اتصاليه مقداريه و صورته هى مبدأ النمو و التغذية و أخرى مبدأ الحس و الحركه الاختياريه و أخرى ناطقه فيقال فى حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و هذه الأجزاء مترتبه فى الوجود متفاضله فى الشرف و الكمال- و كلما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأيسر و أما وجوده الإجمالي فإنما يتحقق بنفسه الناطقه التى توجد فيها جميع هذه المعانى على وجه أبسط و أعلى.

### الأصل السادس أن الوحده الشخصيه فى كل شىء

الأصل السادس(٣) أن الوحده الشخصيه فى كل شىء و هى عين وجوده ليست على

- ١- قد مر توجيه قوله قدس سره أن الفصل هو نحو من الوجود و أن اختياره من الأقوال الأربعة التى فى التركيب من الأجزاء العقلية ما هو فى حواشى الأمور العامه- و هذا الكلام منه ناظر إلى ذلك فتذكر، س ره
- ٢- عطف على لفظ معنى أى و هذا سر هذا القول من الشيخ مع أن ظاهره لا يخلو عن إشكال فإنه أين التعريف بالحدود و علل القوام من التعريف باللوازم و الخارجيات- فدفع الإشكال بأن اللوازم الغير المتأخره فى الوجود كان المحكى بها عنه حاق ذات الملزوم- كما أن جميع الماهيات على القول بأصالة الوجود منتزعه من نفس الوجودات إذ لا- يحاذى فيها للماهيات شىء و تركيب الماهيه و الوجود اتحادى، س ره
- ٣- و هذا أيضا من الأصول الواجبه فإن النفس و إن كانت واحده إلا أن لها وحده فى الكثره كما أن لها كثره فى الوحده فكما أن النفس أعجوبه فى الموجودات كذلك وحدته أعجوبه الوحدات فهى الواحده التى فيها كل الكثرات و جميع العوالم و فيك انطوى العالم الأ- كبر فجميع ما يحس و يتخيل و يتوهم و يعقل هناك من الملذات و المؤلمات من صور الأعمال و الملكات و المعانى الجزئيه و الكليه و غيرها مما فى صقع النفس شئونها- و فنونها و أطوارها لقد خلقكم أطوارا و الكثره فى الحقيقه للمفاهيم المنتزعه من مراتب وجودها فللنفس وحده حقه ظليه و لواجب الوجود تعالى وحده حقه حقيقه لا عدديه- أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ كما قيل كيف مد الظل نقش اولياست كو دليل نور خورشيد خداست ، س ره

وتيره واحده و درجه واحده كالوجود ليس على نحو واحد فالوحده الشخصيه فى المقادير المتصله عين متصلتها و امتدادها و فى الزمان و المتدرجات الوجود عين تجدها و تقضيها- و فى العدد عين كثرتها بالفعل و فى الأجسام الطبيعى عين كثرتها بالقوه و أيضا حكمها فى الجواهر المجرده غير حكمها فى الجواهر الماديه فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعا لأوصاف متضاده كالسواد و البياض و الحلاوه و المراره و الألم و اللذه و ذلك لنقص وجوده و ضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفه فموضع البصر فى بدن الإنسان غير موضع السمع و موضع الشم غير موضع الذوق و أما الجوهر النفسانى فإنه مع وحدته يوجد فيه صوره السواد و البياض و غيرهما من المتقابلات و كلما زاد الإنسان تجردا و تجورها و اشتد قوه و كمالا صار إحاطته بالأشياء أكثر و جمعيتة للمتخالفات أتم فهو يتدرج فى الكمال حتى يستوفى فى نفسه أى ذاته هيئه الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال المطلق و متحد به و منتقشه بمثاله و منخرطه فى سلكه و صائره من جوهره و مما يبين ذلك و يوضحه أن المدرك بجميع الإدراكات الحسيه و الخياليه و العقليه و الفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعى و الحيوانيه و الإنسانيه الواقعه من الإنسان هو نفسه المدبره فلها النزول إلى مرتبه الحواس و الآلات الطبيعى و لها الصعود(١) إلى مرتبه

١- و هذا الصعود و الطيران و النزول فى التربان بلا تجاف إذ ليست بحركه أينيه فهى بحسب عقلها البسيط فى عالم الجبروت و وعاء الدهر و بحسب جسمه الطبيعى فى الناسوت و وعاء الزمان، س ره

العقل الفعال و ما فوقه فى آن واحد و ذلك لسعه وجودها و وفور نورها المنتشره فى الأطراف و الأكناف فذاتها تتطور بالشئون و الأطوار و تنزل بأمر الله إلى منازل القوى و الأعضاء- فإذا نزلت بساحه المواد و الأجساد كان حكمها حكم القوى و إذا رجعت إلى ذاتها و حاق جوهرها و ذلك عند تمامها كانت الكل فى وحده فمن هذا الأصل يتبين أن شيئاً واحداً- يجوز كونه متعلقاً بالماده تاره و مجرداً عنها أخرى و أما ما اشتهر(١) عند أتباع المشائين- أن نحوى الوجود الرابطى و الاستقلالى لا يجتمعان فى شىء واحد فهو غير مبرهن عليه إلا أن يراد فى وقت واحد من جهه واحده

### الأصل السابع أن هويه البدن و تشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه

فزيد مثلاً زيد بنفسه(٢) لا- بجسده و لأجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه ما دامت النفس باقيه فيه و إن تبدلت أجزاءه و تحولت لوازمه من أينه و كمه و كيفه و وضعه و متاه كما فى طول عمره و كذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعى بصوره مثاليه كما فى المنام و فى عالم القبر و البرزخ إلى يوم البعث أو بصوره أخرويه كما فى الآخره فإن الهويه الإنسانيه فى جميع هذه التحولات و التقلبات واحده هى هى بعينها لأنها واقعته على سبيل الاتصال الوحدانى التدريجى و لا عبره بخصوصيات جوهرية و حدود وجوديه واقعته فى طريق هذه الحركه الجوهرية و إنما العبره بما يستمر و يبقى و هى النفس لأنها الصوره التماميه فى الإنسان- التى هى أصل هويته و ذاته و مجمع ماهيته و حقيقته و منبع قواه و آلاته و مبدأ أبعاضه و أعضائه و حافظها ما دام الكون الطبيعى ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانيه و هكذا إلى أن تصير بسيطه عقليه إذا بلغت إلى كمالها العقلى بتقدير ربانى و جذبه إلهيه و إلا

١- و لهذا كانت النفس و العقل متباينين و قسمين من أقسام الجوهر الخمسه، س ره

٢- و ما قال سابقاً إن التشخص بالوجود لا يغنى عن ذلك فإن تشخص البدن بالنفس و تشخص النفس بالوجود و أيضاً كون التشخص بالوجود لم يقل به الجميع إلا الفارابى و المصنف قدس سره و بعض تلامذته بخلاف كون تشخص البدن بالنفس و به صححوا الهويه فى البدن المعاد و البدن الدنيوى، س ره

فإلى أى حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعه مانعه عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها فإذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفوليّه و عند الشيخوخه كان الجواب بطرفى النفى و الإثبات صحيحا باعتبارين أحدهما(١) اعتبار كونه جسما بالمعنى الذى هو ماده و هو فى نفسه أمر محصل و الثانى اعتبار كونه جسما- بالمعنى الذى هو جنس و هو أمر مبهم فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه و بالمعنى الثانى محمول عليه متحد معه و أما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذى كان طفلا و سيصير هو بعينه كهلا و شيخا كان الجواب واحدا و هو نعم لأن تبدل ماده لا يقدح فى بقاء المركب بتمامه لأن ماده معتبره لا- على وجه الخصوصيه و التعين بل على وجه الجنسيه و الإبهام و قد مر الفرق فى مباحث الماهيه من العلم الكلى و الفلسفه العامه- بين الجنس و ماده و هو كالفرق بين الماهيه المطلقه و المأخوذ بشرط التجريد و نظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل و الصوره و العرضى و العرض بكل من هذه الأمور محمول على الشىء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثانى.

### الأصل الثامن أن القوه الخياليه جوهر قائم لا فى محل من البدن و أعضائه

الأصل الثامن أن القوه الخياليه(٢) جوهر قائم لا- فى محل من البدن و أعضائه و لا هى موجوده فى جهه من جهات هذا العالم الطبيعى و إنما هى مجردة عن هذا العالم واقعه فى عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقليه و عالم الطبيعيات الماديه- و قد تفردنا بإثبات هذا المطلب ببراهين ساطعه و حجج قاطعه كما مرت.

الأصل التاسع أن الصور الخياليه بل الصور الإدراكيه ليست حاله فى موضوع النفس و لا فى محل آخر و إنما هى قائمه بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل و كذا الإبصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئى فى عضو كالجليديه و نحوها كما ذهب إليه الطبيعيون و لا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون و لا بإضافه علميه تقع للنفس إلى الصوره الخارجيه عند تحقق الشرائط كما ظنه الإشراقيون لأن هذه الآراء كلها باطله كما بين فى مقامه أما المذهبان الأولان فإبطال كل منهما مذكوره فى الكتب

١- و أيضا باعتبار محفوظيه هويه البدن بالنفس، س ره

٢- بل هى مع الحس المشترك لأنه المدرك و الخيال حافظ، س ره

المشهوره على وجوه عديده و قد تصدى كل من الفريقين لإبطال رأى صاحبه و نقضه و جرحه و كفى الله المؤمنين القتال و أما المذهب الأخير الذى اختاره الشيخ أبو نصر فى الجمع بين الرأيين و الشيخ المقتول فى حكمه الإشراق فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره- و اعلم أن النفس ما دامت متعلقه بالبدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقا غير تخيله لأن فى الأول يحتاج إلى ماده خارجيه و شرائط مخصوصه و فى الثانى لا يفتقر إليها و أما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل و الإحساس إذ القوه الخياليه و هى خزانه الحس قد قويت و خرجت عن غبار البدن و زال عنها الضعف و النقص- و اتحدت القوى و رجعت إلى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوته الخياليه ما تفعله غيرها- و ترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شيئا واحدا فإدراكها للمشتبهات نفس قدرتها و إحضارها إياها عندها بل ليس فى الجنه إلا شهوات النفس و مراداتها كما قال تعالى فيها ما تشتهى أنفسكم و قوله فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأعين.

### الأصل العاشر أن الصور المقداريه و الأشكال و الهيئات الجرميه

كما تحصل من الفاعل بمشاركه ماده القابله بحسب استعداداتها و انفعالها كذلك قد تحصل من (١) الجهات الفاعليه و حيثياتها الإدراكيه من غير مشاركه ماده و من هذا القبيل وجود الأفلاك و الكواكب من المبادئ العقليه على سبيل الاختراع بمجرد التصورات إذ قبل

١- كاختلاف صور الإنسان و الفرس و الشجر فى الماء من الجهات الفاعليه و هى العواكس لا من جهات القابل لأن الماء طبيعه واحده و الاختلاف النوعى فى غير الصور و المقادير من الجهات الفاعليه كما يحصل من جهه وجوب العقل الأول العقل الثانى و من جهه وجوده النفس الكليه كما من جهه إمكانه جرم الفلك الأقصى و الحصول من حيثيات الإدراكيه و مجرد التصورات على طريقه الإشراقين حصول هذه الأنواع الطبيعيه من العقول المتكافئه التى هى أربابها فإن تلك العقول علوم تفصيليه للحق تعالى و حصولها من الصور المرتسمه فى ذاته تعالى عند المشائين فإن تلك الصور كلماته الفعاله فإن كل صورته مرتسمه كلمه كن الوجوديه بالوجود الوجوبى و كل ذى صورته بإزائها كلمه يكون الوجوديه بالوجود الإمكانى، س ره

الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها و من هذا القبيل الصور الخياليه الصادره من النفس بالقوه المصوره(١) من الأ-جرام و الأعظام المشكله التى ربما تكون أعظم من الأفلاك- الكليه الخارجيه و كذلك الصحارى و المفاوز الواسعه و الجبال العظيمه و البلاد و الجنات و الأشجار التى لم يخلق مثلها فى البلاد و إنها ليست قائمه بالجزم الدماغى و لا حاله فى القوه الخياليه كما برهن عليه و لا- فى عالم المثال الكلى كما بيناه سابقا بل فى مملكه النفس و عالمها و صقعها الخارج عن هذا العالم الهولانى و قد سبق أن الصور التى يتصورها النفس بقوتها المصوره و تراها بباصرتها الخياليه لها وجود لا فى هذا العالم و إلا ليراها كل سليم الحس و ليس كذلك بل فى عالم آخر غائب عن هذا العالم و لا فرق بينها و بين ما تراها النفس بقوه الحس إلا بعدم ثباتها و ضعف تجوهرها لاشتغال النفس(٢) بغيرها

١- المراد بها الحس المشترك من حيث وجهه الداخلى كما مر أنه كمرآه ذات وجهين فهو يدرك ما فى الخيال و ما يركبه المتخيله من الصور التى فيه و يحفظها أيضا الخيال ثانيا و يطلق المصوره على الخيال أيضا و على إحدى القوى الأربع الرئيسيه النباتيه و هذا أشهر، س ره

٢- فالصور الخياليه مرأى لحاظ غيرها حينئذ و مرآه اللحاظ غير ملتفت إليها- و لا وجود لها إلا أنها ظهور الغير فالصوره الخياليه و الإدراكيه من الشمس مثلا حين هى مرآه لحاظ الشمس الخارجيه بأنها مضيئه أو منكسفه أو غير ذلك لا وجود لها إلا الوجود الظلى الظهورى للشمس الماديه و أما إذا كانت ملحوظه بالذات لا مرآه اللحاظ للمرتبه الأخرى فواضح أنها وجود و موجود و أكمل لخلوصها عن ماده كالشمس المجرده أى الكلى العقلى المجرد الموجود بالوجود المحيط الواحد بالوحده الجمعيه إذا لم يكن مرآه لحاظ الأفراد الدائره و المحدوده و معلوم أن الشمس التى علم منها ما هو و هل هو و لم هو و كيف هو و كم هو و متى هو و كانت ملحوظه بالذات لا نسبه لها بالتى هى محدوده دائره آنا فآنا مشموله لهذه بالتبع و لهذا الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا- و الكلى العقلى نور يسعى بين يدى العقل يستعلم منه أحوال جميع جزئياته و هو مع ذلك الشموخ ما دام اشتغال النفس بالجزئيات و ما دام كونه مرآه اللحاظ لها و جلوه أمور مرغوبه بمدخله البدن و قواه على النفس الضعيف الوجود فهل يحكم أن هذا الضعف ذاتى له ما هكذا الظن بك فكذا الصوره المثاليه منها، س ره

و تفرق همتها و توزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجيه و تشتغل بها حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانيه و الطبيعيه و تكون مصروفه الهمه إلى فعل التخيل و التصور تكون الصور و الأجسام التى تتصورها و تفعلها بقوه الخيال فى غايه ما لها من القوام و تأكد الوجود و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات الماديه كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات و إذا كان حال النفس فى تصوير الأشياء على هذا الوجه و هى بعد فى الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علائقها عن الدنيا بالكليه و قويت قوتها و تأكدت فعليتها فكل نفس إنسانيه فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامه- عن الأمراض النفسانيه و ذمائم الأخلاق و الملكات غير مرتهن بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده و تشتهيه و هذا أدنى مرتبه من مراتب السعداء فإن كل أحد منهم له جنه عرضها كعرض السماوات و منازل الأبرار و المقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى

### الأصل الحادى عشر أنك قد علمت أن أجناس العوالم و النشآت

مع كثرتها التى لا- تحصى منحصره فى ثلاثه و إن كانت دار الوجود واحده لارتباط بعضها ببعض أديها عالم الصور الطبيعيه الكائنه الفاسده و أوسطها عالم الصور الإدراكيه الحسيه المجرده عن الماده الحامله للإمكانات و الاستعدادات القابله للمتضادات و أعلاها عالم الصور العقليه و المثل الإلهيه فاعلم أن النفس الإنسانيه مختصه من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثه مع بقائها بشخصها فلإنسان الواحد من مبدأ طفولته كون طبيعى و هو بحسبه إنسان بشرى ثم يتدرج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف شيئاً فشيئاً فى تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى أخروى يصلح للبعث و القيام- و له أعضاء نفسانيه و هو الإنسان الثانى ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدريج- فيحصل له كون عقلى و هو بحسبه إنسان عقلى و له أعضاء عقليه و هو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفه فى كتاب أثولوجيا و هذه الانتقالات و التحولات التى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغايه القصوى مختصه بنوع الإنسان فإن الأشياء و إن كانت كلها متوجهه إلى الحضرة الإلهيه لكن الذى يمر على الصراط المستقيم منتهياً إلى

النهاية الأخيره لا يوجد فى غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونيه ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسيه أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون و الفساد و أن يصل أولاً إلى باب الإنسانيه ثم منها إلى باب الحضرة القدسيه و هذه النشآت الثلاث ترتيبها- فى الرجوع الصعودى إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائى النزولى عنه تعالى- لكن على نحو آخر فإن سلسله الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا- زمان و حركه و سلسله الرجوع تكون بحركه و زمان فلإنسان أكون سابقه على حدوثه الشخصى المادى- و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهى للنفوس الإنسانيه كونها عقلياً قبل حدوث البدن و كذلك ثبت فى شريعتنا الحقه لأفراد البشر كينونه (١) جزئيه متميزه سابقه على وجودها الطبيعى- كما أشار إليه بقوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَيْنِ أَيْدِمِ مَنْ ظَهَرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِخْ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيره داله على أن أرواح الأنبياء و الأوصياء كانت مخلوقه من طينه عليين (٢) قبل خلق السماوات و الأرضين و أن أبدانهم مخلوقه (٣) من دون تلك الطينه- كأرواح متابعيهم و شيعتهم و أن قلوب المنافقين مخلوقه من طينه سجين و أبدانهم و كذلك قلوب متابعيهم مخلوقه من دون تلك الطينه الخبيثه فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أكونا سابقه على هذا الكون فالإنسان بحسب الفطره الأصلية يتوجه نحو

- ١- بخلاف ذلك الكون العقلى فإنه كينونه كليه تجرديه كما مر و الكينونه الجزئيه صورها المثاليه القدرية التى لها فى عالم الذر موطن العهد و الميثاق، س ره
- ٢- الطينه تطلق و يراد بها الماهيه و تطلق و يراد بها الملكات المخمره بها النفس الناطقه و تطلق و يراد بها الماده و طينه الأنبياء و الأولياء و تابعيهم بأقسامها من عليين- أما ماهيتهم فالحيوان بحياء الحى القيوم و الناطق بالفعل بنطقه و الإنسان الكامل بالفعل و كذا ماهيتهم العرضيه و أوصافهم الكامله و أما الملكات فهى الملكات الحميده العلميه و العمليه المخلوقه أنفسهم الكليه الإلهيه منها سيما على اتحاد العاقل و المعقول- و أما ماده أبدانهم فهى المركب المعتدل الذى كان فى الأصلاب الشامخه و الأرحام المطهره- و أما فى طرف المقابل فالماهييه الحيوان بالحياء البهيميه و السبعيه و الناطق بالقوه و الأوصاف المذمومه و الملكات هى المرذوله و الماده المركب الغير المعتدل الذى جاء من أصلاب دانيه و أرحام نجسه، س ره
- ٣- أى سواء كانت أبدانهم المثاليه أو أبدانهم الطبيعىه، س ره



الأخره على التدرج و يرجع إلى غايه مقصوده فيبتدى بوجوده الدنيوى المادى إلى وجوده الأخرى الصورى إذ نسبه الدنيا إلى الأخرى نسبه النقص إلى الكمال و نسبه الطفل إلى البالغ و لهذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال لضعفهم و نقصهم إلى مهد هو المكان و دايه(١) هو الزمان فإذا بلغ أشده(٢) الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدنيوى إلى وجود أخرى و يستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار و إلى هذا الحد من الوجود النفسانى و الاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى و الخروج من هذه النشأ مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن و الكافر و الموحد و المشرك و المعطل إذ لا منافاه بين هذا الكمال الوجودى و الاستغناء عن الماده البدنيه و بين الشقاوه و التعذيب بنار الجحيم و إدراك العذاب الأليم بل يؤكدها فإن شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى و الملابس الماديه و هو يوجب شدة الإدراك للمؤلمات و المؤذيات- و نتائج الأعمال القبيحه و السيئات و الأمراض و العلل النفسانيه التى كان الدهول عنها فى الدنيا لخدع الطبيعه و غشاوه على البصيره فإذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم تقطع جميع الحدود الطبيعه ثم النفسانيه لم يصل إلى جوار الله و لم يستحق مقام العنديه فالموت أول منازل الآخره و آخر منازل الدنيا و الإنسان بعد خروجه عن الدنيا- قد يكون محبوسا فى البرازخ المتوسطه بين الدارين الدنيا و العقبى مده طويله أو قصيره

- 
- ١- أى إذا بلغ حركته الجوهرية فى مده عمره الدنيوى إلى النهايه و كذا حركاته العرضيه التابعه له، س ره
  - ٢- دايه فارسىه و المراد بها هنا المربيه و الأم هى الطبيعه و الثديان هما النبات و الحيوان فإن الإنسان لما كان فى غايه اللطافه فى المركبات لا تصير العناصر أعذيه له إلا بتغييرات الطبيعه بل مع تديرات الصناعه فكما أن الطفل الرضيع للطفته- لم يوافق غداء الكبار و لا بد أن يتصرف فيه نفس الأم و غيره ثديها كذلك العناصر لم توافق مزاج الإنسان الكبير البشرى إلا إذا غيرت فى الثديين اللذين هما النبات و الحيوان و كما أن الإنسان البشرى لا بد أن يشرب من هذين كذلك الإنسان الملكوتى و هو النفس لا بد أن يشرب لبن العلم من الثديين اللذين هما العقل النظرى و العقل العملى ليتقوى و يتكامل، س ره

و ربما يرتقى سريعا بنور المعرفة أو بقوه الطاعات أو بجذبه ربانيه أو بشفاعه الشافعين- و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين

## فصل (٢) فى نتيجه ما قدمناه و ثمره ما أصلناه

أقول أن من تأمل و تدبر فى هذه الأصول و القوانين(١) العشره التى أحكمنا بنيانها و شيدنا أركانها براهين ساطعه و حجج قاطعه لاعمه المذكوره فى كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب تأملا- كافيا و تدبرا وافيا بشرط سلامه فطرته عن آفه الغوايه و الاعوجاج- و مرض الحسد و العناد و عاده العصبيه و الافتخار و الاستكبار لم يبق له شك و ريب فى مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجساد و يعلم يقينا و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامه بصوره الأجساد و ينكشف له أن المعاد فى المعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و أن المبعوث فى القيامه هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثاليا(٢) كما ذهب إليه الإشراقيون فهذا هو الاعتقاد

- ١- لعله كان بدل قوله الأصل الحادى عشر إنك قد علمت إلخ ثم إنك قد علمت بدون لفظ الأصل الحادى عشر، س ره
- ٢- أى مثاليا مباينا من حيث إنه مباين إذ لم يخرجوا من عهدته العينيه بإحقاق كون شيئيه الشىء بصورته و تشخصه بوجوده و نحو ذلك و أما نحن فبحول من يحق الحق بكلماته فقد أثبتنا أن الوجود الوجود و التشخص التشخص و النفس النفس و الصوره الصوره و إن حصل تفاوت بالأشد و الأضعف و وقع الاشتداد مثلا فالأشد هو الأضعف و بالعكس و لا يصيره شخصين فضلا عن تصيره نوعين نعم يتميز تلك المرتبه عن هذه المرتبه لكن التميز غير التشخص و التفنن فى التشخص لا يقدر فى بقاء شخصيته الشخص و هويته و لم يحذف من الشخص فى الآخره إلا الحدود و النقائص و لم يسقط من فعلياته و صوره النوعيه و الجسميه و الشخصيه إلا ما ليس له مدخل فى فعليته لكونه قوه صرفه و هو الهولى و قوه الشىء ليست بشىء و هذه من لوازم هذه النشأه الدنيويه و لو بقيت مع كونها غير داخله فى شيئته و هويته كانت الصوره دنيويه لا أخرويه هذا خلف، س ره

الصحيح المطابق للشريعة و المله الموافق للبرهان و الحكمه فمن صدق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء و قد أصبح مؤمنا حقا و النقصان عن هذا الإيمان خذلان و قصور عن درجه العرفان و قول بتعطل أكثر القوى و الطباع عن البلوغ إلى غاياتها و الوصول إلى كمالاتها و نتائج أشواقها و حركاتها و يلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائر الطباع الكونيه و جبلاتها من طلب الكمال و التوجه إلى ما فوقها هباء و عبثا و باطلا و هدرًا- فلكل قوه من القوى النفسانيه و غيرها كمال يخصها و لذه و ألم و ملائمه و منافره تليق بها- و بحسب كل ما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعه الجزاء و الوفاء كما قررتة (١) الحكماء من إثبات الغايات الطبيعه لجميع المبادئ و القوى عاليه كانت أو سافله فاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً و قوله وَ لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا و إليه الإشاره بقوله تعالى ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ و كل ما في الكون من الجواهر الطبيعه دابه لما بيناه من حركاتها الذاتيه فالله آخذ بناصيه نفوسها و طبائعها و هو موليتها نحوه و جاذبها إليه و من تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل- و لم يشته عليه ذلك و هذا مقتضى الحكمه و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم المكافاه في الطبيعه و المجازاه و لنا رساله على حده في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنه- حتى الجماد و النبات إلى الدار الآخره و حشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحه و قواعد صحيحه برهانيه مبناها على أن لا معطل في الطبيعه و لا ساكن في الخلقه فالكل متوجه نحو الغايه المطلوبه إلا أن (٢) حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانسه فلإنسان بحسبه- و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر

١- فإن الحشر الذي في لسان الشرع عبارته الأخرى في لسان الحكمه هي الوصول إلى الغايات إلا أن لفظ الحشر في الشرع لا يطلق إلا على الوصول إلى الغايات- التي لا تدرك بهذه المشاعر و إلا إذا تصورت الروح بالصوره المثاليه و تحولت معنى، س ره

٢- فإن الغايه المطلوبه غايه الغايات و لها وحده جمعيه شامله لغايات الجميع- و لها أسماء حسنى مريبه للأنواع و غايات لها و جميع العوالم الطويله درجات قدرته و علمه فغايات أهل المعنى و أهل الصوره عنده و له بيت الضيافه و بيت النكال و العقوبه- هذا للبعض و ذلك للبعض، س ره

أفراد الناس يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا (١) و في الشياطين فَو رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ وَ فِي الْحَيَوَانَاتِ وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٢) وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ وَ فِي النَّبَاتِ وَ النَّجْمِ وَ الشَّجَرِ يَسْجُدَانِ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ إِلَى قَوْلِهِ وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ وَ فِي حَقِّ الْجَمِيعِ وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمَّ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا وَ قَوْلَهُ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ

### فصل (٣) في دفع شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد

#### إشارة

إن هذه المقدمات و الأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق - كذلك هي وافية بدفع تلك الشبهة و الشكوك و لا بأس بذكرها على التفصيل و الإشارة إلى دفعها.

#### منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر

فالأجزاء المأكولة إما

١- أى بتقوى الخواص و حشرهم استتم هاهنا فإن عقلهم البسيط و نفسهم الكليه الإلهيه مقامهم الجبروت في عين كونهم بأبدانهم في الناسوت و وقتهم الدهر بل نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و الرحمن صاحب الرحمه الواسعه و عند طرح جلاب الجسد- يبرز ذلك بروزا تاما كما قال على ع: فزت برب الكعبه مع أنه قال: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا و قس عليه سوق المجرمين هاهنا و هناك، س ره

٢- إن حملنا على الحيوانات فالحشر تبعي فإن في الجنه طيورا عنادل و قمارى و غيرها و فيها ما تشتهيه الأنفس و إن حملنا على الأناسى الذين في الجهل كالغنم و الضبا فحشرهم استقلالى و كذا النجم أى النبات الذى لا ساق له و الشجر و هو النبات الذى له ساق يمكن أن يحمل على الإنسان الذى درجته درجه النبات لا شأن له إلا الجذب و الدفع و له التعلق التام بالنبات، س ره

أن يعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكل و أيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه و أيضا إذا كان الآكل كافرا و المأكل مؤمنا يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافرا معذبا و مؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا و اندفاعه ظاهر بما مر من أن تشخص (١) كل إنسان إنما يكون بنفسه لا ببدنه و إن البدن المعتبر فيه أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه و ليس له من هذه الحثيه تعين و لا ذات ثابتة و لا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا أن يكون الجسم الذى منه صار مأكولا لسبع أو إنسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذى كان فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامه هو أن يبعث أبدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه و هذا بهمان بعينه أو هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه و لا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود و الهويه كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق - و الأقطع و الأعمى و الهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقه و تشويه البنيه كما و الأحاديث و المتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهه بما لا حاجه إلى ذكره لركاكته -

### و منها أن جرم الأرض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و الذراع - و عدد النفوس غير متناه

فلا يفى مقدار الأرض و لا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهيه.

و الجواب الحق بما مر من الأصول أن لا عبره بخصوصيه البدن و أن تشخصه و المعتبر فى الشخص المحشور جسميه ما أیه جسميه كانت و أن البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس يحدث من ماده بحسب هيئاتها و استعداداتها كما فى الدنيا.

و لك أن تجيب أن المقادير قد يزداد حجما و عددا من ماده (٢) واحده فإن هيولى

١- و أيضا صورته الغذاء و شكله لا تعتبر فى التغذية أ لا ترى أن الخبز يصير جزءا للمغذى بل الدم النقى المتغير بتغييرات أربعه و أما الاستداره أو الاستطاله أو غيرهما من الصور فلا مدخلية لها فى الجزئيه و لو صارت الصوره غذاء لم تكن فى وقتها تلك الصوره، س ره

٢- أى بالتخلخل إذا لا علاقه لها بمقدار و التخلخل الحقيقى ازدياد المقدار بدون ازدياد جوهر الأجزاء، س ره

قوه قابله محضه لا- مقدار لها فى نفسها و لا- لها اختصاص بحد خاص و عدد معين بل يعرض لها المقادير و الانقسامات من خارج و هى فى نفسها قابله للانقسامات الغير المتناهيه و ليس أيضا من شرطها فى أن يكون أبدانا أن تكون صورته الأرضيه باقيه بل يجوز انقلابها من الأرضيه إلى أجسام حسب ما شاء الله و أيضا لا يلزم أن يكون كل نفس محشوره بالبدن- فإن من النفوس ما فارقت الأجسام صاعده إلى عالم القدس منخرطه فى سلك المقربين- و الجواب الأول(١) هو العمده.

### و منها أن الجنه و النار إذا كانتا موجودتين جسمائيتين فأين مكانهما

#### إشارة

و فى أى جهه من جهات العالم حصولهما فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات- فيلزم أن يكون فى اللامكان مكان و فى اللاجهه جهه و إن كان فى داخل طبقات السماوات و الأرض أو فيما بين طبقه و طبقه فيلزم إما التداخل و إما الانفصال بين سماء و سماء و الكل مستحيل و مع هذا ينافى قوله تعالى وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ.

هذا تقرير هذه الشبهه و طريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر فى الأصول التى بينها.

أما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس فى وسعهم التفصى عن أمثال هذا الإشكال فأجابوا عنه تاره بتجويز الخلاء و تاره بعدم كون الجنه و النار مخلوقتين بعد و تاره بانفتاق السماوات على قدر يسع بينها الجنه و ليتهم قنعوا بدين العجائز و اكتفوا بالتقليد و لم يستكفوا أن يقولوا لا ندرى الله و رسوله أعلم.

ثم العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون فى المعقولات و هم لا يعرفون المحسوسات- و يتكلمون فى الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات و يتعاطون الحجج و القياسات و لا يحسنون المنطق و الرياضيات و لا يعرفون من العلوم الدينيه إلا مسائل خلافيات و ليس غرضهم فى العلم إصلاح النفس و تهذيب الباطن و تطهير القلب عن أدناس الصفات و الملكات

١- لأنه برهانى و أما الثانى فهو جدلى بناؤه على أن يكون البدن المحشور- هو البدن الطبيعى بما هو طبيعى و مع ذلك ثبت تناهى الأبعاد و المقربون و إن كانوا لا- علاقه لهم بالأبدان إلا أن نفوس غيرهم غير متناه أيضا بل كل صنف غير متناه لعدم تناهى فيض الله و عدم نفاذ كلمه الله سواء كانوا مقربين أو أصحاب اليمين أو أصحاب الشمال أو أصحاب السور و لا نسبه لغير المتناهى إلى المتناهى، س ره

بل طلب الرئاسة و الجاه و إرجاع الخلائق إلى فتاواهم و حكوماتهم و لأجل ذلك يضمرون النفاق و يعادون أهل الحكمة و المعرفة و من أعظم الفتن و المصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة و الآراء السخيفة يخاصمون و يعادون الحكماء و العرفاء أكثر من الخصومه و العداوه- مع الكفار و اليهود و النصارى و يعدون هذا من تقوية الدين و حفظ عقائد المسلمين و غايه تقويتهم للدين أن يقولوا إن الحكمة ضلال و إضلال و إن تعلمها بدعه و وبال و إن علم النجوم باطل في أصله و إن الكواكب جمادات و إن الأفلاك لا حياه لها و لا نطق و إن الطلب لا منفعه له و إن الهندسه لا حقيقه لها و إن علوم الطبيعات أكثرها كفر و زندقه و أهلها ملاحده و كفره إلى غير ذلك من مقالاتهم و هوساتهم المشحونه بالتدليس و التلبيس لمخالفه أكثرها لما في كتاب الله و سنه نبيه من تعظيم الحكمة و توقير أهلها و تعظيم النجوم و السماء و الأقسام في كثير من الآيات بها و مدح الناظرين المتفكرين في خلقها و ذم المعرضين عن آياتها لقوله تعالى- يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ الْآيَةِ وَقَوْلِهِ وَ كَذَّابِينَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ فإذا جاءوا إلى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل و الطين و لنرجع إلى ما فارقناه

### كشف مقال لدفع إشكال:

أن أعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني و أعظم إشكالات المنكرين للجنة و النار المحكوم بثبوتها و تحققها في الشريعة الحقه التي أتى بها أهل النبوه و الحكمة المؤسسه على الأصول و المبانى المحكمه المهمه هو طلب المكان لهما و التزام كونهما في جهه من الجهات- الامتداديه الوضعيه و في زمان من الأزمنه المتصرمه و استيجاب كونهما داخل حجب السماوات و تحت حيطه محدد الجهات و عرش المتماديات.

فالجواب كما يستعلم من الأصول المؤسسه عن أصل هذه الشبهه و قلع مادتها- و فسخ صورتها هو أن يقال على منهج أبحاث المتألهين و طريقه إنظار السالكين إلى الله- بأقدام المعرفه و اليقين إن حجتكم هذه مبنيه على أن للجنة و النار مكانا من جنس أمكنه هذه الدنيا لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة و النار باطل فالشبهه منهدمه الأساس منحسمه الأصل و مما يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أن عالم

الآخره (١) عالم تام لا يخرج عنه شىء من جوهره و ما هذا شأنه لا يكون فى مكان كما ليس لمجموع هذا العالم أيضا مكان يمكن أن يقع إليه إشاره وضعيه من خارجه أو داخله لأن مكان الشىء إنما يتقرر بحسب نسبته و إضافته إلى ما هو مبين له فى وضعه خارج عنه فى إضافته و ليس فى خارج هذه الدار شىء من جنسه و إلا لم يوجد بتمامه و لا فى داخله أيضا ما يكون مفصولا عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيشه فلا إشاره حسيه إلى هذا العالم عند أخذه تاما كاملا لا من داخله و لا من خارجه فلا- يكون له أين و وضع- و لهذا المعنى حكم معلم الفلاسفه بأن العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح أن ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل و المغالطه نشأت من قياس الجزء على الكل و الاشتباه بين الناقص و الكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الدار الآخره مع هذه الدار منتظمتان فى سلك واحد و المجموع عالم واحد فحيثئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا أو كل منهما عالم بتمامه مبين الجوهر و الذات للآخر غير منسلك معها

١- هذا كلام تام صدر عن معدن التحقيق فإن هذه التماميه تامه فى دفع شبهات كثيره كطلب الماده له و الزمان و المكان و الوضع و نحوها فإن ما كان عالما تاما كان جميع ضرورياته و لوازمه تستتم من نفسه فلو كان وجوده ملتثما من بعض مواد هذا العالم الطبيعى كان مزاحما لصوره فى الماده مصادما لها فيها و محتاجا إليه فى بعض ضرورياته فلم يكن تاما و كذا لو كان له مكان و وضع و جهه مما فيه كان محاطا له و مصادما لذوات إحيازه و جهاته و محتاجا إليه فى بعض لوازمه فلم يكن تاما مكتفيا بذاته و كذا لو وقع فى بعض أزمنه هذا العالم كان محاطا له مع أنه محيط به و بأمكنته و أزمنته إحاطه قاف بالدنيا و إحاطه الدهر بالزمان فليست الآخره فى عرض هذا العالم و لا زمانها فى تلو هذا الزمان تلو زمانيا بل دهريا و لذا من يسأل عن الساعه أيان مرساها لا- يمكنه فهم الجواب إذ لم يأت البيت من الباب و لم يؤد على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصيه نشأه من نشأه أخرى تخالفها مرتبه فمع أنه يجاب بجواب شاف و هو أن علمها عند ربى لا يتفطن- إذ ليس له مقام العنديه فلا يعلم أن العوالم التى هى النهايات و الغايات إلى غايه الغايات- و هى درجات الآخره إنما هى فى باطن هذا العالم و فى طولها و هى مقاعد الصدق عند مليك مقتدر سيما الحضرة الربويه و مرتبه الأسماء و الصفات نعم فى ذلك العالم صورته كل شىء فففيه صور الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع و الجهات فله هذه و لكن من سنخه، س ره



فى سلك واحد لا يجمعهما دار واحده فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح و أنت تعلم أن الحق هو الثانى إلا أن يراد بكونهما واحدا ضربا آخر من الوحده فإن العوالم و النشآت متداخله فى المعنى و القوام لا فى الوضع و الامتداد مع كون كل منهما عالم تام أ و لا- ترى أن أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم و ذلك العالم حسبما ورثوه من أسلافهم و مقدميهم و لو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا و لا يصح أن يقال هذا الإطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر و عالم الأفلاك و عالم الحيوان لأن هذه أقوال مجازيه على سبيل التشبيه فإن الدنيا و الآخرة لو لم يكونا عالمين تامين- فلا يكون فى الوجود عالم تام لأن المجموع ليس منتظما فى سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن الآخر و الآخر ظاهره كما أشرنا إليه و هذا كلام آخر فيه غموض فإذا لم يكونا مع مباينه كل منهما للآخر فى الوجود مما يشملهما عالم آخر فلا محاله كل منهما عالم تام كما أطلق القول عليه فى ألسنه الشريعه إن لله سبحانه عالمين الدنيا و الآخرة و مما يوضح أيضا القول بأن الآخرة ليست من جنس هذا العالم إن الآخرة نشأه باقيه يتكلم(١) الإنسان فيها مع الله و هذه نشأه دائره بئده أهلها هالكه الذوات و لا ينظر إليهم و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات و أما مكالمه الأنبياء مع الله تعالى و مخاطبه سيد الرسل ص معه تعالى ليله المعراج فهى من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم و مما يدل على ذلك قوله تعالى وَ نُشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ فإنه صريح فى أن نشأه الآخرة غير نشأه الدنيا و بالجمله فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا و لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال إن الدنيا يخرب و الآخرة دار القرار لأن الدنيا إنما هى دنيا بالجوهر و الوجود لا بالعوارض الشخصيه و المخصصات الخارجيه و إلا لكان كل سنه بل كل يوم دنيا أخرى لتبدل الأشكال و الهيئات و الشخصيات و لكان القول بالآخرة تناسخا و لكان المعاد عباره عن عماره الدنيا بعد خرابها و إجماع العقلاء على أن الدنيا تضمحل و تفنى ثم لا تعود و لا تعمر أبدا فقد ثبت و تحقق أن الدنيا و الآخرة مختلفتان

١- مثل قوله تعاليربّ اَرْجِعُونِ لَعَلِّيْ اَعْمِلُ صَالِحًا و وجه آخر للتكلم هو أنه صار مظهريته لصفات الله أقوى و تلقيه لكلماته التكوينية أتم، س ره

فى الجوهر الوجود غير منسلكين فى سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للآخره و صاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على أن من نظر إلى مواضع هذا الكتاب لا- يحتاج إلى زياده مؤونه و تفتيش و إنما بسطنا القول فى زياده الكشف و التوضيح شفقه على الظاهريين الذين قصدهم فى النسك و العبادات طلب قضاء شهوه البطن و الفرج فى الآخره على وجه ألد و أدوم فهم فى الحقيقه طلاب الدنيا و عند أنفسهم أنهم يطلبون ثواب الآخره و التقرب إلى الله تعالى.

### و منها لزوم مفسده التناسخ كما مر ذكره

### إشاره

و هذا أيضا شبهه قويه عسره الانحلال- صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و سلك مسلكنا.

و الجواب الذى ذكره و قرره فى غايه الضعف و القصور و ما تيسر إلى الآن لأحد من الإسلاميين فى حل هذا الإشكال شىء يمكن التعويل عليه حتى أن بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع أن استحالته مبرهن عليها و غايه ما تفصوا به عن إشكال التناسخ ما ذكره بعض الأعلام فى رساله لفقها فى تحقيق المعاد إن للنفس الإنسانيه ضريين من التعلق بهذا البدن أولهما أولى و هو تعلقها بالروح البخارى- و ثانيهما ثانوى و هو تعلقها بالأعضاء الكثيفه فإذا انحرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن صلاحيه التعلق اشتد التعلق الثانوى من جانب النفس بالأعضاء و بهذا يتعين الأجزاء تعينا ما ثم عند المحشر إذا جمعت و تمت صورته البدن ثانيا و حصل الروح البخارى مره أخرى عاد تعلق الروح كالمرة الأولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى قوله.

و قد سبقت الإشارات إلى بطلانه من أن تعلق النفس بالبدن أمر طبيعى منشؤه المناسبه التامه و الاستعداد الكامل للماده المخصص لها بهذه النفس دون غيرها و لا بد أن يكون هذا التخصص و الاستعداد مما لم يوجد إلا لهذه الماده الواحده بالقياس إلى النفس المعينه الواحده لثلا يلزم التخصص بلا مخصص أو تعلق نفس واحد ببدنين على أنك قد علمت أن منشأ حدوث النفس و ما يجرى مجراها هو الحركة الذاتيه (١) الاستكماليه

١- أى الحركة و التغيرات التى كل تال جامع لكمالات متلوه مع شىء زائد و هى منشأ حصول النفس لا التغير الذى فى الخلع و اللبس و لا- الحركة التنزليه للماده و هنا تنزلت الماده غايه التنزل فكيف تتعلق بها النفس حتى يمنع تعلقها من حدوث نفس أخرى كما ادعاه، س ره

لماده ما فى الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى حتى يقع انتهاء الأكوان الصوريه إلى النفس و ما بعدها فعلى هذا لا- معنى لبقاء المناسبه الذاتيه للأجزاء الترابيه إليها و مع قطع النظر عما ذكرناه و أصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكيمى- يعلم أن الجسم الذى يتعلق به النفس سيما الناطقه التى هى أخيره مراتب الشرف و الكمال- للأجسام الطبيعیه فى سلسله العود إلى العقل الفعال يجب أن يكون مختصا بمزيد استعداد- و تهيؤ مزاج و حراره غريزيه لروح(١). بخارى شبيه بالجرم السماوى و أن التعلقات الطبيعیه و الذاتيه ليست كالتعلقات الإراديه الواقعه من الإنسان لأجل مصلحه خارجيه أو داعيه جزافيه أو عاديه ترغبه و تدعوه إلى التوجه و الالتفات نحو شىء كمن توجه إلى خرابه عاش فيها مده كانت معموره ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فيلفت إليها مره أخرى بعد خرابها- و يريد تعميمها طلبا لما يتذكره من التلذذات و التنعيمات التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفه الشهويه من غير فائده فكريه و غايه عقليه أو لملاحظه مصلحه رآها أو فائده و حكمه راعاها فإن شيئا من هذه الأمور لا يجرى فى الأسباب الذاتيه للغايات الطبيعیه ثم إن قولهم إن النفس تتعلق أولا بالأرواح اللطيفه و ثانيا بالأعضاء الكثيفه معناه أن تعلقها بالذات ليس إلا- بالأرواح لأنها القريبه الشبه إلى جوهر النفوس دون الأعضاء لكثافتها و ظلمتها و بعد مناسبتها إلى الجواهر النورانيه إلا- بالعرض لأجل كونها كالقشر و الغلاف و الوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لأجل اعتداله و لطافته لأن يستوكره الحمام القدسى و الطائر الملكوتى فإذا تمزقت هذه الشبكه و استحالت ترابا و رمادا و طار طائرها السماوى و خلص من هذا المضيق فأى تعلق بقى له بالأجزاء المتفرقه و الذرات

١- فى اللطافه و الشفافيه و الإشراق و فى الخلق من الأضداد فإن المعتدل المتوسط فيها كالخالى عنها و قلت فى موضع آخر إن لهذه المناسبات أطلق اسم أحدهما على الآخر فيطلق اسم الفلك على الروح البخارى و يطلق البخار و الدخان على الفلك كما قال تعاليتَّم اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ، س ره

المثبوتة و أى تعلق للنفس بالتراب و الرماد و إن فرض مجتمع الأجزاء و لو كان كذلك لكان كل تراب و رماد ذا نفس لاشتراك الجميع فى الترابيه و الرماديه و الإضافة إلى الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقيه أيضا لأن الزمان غير باق

### تنبيه تفصيلى:

إن الشيخ الغزالى قد صرح فى كثير من مواضع كتبه أن المعاد الجسمانى هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر و استبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول و قال إن زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذى كان شابا و هو بعينه الذى كان طفلا صغيرا و جنينا فى بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففى الحشر(١) أيضا كذلك و الملتزمون بعود الأجزاء مقلدون من غير درايه.

أقول هذا الكلام فى غايه الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر و قد بينا أن الحق فى المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح- الصريح من غير تأويل و يحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل.

ثم قال و ليس هذا بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ(٢) هو شخص آخر و الفرق بين الحشر و التناسخ أن الروح إذا صار مره أخرى متعلقا ببدن آخر- فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرا واقعا لا تناسخا.

أقول تقريره للمعاد الجسمانى بأنه عود للشخص مع عدم عود البدن و تصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن ظاهره(٣) متناقض مشكل و أشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ و الحشر أن الشخص الثانى فى الأول غير الأول و فى الثانى

١- فإن المشخص هو النفس فإذا كان الشيخ عين الشاب باعتبار وحده المشخص الذى هو النفس بل عين الجنين فالمحشور عين من أطاع أو عصى، س ره

٢- لأن المعاد هو بصوره إنسانيه كانت له فى النشأ الأولى و المتناسخ بصوره حيوانيه، س ره

٣- إذ علم من ذلك التقرير أن المشخص هو النفس وحدها و من قوله إن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر أنه يعتبر فى الشخص شىء آخر كتوافق الصورتين، س ره

عينه إذ في هذا (١) الفرق تحكم لا يخفى.

و أعجب من هذه (٢) كلها أنه قال في موضع آخر بهذه العبارة إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول و لا يشارك له في شىء من الأجزاء.

ثم قال فإن قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا و لا مشاحه فى الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع (٣) غيره.

أقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول و لعلمهم زعموا أن الإشكال المذكور فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم و إطلاق اللفظ أو توهموا أن محاليه التناسخ من جهة الشرع إنما الإشكال لزوم مفسده التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا أو حشرا.

و قال فى موضع آخر اعلم أن هذا يستنكره من يبطل حشر الأجساد و يحيل رد النفوس إلى الجسد و ليس يقوم على استحاله برهان يقينى و كلما ذكره الأوائى فى الدلالة على استحاله ليس ببرهان محقق و الشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أن (٤) ذلك ليس مبرهنا أن أفضل متأخرى الفلاسفه أبا على ابن سينا قد أثبت ذلك فى كتاب النجاه و الشفاء قال لا يبعد أن يكون بعض الأجسام السماويه - موضوعا لتخيل النفس بعد الموت و حكى ذلك عن عظمت رتبته إذ قال و قد قال من لا يجازف فى الكلام من العلماء إن ذلك غير ممتنع و هذه (٥) القضية تدل على أنه شاك

١- إذ وحده النفس فى التناسخ أيضا باقيه و هى مناط التشخص، س ره

٢- الأعمجيه أولا من قوله و تشارك له فى شىء من الأجزاء مع أنه قال فى الفرق بين المعاد و التناسخ إن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر و ثانيا من تجويزه التناسخ و إسناده إياه إلى من ينكره أشد نكر، س ره

٣- و هو ما قاله التناسخيه من أن يتعلق النفس بعد مفارقتها عن جسده إلى الجنين - الذى فى رحم حيوان مثلا، س ره

٤- أى استحاله التناسخ، س ره

٥- أى كون الفلك موضوعا لتخيل النفس تدل على أنه شاك فى استحاله التناسخ - لأن هذه الموضوعيه بكونها نفسا له، س ره

فى هذا الأصل و لم يقم عنده برهان عليه و لو كان محالا عنده لما وصف قائله بأنه لا يجازف فى الكلام بل أى مجازفه تزيد على القول بالمحال.

و ربما يقول قائل إن ذلك إنما ذكره على سبيل المجامله و التقيه و إلا فقد ذكر فى مسأله التناسخ من كتاب النفس استحاله تناسخ الأبدان لنفس واحده و ذلك بعينه دليل إبطال الحشر للأجساد.

فنقول ما ذكره فى استحاله التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فإنه قال لو عادت النفس جسدا و استعداد للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور فإن المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى إلى أن يفيض إليه نفس و يتعلق به النفس المستنسخه فيجتمع نفسان لبدن واحد و هو محال هذا ما ذكره و يمكن أن يستعمل فى إعاده حشر الأجساد- لكنه دليل ضعيف إذ يقال يجوز أن يختلف الاستعدادات فيكون للماده من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجوده من قبل حتى يختص بتدبيرها و لا يحتاج إلى إفاضه نفس جديده فإنه لو استعدت فى الأرحام نطفتان لقبول النفس فى حاله واحده- فاضت إليهما نفسان من واهب الصور و اختص كل واحد منهما بنفس و ليس اختصاصه بالحلول (١) فيه فإن النفس لا تحل فى الجسد حلول الأعراض لكن اختصاص النفس بأحد الجسمين لمناسبه بينهما فى الأوصاف فى أحد المستعدين اختصاص إحدى النفسين دون الأخرى فإذا جاز هذا التخصيص فى النفسين المتماثلتين فلم لا- يجوز فى النفوس المفارقة- فإذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبه (٢) له لم لا يفيض إليه نفس جديده من واهب الصور و لتقرير هذا الكلام عرض لست أخوض فيه و إنما المقصود بيان أن من أنكر حشر الأجساد لا برهان معه انتهت عبارته.

١- إذ لو كان بالحلول و وجود الحال عين وجوده للمحل لم يكن لها استقلال- حتى يقال لها نسبه و نسبتها إليهما على السواء بخلاف ما إذا كانت مجردة، س ره

٢- لو كانت العبارة هكذا فإذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبه له لا يفيض إليه نفس جديده من واهب الصور و لا يفيض لاستقام و حقه منصوب على أنه مفعول للمستعد و من فى من النفوس تبعيضية و المصدر فاعل توفر و الضمير المجرور فى له للحق- و لا يفيض إلى آخره جزاء الشرط فافهم، ن ره

أقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه و أما ما جوزه الشيخ و نقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماويه موضوعا(١) لتخيل النفس و صرح بأن هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم و إلا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين و هذا أمر محال في نفسه و عند التناسخيه(٢) أيضا فإن القائلين بالتناسخ فكيف جوز مثل الشيخ أمرا لم يجوزه أحد من العقلاء و أما الذي قررناه و ألزمناه عليه فذلك حديث آخر و هو مسلك عميق دقيق و منهج يمكن الدهول عنه لأكثر العقلاء.

و أما ما تفصلي به عن محاليه التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائده فيه في دفع المفسده بل يؤكد لزومها(٣) كما يظهر عند التأمل فإن الواقف بالقوانين العقلية يعلم

- 
- ١- أي مظهرًا لتمثل مألوفاتها و مرغوباتها، س ره
- ٢- إذ ليس التناسخ انتقال النفس بعد المفارقه عن البدن بالموت إلى البدن الحي و إلا لاجتمع نفسان لبدن واحد بل هو انتقال النفس بعدها إلى المواد المستعده المستعديه بلسان استعدادها لها إلى الأجنه التي في أرحام الأمهات الحيوانيه الطالبه إياها فكيف يجوز الشيخ انتقال النفس إلى الجسم الحي الفلكي الذي له نفس جزئيه منطبعه و نفس كليه عاقله حاشا عن ذلك نعم مذهب بعض الحكماء أن نفوس الأفلاك تستكمل و بعد قرون تلحق بعالم العقول و تصعد النفوس المستكملة الأرضيه إلى الأفلاك بدلا عنها ثم بعد ما استكملت هناك و التحقت بعالم العقول صعدت طائفه أخرى من النفوس و هكذا و هذا تناسخ، س ره
- ٣- أي ما ذكره من أن لكل استعداد مخصوص المستعد له المخصوص هو عليه لا له إذ ليس للتراب و الرماد و نحوهما استعداد النفس الناطقه الإنسانيه إذ الطبيعه ما لم تستوف في الماده كمالات النوع الأخس لم تتخط بها إلى النوع الأشرف و في حصول كل صورته مستعد له لا بد من مستعد و استعداد و ما به الاستعداد فالمنى لا يستعد للمضغه إلا إذا اكتسى ما به الاستعداد و هو صورته العلقه و كذا لا يستعد للجنين بالمضغه- فالمستعد و إن كان في كل موضع هو الماده إلا أن ما به الاستعداد غيرها و هذا ما قال قدس سره و لا- تستعد لفيضان صورته إلا عند تلبسه بصوره سابقه إلخ فالأجزاء الترايبه كيف تتعلق بها النفس الناطقه المفارقه و لم تتخط إلى مقام الحيوانيه و لم يتلبس أولا بأقرب صورته إليها، س ره

أن المادة لا- تتهياً و لا تستعد لفيضان صورته إلا عند تلبسه بصوره سابقه مقومه لها هي المعده لللاحقه و تلك الصوره السابقه أقرب الأشياء إلى الصوره اللا-حقه فالماده المستعده للنفس لا- تستعدها إلا- بعد استيفائها جميع المراتب الصوريه التي تحتها بالقابليه و الاستعداد و هذا شىء مطابق للبرهان معتضد بالتجربه و الوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب و أشكل فباب الوصول إلى معرفه المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب فى طريقتنا و هو طريق أهل الله و الراسخين فى العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاه النبوه و الله ذو الفضل العظيم

### و منها أن الإعاده لا لغرض عبث و جزاف لا يليق بالحكيم

#### إشاره

و الغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه عنه و إن كان عائداً إلى العبد لزم العجز و خلاف الحكمة و العدالة فإن ذلك الغرض إن كان إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خالق الحكمة و العدل و إن كان إيصال لذه فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فإن أكل الطعام و إن كان حسناً لذيذاً لا يلتذ به من كان ممتلئاً شبعاً و إنما يستلذه الجائع و كذا سائر اللذات الحسيه فإن (١) العلماء و الأطباء بينوا و قرروا- أنها دفع الآلام فلزم أنه تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يوصل إليه لذه حسيه و ذلك أيضاً لا يليق بالحكيم العادل و كيف يليق به أن يؤلم أولاً أحداً ليدفع عنه هذا و من ذا الذى يريد إحساناً بأحد فيقطع بعض أعضائه و يجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ بها

١- عبر بصيغه الجمع المعرف باللام المفيده للعموم و هذا معروف من محمد بن زكريا و هو قول خطابى لائق بالخطباء و رفع الألم عدم و العدم لا تأثير فيه فكيف يكون ملذاً و المغالطه من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات إذ فى بعض مواضع اللذه- ثبوت و سلب لازم و تخليه و تحليه و لذه النظر إلى الوجه الجميل أولاً من غير مسبقه بالفراق و كذا استماع الصوت الحسن و استشمام الطيب و استيذاق الحلاوى و لمس نعومه البدن من غير سبق الاشتياق إليها و جوديات و لا رفع ألم فيها كيف و الحق تعالى أجل متهيج بذاته و حقيقه الالتذاذ متحققه فيه و إن كان لفظه توقيفياً و لا عدم و لا ألم و كذا فى المجردات من العقول الكليه المتصله بالحق تعالى، س ره



و الأشاعره أجاوبوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض فى أفعال الله و قبح الخلو عنه- ثم بمنع كون الغرض منحصرافى إيصال اللذه و الألم ثم بمنع كون اللذه دفعا للألم- ثم بمنع كون اللذات الأخرويه كالدنيويه حتى يستلزم كونها أيضا دفع الآلام كهذه.

و أجابت المعتزله عنه بأن الغرض(١) فى المعاد نيل الجزاء و ظهور صدق الأنبياء- أقول قد عرفت الفرق بين الغرض و الضرورى و أن للأفعال غايات طبيعیه و لوازم ضروريه و أن الموت هو الانتقال من هذه النشأه إلى نشأه أخرى فوقها و أن اللذات الأخرويه و مقابلهها من الآلام هى مما كسبته أو اكتسبته أيدى النفوس إرادته أو عاده- فلحقته اللوازم و التبعات و الله تعالى منزه عن حسن طاعه المطيعين و قبح سيئه المسيئين- و ليس فعل الله فى عبادته من إثابه أهل الثواب و عقوبه أهل العقاب يضاهى أفعال الملوك و السلاطين لأنهم ذوى أغراض و حاجات فينفعلون من أفعال أصدقائهم و أعدائهم- فيكرمون صديقهم طلبا للكرامه و تخلصا من الدناءه و ينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ و إنما يضاهى فعله تعالى فعل الطبيب فى المرضى أمر بالاحتماء و تناول الدواء- و نهى عن ترك الاحتماء و فعل ما يزيد فى الداء فمن أطاع أمره خلص و نجا و من تمرد هلك و هوى و هو فارغ من إطاعه المريض و تعصيه فكذلك النفوس فى هذا العالم بمنزله المرضى و الأرض دار المرض و الأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله- فمنهم من أطاع و منهم من عصى و الله برىء من المشركين و رسوله و قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ثم نقول لذات الآخره و آلامها ليست من مقوله لذات الدنيا و آلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما فى الدنيا فإن هذه اللذات الدنيويه كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج و يؤثر فيها بخلاف اللذات الأخرويه فإنها ابتهاجات للنفس(٢) بذاتها و بلوازمها و أفعالها من حيث

- 
- ١- كلاهما ضعيف أما الأول فلأن الجزاء إلى إلذاذ أو إيلام و تعرض المشكك لهما و أما الثانى فمصادره إذ على الشبهه لا وجه للوعد و الوعيد حتى يحتاج إلى إظهار الصدق، س ره
  - ٢- أى مكنتيه بذاتها و باطن ذاتها فى جميع ما يشاء و يختار فالمبهج و المبتهج و الموحش و المتوحش محلها واحد و ليس هناك شىء خارج عن صقع النفس فلا تنفعل عن أمر خارج و هذا بوجه كما يقوله المشاءون فى الصور العلميه للأول تعالى إنه لا ينفعل عنها لأنها ليست من غيره تترشح على ذاته و لا بمدخله ذوات الصور الخارجيه كما فى صورنا العلميه تترشح علينا الآن من العقل الفعال بإعداد المعلومات بالعرض، س ره

إنها أفعالها و لما كان الفعل و الانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما فى أمر ذاتى - فكذا اللذه الفعلية غير اللذه الانفعالية فى الجنس و الحد فلا- مجانسه بينهما فلا- يقاس إحداهما بالأخرى فى الجنه جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسيه كلها لذات على وجه أعلى و أتم و أشرف مبناها على ترك هذه اللذات الفانيه- التى إذا أمعن فيها ينقلب هناك بعينها آلام و مؤذيات فينبغى للإنسان أن يلطف نفسه و يصفى جوهره و يزهده فى الدنيا و يحصل هاهنا قوه إدراك الخيرات و الشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتى إذا خرج من القوه إلى الفعل و انتقل من النقص إلى الكمال- و برز من الأغشيه و القشور و الأجداث و القبور و يحصل له ما فى الصدور و كان جميع ما يتمناه و يهواه حاضرا لديه و متمثلا بين يديه بل ليس فى القيامه للنفوس إلا- ما قصدته و نوته فإن كان مقصودها و مناهها أمورا صحيحه حقه فازت بها فوزا عظيما- و إن كانت أمورا زائله مستحيله من باب المقاصد الدنيويه و المطالب الشهويه و الغضبيه و العقائد الوهميه الشيطانيه فأنتها فانفسخت صورتها و اضمحلت مادتها و بقيت الحسره و الندامه و الغصه و العذاب الأليم لأجل الركون إليها و الاعتياد بها و أنت تعلم أن الدنيا(١) و ما فيها مضمحل في جنبه الآخره اضمحلال الجمد و ذوبان الثلج عند طلوع

١- فما استأنس أهل الدنيا من الجزئيات الدائره لم يبق و ما هو باق من عالم الأمر و من له الأمر و الخلق لم يستأنسوا به. إن قلت مألوفاتهم و إن لم تبق لكن صورها باقيه فى خيالهم فلهم التسليه بها و الالتذاذ بسببها. قلت لا- يتمكنون من تخيلها لوجهين أحدهما شدة الأهوال و فضاعه الأحوال- و ثانيهما أن لذائد الدنيا تنقلب مؤذيات هناك فإن أكل مال اليتيم ظلما ينقلب هناك إلى أكل النار و أكل الموائد حراما فى الباطن أكل الزقوم و الضريع و هذا كانقلاب سنى المجاعه و سنى الرخاء إلى بقرات عجاف و بقرات سمان فى الرؤيا كما فى الكتاب الإلهى و قد مر فهناك فى حس من أكل فى الدنيا أموال اليتامى ظلما و فى خياله ليس إلا أكل النار، س ره

الشمس و سلطان نورها و شده حرارتها و حال أهل الدنيا و استيناسها بالشهوات الدنيويه بعينها كحال الخفافيش و استيناسها بظلمات الليل فإذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامه- بعد غروبها في أفق الأجسام الكائنه في ليل الدنيا يلحقهم من التوحش و الاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش و الغرض من هذا التمثيل زياده الوضوح و الانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفه القاصره عن درك حقائق الأ-كوان و النشآت و إلا-فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل و كذلك جميع الأمثال الوارده(١) في القرآن و لسان النبوه الغرض فيها تنبيه النفوس العاميه عن أحوال الآخرة كما قال تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ و لعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقيه- أنما كان لضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى و حقيقته إلا في قالب محسوس محاك لها فإن كلا من أشخاص الحقيقه الإنسانيه مثال محسوس مطابق لها و كذلك جميع المحسوسات الطبيعیه مثل و أشباح لأنواعها العقليه و كذلك الدنيا و ما فيها مثال الآخرة و ما فيها فإن العوالم متطابقه متحاذيه و من أراد تعريف نشأه أخرى- لمن لم يصر بعد من أهلها و لم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل و لأجل ذلك بناء الشرائع الحقه لكونها نازله لعامة الناس على باب التمثيلات.

### ردع و تفريع:

إن من الفلاسفه الإسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأول الآيات الصريحه في حشر الأجسام و يصرف الأحكام الأخرويه على الجسمانيات إلى الروحانيات قائلاً أن الخطاب للعامة و أجلاف العرب

١- لأن العامي الجاهل ليس إلا الحس و الخيال و الوهم فلو لم يصل إليها قوتها من التمثيل لم تطمئن بل لو كان هنا عقل و لم يصل إليها قوت يناسبها من التمثيلات لاختمت- و نازعت العقل في إدراك المعقول، س ره

و العبرانيين و هم لا- يعرفون الروحانيات و اللسان العربى مشحون بالمجازات و الاستعارات- و العجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفه عن وجود عالم آخر جسمانى فيه أجسام و إشكال أخرويه مع أعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنيه الناصه الصريحه- فى أحوال المعاد الجسمانى على الأمور العقليه مع تصديقه للرسول و إيمانه بما فى القرآن.

و فيه مبالغات و تأكيدات لما ذكرناه أقول منشأ ذلك أنه عجز عن إثبات هذا المقصد بالدليل العقلى و كذا عن إمكانه لغايه غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره- من علماء الإسلام فى كثير من الآيات الوارده فى أحوال المبدإ الظاهره فى التشبيه و التجسيم فما فعله لا يوجب التكفير(١) كما لا يوجب فيما فعله غيره.

و أما ما أورده عليه بعض المتأخرين من أن الأمر فى باب المعاد و لو كان كما زعمه يلزم أن يكون هادى الخلائق و الداعى لهم إلى الحق مضلا لهم و مقررا لأكاذيب- فإن الأجلاف و العبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الألفاظ إلا الظواهر التى زعم أنها غير مقصوده و هذا كما ترى مخالف للهدايه فالاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان- بصدق الرسول و حقيه القرآن.

فأقول فيه نظر من وجهين الأول أن القرآن يشتمل على المنافع(٢) الدنيويه و الأخرويه متاعا لكم و لأنعامكم و لا يلزم أن يعود منفعتة الأخرويه إلى أهل الجلافة و القسوه بل المنافع الأخرويه يختص بنيلها أهل الصفوه و انشراح الصدر و هؤلاء الحمقى بمعزل عن الهدايه و الضلال جميعا كما قال تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ الْآيَه.

و الثانى أن هذه الظواهر المذكوره فى القرآن لو لم يكن أمثالا و حكايات فيها

١- لأنه بصدد الإدعان بما جاء به و استفترغ الوسع و عقد القلب على التأويل بل ٢١٥ الغزالي قال لكل شىء من الموعودات فى الشرع وجودات خمس الذاتى و العقلى و الخيالى و الحسى و الشبهى فكل من قال فى شىء من الموعودات بواحد منها حتى الشبهى لا يجوز تكفيره و هو مؤمن إنما الكافر من قال لا معنى له و أنكره مطلقا، س ره

٢- كأحكام المعاملات و المناكح و المواريث و نظيرها، س ره

تصوير الحقائق و تمثيل الأمور الأخرى لكان الأمر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق و تصوير النشأ الباقية فلا يلزم ما ذكره و إلا فجميع باب التمثيل - يلزم أن يكون إضلالاً.

### و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين و الدهريين

المتشبهين بالفلاسفة أن حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصريه لا يكون إلا من الأسباب السماويه و القوابل الأرضيه و بإعداد حركات فلكيه و استحاللات ماديه و انقلابات زمانيه تحتاج إلى مضي أزمنه و دهور كثيره- لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأ الطبيعیه إلى نشأ أخرى يحصل الأشياء الصوريه فيها بمجرد الأسباب الفاعليه لا- جرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا- على نهج التحريك و الإعداد للاستعداد و لو يعلموا الفرق أيضا بين الوجودين اللذين للإنسان ففاسوا الفطره الثانيه بالفطره الأولى في جميع الأحكام و قد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنيه على أن إنشاء الآخره و إيجاد الأمور الأخرى على وجه الإعاده كإيجاد هذا العالم في الابتداء بمحض إفاضه الله تعالى كقوله كما يَدُّنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ فَكَمَا أَنْ جُودِ الْآفَلَاكِ وَ الْكَوَاكِبِ وَ الْأَرْكَانِ لَيْسَ بِحَرَكَةٍ وَ زَمَانٍ وَ اسْتِعْدَادٍ وَ إِعْدَادٍ- لأسباب قابلية بل بعنايه ربانيه فكذلك حكم النشأ الأخرى لأن الموجودات هناك صورته مستقلة الوجود بلا ماده فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور و الصور هناك قائمه بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا.

### و منها أن الحشر و بعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها

فالأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب و العقاب مشترك بين الناس أجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض و الثاني يوجب التزاحم المكاني لأجساد الناس و حسابهم و كتابهم- و إليه الإشاره بقوله تعالى أِنَّا لَمَجْعُوْثُوْنَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُوْنَ فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد و الاستنكار بقوله تعليما لنبيه ص قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ فنبه تعالى (١) عباده بأن لا تزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الأخرى لما

١- إن قلت ظاهر الآيه لم يرفع الاستبعاد- قلت بل رفعه بقوله يوم معلوم فإنه يوم دهرى لا زمانى فإن الزمانى ليس علما و معلوما بالذات إنما هو علم كالماديات باعتبار تجلبيه بصور معلومه بالذات فهذا كقوله تعالى ما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ، س ر ه

ذكرناه أن الصور هناك غير قائمه بالمواد الوضعيه المقيده بالجهات المكانية و أنها ناشئه من تصورات نفسانيه كما لا تترحم فى الصور الموجوده فى أذهاننا هاهنا لأن لها نحو آخر من الكون و كذا ميقات الآخره و ساعه القيامه يوم معلوم عند الله و خواص عبادته- لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأه الآخره المقيدين بأمكنه الدنيا و أزميتها- و ليس يصلح لإدراك أمور الآخره هذه المشاعر و الحواس فإن أمور القيامه كلها أسرار- غائبه عن هذا العالم البشرى فلا يتصور أن يحيط بها إنسان ما دام فى الدنيا و لم يتخلص عن أسر الحواس و تغليظ الوهم و لذلك أكثر شبه المنكرين للبعث مبنها على قياس الآخره بالأولى و قول المنكرين متى هذا الوعيد إن كُنتُمْ صَادِقِينَ\* سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجه فإن أمر الساعه إذا كان خارجا عن سلسله الزمان و كان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب و كان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحالة جواب السائل عنه إلا بشىء مجمل و هو أن علمه عند الله كقول الأكمه إذا وصفنا له المبصرات المتلونه فقال كيف يدرك هذه الألوان فالجواب الحق من ذلك أن يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق من الكفار و أصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعه أن يقال لهم الجواب الإلهى قل علمها عند الله و عنده علم الساعه فمن تجرد عن غشاوه الدنيا و رجع إلى الله(١) و حشر عنده

١- أى رجع و حشر إليه الآن بأن يفنى فى الله و يبقى به فهو بصورته فى الدنيا و بمعناه عند الله و عنده علم الساعه هذا بحسب جزئيه الصورى و المعنوى و أما بحسب المكان فجسده هنا و روحه فى الجبروت أو اللاهوت و كذا بحسب الزمان جسمه الطبيعى فى الزمان- و روحه فى الدهر الأيمن الأعلى بل معناه فى السرمد كما قالوا إن نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و من هنا ٢١٧ قال المولوى- «با زبان حال ميگفتى بسى كه ز محشر حشر را پرسد كسى فكل ما يبرز هناك صورته ما هاهنا و المعرفه بذر المشاهدوه من كان فى هذه أعمى فهو فى الآخره أعمى». هر كه امروز معاینه رخ دوست ندید طفل راهیست كه او منتظر فردا شد، س ره

فلا بد أن يعرف حقيقه الساعه بالضروره و لذلك قال أعلم الخلق لا تقوم الساعه و فى وجه الأرض من يقول الله الله فإن من كان بعد(١) على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله- لأن القيامة من داخل حجب السماوات و الأرض و منزلتها من هذا العالم منزله الجنين من بطن الأم فالنفس الإنسانيه ما دام لم تولد و لاده ثانيه و لم تخرج عن بطن الدنيا- و مشيمه البدن لم تصل إلى فضاء الآخره و ملكوت السماوات و الأرض

كما قال المسيح ع: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و هذه الولاده الثانيه حاصله للعرفاء الكاملين بالموت الإرادى و لغيرهم بالموت الطبيعى فما دام السالك خارج حجب السماوات و الأرض فلا تقوم له القيامة لأنها داخل هذه الحجب و إنما الله داخل الحجب و الله عنده غيب السماوات و الأرض و عنده علم الساعه فإذا قطع السالك فى سلوكه هذه الحجب- و تبجح حضره(٢) العنديه صار سر القيامة عنده علانيه و علمه عينا

#### فصل (٤) فى القبر الحقيقى و أنه روضه من رياض الجنه أو حفرة من حفر النيران

فى القبر الحقيقى(٣) و أنه روضه من رياض الجنه أو حفرة من حفر النيران قد علمت أن الموت حق و أن الطبيعى منه نهايه الرجوع عن الدنيا و ابتداء الرجوع إلى الله فاعلم أن الروح إذا فارقت البدن الطبيعى مع بقاء تعلق ما لها

١- أى أرض البدن أو أرض القابليه متوجها إليهما و أيضا ما دام هنا ذاكر و مذكور لا تقوم، س ره

٢- مأخوذه من قوله تعالى مَقْعِدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ فمقام العنديه نعم البدل للوقوف عند البدن و الإخلاق إلى الأرض،

س ره

٣- أعلم أن القبر أقسام أحدها القبر للنفس و هو البدن كما قيل جانهاى مرده اندر گور تن. و ثانيها القبر المادى المعهود بين الجمهور للبدن. و ثالثها و هو أيضا للبدن القبر الصورى المشار إليه بقوله قدس سره فيتخيل ذاتها إلى قوله و تجد بدنها فى القبر. و رابعها و هو للنفس الهيئات المحيطه بالإنسان و الضغظه أنما هى فى هيئات الشواغل الدنيويه الحاده للنفس و الظلمه ظلمه المعاصى و الجهالات فإن العلم هو النور. و خامسها لأهل التجرد و هو عالم الجبروت فقبورهم و مزاراتهم التى يزورها الملائكه المقربون و يحفون بها هناك، س ره

بالبدن لا بأجزاء ماديته كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مره بل بجمله بدنه من حيث صورته و هيئه هيكله الباقية في ذكره فإن النفس إذا فارقت البدن و حملت القوه (١) الوهميه المدركه للمعاني الجزئيه بذاتها و للصور الجسمانيه باستخدام الخيال و قد علمت من طريقنا استقلال القوه الخياليه في الوجود و أنها باقيه بعد البدن- و إنما حاجتها إلى هذا البدن الكائن المادى في الابتداء لا في البقاء فهى عند المفارقه مدركه للجزئيات و الماديات بصورهما كما كانت مدركه في الدنيا فإذا مات الإنسان فيتخيل ذاتها مفارقه عن الدنيا و يتوهم عين الإنسان الميت و المقبور الذى مات على صورته و تجد بدنها في القبر و تدرك الآلام الواصله إليه على سبيل العقوبات الحسيه على ما وردت به الشرائع الحقه فهذا عذاب القبر و إن كانت سعيده تخيلت الموائد الشرعيه على صورته ملاءمه على وفق ما كانت تعتقده من الجنات و الأنهار و الحدائق و الولدان و الحور العين- و الكأس من المعين فهذا ثواب القبر

كما قال ص: القبر إما روضه من رياض الجنه- أو حفره من حفر النيران

فالقبر الحقيقى هذه (٢) الهيئات و عذاب القبر و ثوابه ما ذكرناه- و البعث عبارته عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين- و الفرق بين حاله القبر و حاله البعث كالفرق بين حالتى الإنسان فى الرحم و عند الخروج منه فإن حاله القبر أنموذج من أحوال القيامة فإن الإنسان لكونه (٣) قريب العهد

- 
- ١- أراد دفع ما استشكل به القائلون بالمعاد الروحانى من أن القوى الجزئيه ماديته فتفسد بفساد البدن و تبقى العاقله و هى لا تدرك الجزئيات بأن القوى الجزئيه لها تجرد برزخى فتبقى و تشايح النفس أينما ذهبت فتتخيل و تتوهم و تحس، س ره
  - ٢- أى التى هى أظلال الهيئات النوريه أو الظلمانيه التى كانت للنفس فى الدنيا من الأعمال و العلوم الحسنه و النوريه أو الشواغل الضاغطة و المضيقه المحدوده، س ره
  - ٣- فالصور الأخرويه بعينها هى الصور البرزخيه و لا تغاير بالذات بل التغاير بالشده و الضعف و التمام و النقصان و بشده التوجه و ضعفه و كان الإنسان فى البرزخ متوجه إلى القفا و فى صور الآخره صارت الدنيا نسيا منسيا و هو شديد الإقبال على الصور الأخرويه- و من هنا البرزخ منام و الدنيا منام فى منام، س ره



من الدنيا لم يستحکم فی نفسه قوه انکشاف الآخره على وجه الكمال كما لم يستحکم فی الجنين قوه الإحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف و إدراکه كإدراک النائم يقال إنها فی عالم القبر و البرزخ و إذا اشتدت قوتها قامت قیامتها و الذى یوضح لك كیفیه ضغطه القبر و إن كان جسد الميت ساکنا أو كان فی الهواء- أو الماء أن من كان فی ضیق شدید أو تفرق اتصال بالنار و غيرها أو وقع بین حجرین عظیمین- فإن الذى یؤلمه و یؤثر فی نفسه بالذات لیس هذه الأمور الواقعه على بدنه بل صورتها الواصله إلى نفسه لعلاقه لها مع البدن حتى أنه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس- من سبیل آخر لا من جهه هذه الأسباب المادیه لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقته بهذا البدن سواء كان البدن بعینه باقیا أم لا فضغطه القبر و عذابه من هذا القبیل الذى ذكرناه و كذلك ثوابه و راحتته فسعه القبر و ضيقه تابعان لانسراح الصدر و ضيقه

### فصل (٥) فی الإشارة إلى عذاب القبر

قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيره باطنه فی الدنيا لرآه مشحونا بأنواع المؤذيات و السباع كالشهوة(١) و الغضب و المكر و الحسد و الحقد و العجب و الرياء و هى التى لا- تزال تفترسه و تنهشه إن سها عنها بلحظه إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فإذا انكشف عنه الغطاء و وضع فی قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و أشكالها الموافقه لمعانيها فىرى بعينه العقارب و الحيات قد أحذقت به و إنما هى ملكاته و صفاته الحاضره الآن فى نفسه و قد انكشف له صورها الباطنيه الحقيقیه فإن لكل معنى صورته يناسبها فهذا عذاب القبر إن كان شقيا و إن كان سعيدا كان بخلافه

١- فالشهوة كخنزير و الغضب كسبع و المكر كشیطان و الإنسان الطبیعی المطیع لها كمن شد الوسط و شمر الذیل لعبادتها و امثال أوامرها و تمشیه مقاصدها و الحال أن الله تعالى قال لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ و قالاً فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ، س ره

## فصل (٦) فى الأمر الباقي من الإنسان

قد أشرنا إلى أن النفس إذا فارقت البدن بقى لها من البدن أمر ضعيف الوجود- فوقع فى روايه الحديث النبوى التعبير عنه بعجب الذنب و اختلفت العلماء فى معناه فقليل- هو العقل الهولانى وقيل بل الهولوى وقال أبو حامد الغزالى إنما هو النفس (١) و عليها تنشأ النشأ الآخره وقال أبو يزيد الوقاوى هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأ لا يتغير وقال الشيخ العربى فى الفتوحات إنه العين الثابت من الإنسان وقال المتكلمون إنه الأجزاء الأصلية و عندنا القوه الخياليه لأنها آخر الأكوان الحاصله فى الإنسان من القوى الطبيعیه و النباتيه و الحيوانيه المتعاقبه فى الحدوث للماده الإنسانيه فى هذا العالم- و هى أول الأكوان الحاصله له فى النشأ الآخره و بيان ذلك أن شيئاً من أشياء الدنيا- و موادها و صورها و قواها لا يمكن أن ينتقل بعينه و شخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخره إلا- بعد تحولات و تكوينات فالإنسان لا يستعد للحشر إلا بقوه كماليه هى صوره أخيره للطبائع الكونيه و الصور الهولانيه و هى العنصريه و الجماديه و النباتيه- و الحيوانيه اللمسيه أولاً ثم الذوقيه ثم الشميه إلى السمعيه و البصريه فإنه إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصريه و الجماديه قوه بها يغتذى و هى القوه الغاذيه ثم من بعد ذلك القوه التى بها يحس الملموس و هى أوائل الكيفيات المحسوسه- مثل الحراره و البروده و غيرهما ثم التى بها يحس الطعوم ثم التى بها يحس الروائح ثم التى بها يحس الأصوات و التى بها يحس الألوان و المبصرات كلها مثل

---

١- أى المرتبه الأولى منها فيرجع إلى العقل الهولانى إذ لا بد أن يراعى أمران فى معناه. أحدهما البقاء و عدم الدثور و البلاء. و ثانيهما العجزيه و لذا اعتبر المصنف قدس سره فى المعنى الذى رجحه و هو القوه الخياليه أنها صوره أخيره للطبائع الكونيه، س

الشعاعات و يحدث مع الحواس القوه النزوعيه التى بها يقع الاشتياق و الكراهه ثم ينتهى إلى قوه من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسه الخارجيه بعد غيبتها عن مشاهده الحواس محفوظه عندها عن البطلان و الفساد و إن بطلت أو فسدت موادها الخارجيه التى هى بمنزله الأبدان لها لأن نشأتها غير نشأ صورها المحفوظه عند الخيال- كما أن نشأ بدن الإنسان غير نشأ روحها الباقية بعد فساد هذه القوه الحافظه لمثل المحسوسات الخارجيه هى الباقية من الإنسان بعد خراب البدن فتصلح لأن تقوم عليها النشأ الآخره لأنها صوره الصور الدنيويه و الكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبه- و هى الماده الأولى للصور و الكمالات الأخرويه المتفاضله فى الشرف و الدنو من المبدإ الفعال فهى من شأنها أن تكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا و الآخره و تكون سقف الدنيا و فرش الآخره

### فصل (٧) فى ماده الآخره و هيولى صورها الباقية

#### اشاره

اعلم أن كل هيولى هى أطف وجودا فهى أسرع قبولاً للصوره و أيضا كل هيولى هى أبسط جوهرها و أشد روحانيه فهى أشرف صوره و كما لما سبق من أن التركيب بين الماده و صورتها تركيب (١) اتحادى كالتركيب بين الجنس و الفصل فلا بد أن يكون بينهما مناسبه قويه موجه للاتحاد و لنوضح ذلك بمثال ألا ترى أن الماء العذب لما كان جوهره أطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا- و أحسن قبولاً- من التراب لكل ما يقبله من الأشكال و الأصباغ و الطعوم و غيرها و هكذا لما كان الهواء أطف منهما- و أشرف و أشد سيلانا صار أسرع انفعالا و أسهل قبولاً لما يقبله و جميع مقبولاته أشرف و أطف من مقبولات الأرض و الماء و هى الروائح و الأصوات و هكذا الشعاع (٢)

١- و لو كان انضماميا أيضا لزم السنخيه و المناسبه و لا يتوقف على الاتحاد، س ره

٢- أى من مقبولات الهواء و الضمير البارز فى قبوله و المستتر فى يقبله فى الموضعين للهواء لكن الألوان لا يلائمه و الظاهر أنه كان بدل الألوان الأنوار فليس المراد بقوله- و هكذا الشعاع أنه الماده القابله مع أنه يناهى هذا لفظ الثلاثه، س ره

و الضياء يكون قبوله لما يقبله فى أسرع زمان بل فى آن و ما يقبله من الألوان و الأشكال- هى أشد روحانيه و قربا من عالم الروحانيات و كذا الروح النفسانى المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى تجويف الدماغ هو أطف و أشرف مما سبق من المذكورات الثلاثه- فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثه من الكيفيات و الطعوم و الروائح و الألوان على وجه أطف و أشرف و إلى هاهنا تنتهى لطافه المواد(١) الجسمانيه الطبيعيه و هذا أيضا باب يخفى(٢) على كثير من الناظرين فى العلوم فلا يصرفون إعمال رؤيتهم فيه و لا- ينظرون بعين التأمل و الاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة فى قوه الوجود و ضعفه و كمال اللطافه و نقصها و أن أدنى مراتب اللطافه فى النفس هو أشد بكثير من لطافه جوهر النور الحسى و لذلك يقبل رسوم سائر المحسوسات و المتخيلات و المعقولات عند تكونها فى مراتب أنوار الحس و الخيال و العقل فأول ماده تقبل النشأه الآخره هى القوه الخياليه من النفس فيتمثل لها و تقوم بها أمثله المحسوسات- و صورها المفارقة عن موادها.

**و اعلم أن الفرق بين هيولى الصور الدنيويه و هيولى الآخره غير ما ذكرناه بأمر أخرى.**

**و منها أن ما يحل هذه الهيولى لا يحلها إلا بعد حركه استعداديه**

و زمان سابق و جهات قابليه و أسباب خارجيه بخلاف ماده الآخروه فإن الصور الفائضه عليها- إنما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهه المقومات و الأسباب الداخليه(٣) و جهاتها الفاعليه على وجه اللزوم عند تأكدها.

١- المراد بالماده ما هى أعم من الموضوع للعرض، س ره

٢- و لو لم يخف لعلموا أن الصور الخياليه و العقليه أشرف و أتم و أكمل و أقوى- لأن مادتها أشرف و أكمل و ليس كذلك و قل من يتفطن به و تتراءى أضعف و أخس سيما عند الأوهام العاميه و أيضا هذا الضعف أيضا ما دام كون الصور الذهنيه مرئى لحاظ الخارجيات و لو كانت ملحوظات بالذات لعكس الأمر لا سيما المعقولات الدائمت المحيطات المجردات عن القشور و السلاسل و الأغلال، س ره

٣- هى الأخلاق و الملكات، س ره

### و منها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى استيناف تأثير

من سبب خارجي مصور للمادة بها تاره أخرى كصوره البياض و الحلاوه و غيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكتفى ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوه النفسانيه إذا غابت عنها الصورة الحاصله فيها فلا- يحتاج في الاستحضار و الاسترجاع إلى كسب جديد و تحصيل مستأنف بل يكتفى بذاتها و مقوماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل و إليه أشير بقوله تعالى لِكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ إشاره إلى أن الأسباب الاتفاقيه غير حاصله في ذلك العالم و سلسله الإيجاد منحصره في الأمور الداخله الناشئه من المبدأ الأول دون العرضيات و المعدات الخارجيه الواقعه في عالم الاتفاقات و الحركات المحصله للاستعدادات كما قال تعالى الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (١) و قال فلا أَنَسَابَ بَيْنَهُمْ

### فصل (٨) في البعث

أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطه بها كما يخرج الجنين من القرار المكين و قد مرت (٢) الإشاره إلى أن القبر الحقيقي هو انغمار النفس

١- هذا بملاحظه إسقاط الإضافات و النظر إلى الأصل المحفوظ و قوله تعاليلكُلِّ امْرِيٍّ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ بالنظر إلى إثبات الإضافات و المراتب و الكل درجات قدرته الفعلية و جهات فاعليته ففي عين أنها تفعل هو يفعل و الوجود على الإطلاق نوره و فيضه و فعله و الخير بيده و الشر ليس إليه، س ره

٢- و قد مر في الحاشيه السابقه أقسام القبر و أن أحدها هيئات الشواغل و الأعمال النوريه و الظلمانيه بل أظلال تلك الهيئات فالمراد بالقبر و بالمرقد في قوله تعاليمَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هذه الأظلال و الهيئات المحيطه بالنفس بعد الموت و قبل القيام و الشده و التمام في الصور الأخرويّه ببعده العهد من الدنيا و الإقبال على العقبى في جانبي اللطف و القهر و أما البعث فهو هذا القيام و التماميه فإن البعث لغه التنبيه من النوم و كما أن الدنيا منام في منام فالبرزخ منام و البعث هو التنبيه منه و الخروج من الصور الضعيفه و اكتساء الصور القويه- و أتميه القوى و المشاعر الأخرويّه من البرزخيه، س ره

و انحصارها بعد موت البدن فى تلك الهيئات المكتفنه فهى ما بين الموت و البعث بمنزله الجنين أو النائم لم تقو قواها و مشاعرها لإدراك المدركات الآخره فإذا جاء وقت القيام- انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادمًا إلى الله تعالى متوجهًا إلى الحضرة الإلهيه إما مطلقًا حرا عن قيد التعلقات و أسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه تعالى و من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و إما مقبوضًا بأسور بأيدي الزاجرات القاسرات كارها للقاءه تعالى و من كره لقاء الله كره لقاءه

## فصل (٩) فى الحشر

### إشاره

فصل (٩) فى الحشر (١) قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد فى هذا العالم و أما فى النشأ الآخره فأنواعه متكثره كثره لا تحصى لأن صورته النفسانيه هى ماده قابله لصوره أخرويه شتى بحسب هيئات و ملكات مكتسبه ألبسها الله يوم الآخره بصور تناسبها فيحشر إليها و بها كما قال تعالى يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا فحشر الخلائق مختلفه الأنحاء حسب الأعمال و الملكات و الآراء فلقوم على سبيل الوفود يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدًا و لقوم على سبيل التعذيب و يَوْمَ يُحْشِرُ أَعْدَاءَ اللَّهِ إِلَى النَّارِ و لقوم كما قال تعالى وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى و لقوم كما قال وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا و لقوم إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَ السَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ و لقوم على سبيل التعظيم و التكريم كقوله سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ و قوله اَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ و لقوم و هم الأسارى كما قال تعالى خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ

١- اعلم أن الحشر عقلا- إلى الله تعالى و بحسب معناه اللغوى الآن متحقق لأن وجودك مطموس و محقوق تحت وجوده و أما بحسب معناه الشرعى و ما أخبر به فى الدين المبين- فلينتظر فإنه عند طرح جلايب الأبدان الطبيعيه و لبس الصور الصرفه البرزخيه و الحشر بها إلى الله و مظاهره اللطفيه أو القهريه و رجوع المعنى و الصورة إلى المعنى، س ره

صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلِهِ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (١) و بالجمله كل أحد إلى غايه سعيه و عمله و إلى ما يحبه و يهواه حتى أنه لو أحب أحد حجرا لحشر معه لقوله تعالى

١- و النكته في سبعين ذراعا أن اللطائف في وجود الإنسان سبع و قد مرت و في كل لطيفه عشر مراتب هي القبضات العشر التي خمر منها طينه آدم قبضه من العناصر و قبضات تسع من الأفلاك التسعه مثل أن المحبه من الزهره و الغضب من المريخ و قس عليه- و المراد بقبضه من العناصر في كل من اللطائف الصفات العنصريه و التأثير و الانفعال خذ الغايات و دع المبادئ فتصير سبعين و إذا لوحظ مظهرية كل منها لألف اسم من أسماء الله الحسنی تكون سبعين ألف حجاب من نور و ظلمه الوارده في الحديث المشهور وجوداتها أنوار و ماهياتها ظلمات ففي الشقى بقى السبعون في حد القوه لم تخرج إلى الفعلية فهي ناريه و ما خرج إلى الفعلية في الطبع و النفس فحيث لم يكن ذريعه إلى الله تعالى أيضا ناريه- و المظهرية للأسماء الحسنی لم تحصل في نظره و لا- وجود رابطى لها فهي سلسله ذرعها سبعون ذراعا. ٢٢٦ و قال بعض الفضلاء الناس يتصنفون سبعة أصناف بعدد الكواكب السياره أ أصحاب الأمر و النهى من الملوك و لهم تعلق بالشمس ب أصحاب السيف و السلاح و لهم تعلق بالمريخ ج أصحاب القلم و الحساب و لهم تعلق بعطارد د أصحاب العلم و الرأى كالعلماء و الوزراء و لهم تعلق بالمشتري ه أصحاب الزراعات و أهل الكهوف و الجبال- و لهم تعلق بزحل و أصحاب الطرب و الزينه و النساء و الخواتين و لهم تعلق بالزهره- ز أصحاب السفر و التجار و من يشبههم و لهم تعلق بالقمر ثم إن لكل واحد من هذه الأصناف تعلقات عشره بأمور أ ما يعين في إقامه بدنه كالدرهم و الدنانير و له تعلق بالبرج الثانى من الطالع ب الإخوه و الأنساب و لهم تعلق بالثالث من الطالع ج الأملاك و الآباء و الأمهات و لها تعلق بالرباع منه د الأولاد و لها تعلق بالخامس منه ه العبيد و الحيوانات الصغار و لها تعلق بالسادس منه و الأزواج و الشركاء و لها تعلق بالسابع منه- ز ما يعرض للإنسان من المصائب و لها تعلق بالثامن منه ح الذين لهم ولايه عليه و لهم تعلق بالعاشر منه ط الأصدقاء و لهم تعلق بالحادى عشر منه ي الأعداء و الحيوانات الكبار و لهم تعلق بالثانى عشر منه و سقط برج الطالع عن درجه الاعتبار لأنه بيت النفس لا بيت التعلق و الغرض أنما هو ذكر أسباب التعلق و سقط البرج التاسع لأنه برج العلوم و الفضائل و هي كمال النفس لا- بيت التعلق و إذا تقرر ذلك فاضرب خصوصيات الأصناف السبعه فإنها تعلقات أيضا في التعلق العشره تكون سبعين تعلقا مانعه للنفس عن وصولها إلى البارى و هي السلسله التي ذرعها سبعون ذراعا و أما سبعون ألف في الحديث فلائن تحت كل من هذه التعلقات ألف تعلق من الجزئيات و هو الألف من الأشغال التي احتاج إليها آدم ع- لما خرج إلى الأرض ليأكل لقمه كما ورد في الخبر فالحجب النوريه هي النفوس و الأولاد و الأمهات و الأزواج و غيرهم و العلوم إذا كانت لغير الله تعالى و الظلمانيه هي الدنانير و الدرهم و الأملاك و الحيوانات و غيرها انتهى، س ره

إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ و قوله تعالى احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْوَاجَهُمْ (۱) فإن تكرر الأفعال كما مر يوجب حدوث الملكات و كل ملكه تغلب على نفس الإنسان تتصور فى القيامة بصورة تناسبها قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ و لا شك أن أفاعيل الأشقياء المردودين إنما هى بحسب همهم القاصره النازله فى مراتب البرازخ الحيوانيه و تصوراتهم مقصوره على الأغراض الشهويه البهيميه و الغضبيه السبعيه الغالبه على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم فى القيامة على صور تلك الحيوانات و هيئاتها فإن الأبدان سيما الأخرويه بهيئاتها و أشكالها المحسوسه قوالب للنفوس بهيئاتها و صفاتها المعنويه و أشير إليه بقوله تعالى وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (۲) و قوله يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ و فى الحديث

قوله ص: يحشر الناس على صور نياتهم

و قوله ص: يحشر بعض الناس على صوره تحسن عندها القرده و الخنازير.

### تبصره أخرويه:

إن فى داخل بدن كل إنسان و مكن جوفه حيوانا صوريا (۳) بجميع أعضائه و أشكاله و قواه (۴) و حواسه هو موجود قائم بالفعل

- ۱- المراد بأزواجهم الملكات و صورها كما أن المراد بالزوجين فى الآيات ما هو كالوجود و الماهيه و كالجنس و الفصل و كالماده و الصوره و كالذكر و الأنثى إلى غير ذلك، س ره
- ۲- أى الوحوش التى فى صراط الإنسان و التى هى لوازم ملكاته و يشمل الخارجيات أيضا إلا أن لها حشرا تبعا، س ره
- ۳- أى لا ماده له و هو الحيوان البرزخى الذى هو المتعلق الأول للنفس فى الدنيا- و الروح البخارى متعلق ثان و هذا البدن الذى قشر و غلاف له متعلق ثالث، س ره
- ۴- و بتلك الحواس يدرك مدركات الآخره و بها يدرك المرتاضون ما لا يدركه الآخرون و بها يدرك النبى ص ما لا يدرك غيره كما نقل قدس سره فيما مر أحاديث فى إدراك الخاتم ص بتلك المشاعر كما فى الرؤيه: زويت لى الأرض فأريت مشارقها و مغاربها و فى السمع أطلت السماء و كذا فى الباقي و فى تلك الحواس قال العارف- پنج حسى هست جز اين پنج حس آن چو زر سرخ باشد وين چو مس صحت اين حس ز معمورى تن صحت آن حس ز ويرانى بدن صحت اين حس بجوئيد از طيب صحت آن حس بجوئيد از حبيب ، س ره



لا يموت بموت هذا البدن و هو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبه لمعناه و هو الذى يثاب و يعاقب و ليست حياته كحياء هذا البدن المركب عرضيه وارده عليه من الخارج و إنما حياته كحياء النفس ذاته و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى و الحيوان الحسى يحشر فى القيامة على صورته هيئات (١) و ملكات كسببتها النفس بيدها العماله و بهذا يرجع و يأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كأفلاطون و من سبقه مثل سقراط و فيثاغورس- و غيرهما من الأساطين كما مرت الإشارة إليه و كذا ما ورد فى لسان النبوات و عليه يحمل الآيات المشيره إلى التناسخ و كذا قوله تعالى وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ و قوله تعالى وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ و قوله تعالى يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ كل ذلك إشاره إلى انقلاب النفوس فى جوهرها و صيرورتها من أفواج الأمم الصامته- و خروجها يوم النشور إذا بعث ما فى القبور و حصل ما فى الصدور على صورته أنواع الحيوانات من السباع و المؤذيات و البهائم و الوحوش و الشياطين

### تذكره توضيحيه: ظن أجناس العوالم و النشآت ثلاثة

#### إحداها النشأ الأولى

و هى عالم الطبيعيات و الماديات الحادثات و الكائنات الفاسدات.

#### و ثانيها النشأ الوسطى

و هى عالم الصور المقداريات و المحسوسات الصوريات بلا ماده.

١- فإن كانت حميده فصور جرد مرد، و إن كانت رذيله فصور سود زرق، س ره

## ثالثها النشأه الثالثه

وهي عالم الصور العقلية والمثل المفارقات فالنشأه الأولى بئده دائره متبدله زائله بخلاف الأخيرتين وخصوصا الثالثه وهي مأوى للكامل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والإنسان حقيقه مجتمعه بالقوه من هذه العوالم والنشأت بحسب مشاعره الثالثه مشعر الحس ومبدؤه الطبع ومشعر التخيل ومبدؤه النفس ومشعر التعقل ومبدؤه العقل والنفس الإنسانيه في بدايه تكونها و أول خلقتها هي بالقوه في نشأتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في مكنن الإمكان و كتم الخفاء كما قال تعالى وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً وَقوله تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ- لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً وكلما كان وجوده أولا بالقوه فلا بد أن يكون متدرج الحصول- في أصل الوجود و كمالاته و يكون مترقيا من الأدنى إلى الأعلى و متدرجا من الأضعف إلى الأقوى فلها في كل من نشأتها الثلاث مراتب وهي قوه واستعداد و كمال مثال ذلك كالكتابه فلها قوه كما للطفل واستعداد كما للآمى المتعلم المحصل لأسباب الكتابه و آلاتها ولكن لم يتعلم بعد و الكمال للقادر على الكتابه متى شاء من غير كسب جديد- لأجل حصول ملكه راسخه في هذه الصناعه و هو قد يكون محجوبا عن الكتابه ممنوعا عنها لا مانع داخلي بل لمانع و حجاب خارجي كما للعين الصحيحه إذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج و قد لا يكون كذلك لزوال المانع و الحجب الخارجيه فالقوه في الإحساس كما للجنين عند كونه في الرحم و الاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس- و الكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه و كذا قياس مراتب التخيل و مراتب التعقل و يقال لها العقل الهولاني و العقل بالفعل و العقل الفعال فالأول قوه و الثاني استعداد- و الثالث كمال و الرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبه الحصول في الإنسان بحسب جوهره و ذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثه أعنى الحسى و النفسى و العقلى كان مآله إلى عالمه و أحكام نشأته و لوازمها فمن غلبت عليه نشأه الحس و الاستكمال- بالمستلذات الحسيه و المألوفات الدنيويه فهو بعد وفاته أليف غصه شديده و رهين عذاب أليم لا أن الدنيا و لذاتها أمور مجازيه لا حقيقه لها(١) و الإحساس بها انفعالات تنفعل النفس

١- إن قلت صورته التي في الخيال لا- دثور و لا- زوال فيها لأنها مجردة عن الماده و إن لم تجرد عن المقدار و قد ثبت فيما مر تجرد الخيال و الحس المشترك فصور محبوبات أهل الدنيا معهم و شئيه الشىء بصورته لا بمادته. قلت قد مر هذا المطلب في الأمور العامه متصلًا بتمه الكلام في العله و المعلول أعنى ذوقيات العله و المعلول و قد تعرضت في الحواشى التي كتبت هناك هذا السؤال و أجبت بما فيه كفايه للفظن العارف فلا نعيده، س ره

بها عند الحدوث و يزول بسرعه عنها و لا تدوم و لكن يبقى الأثر و العاده فى المحبه و الاشتياق- فمن عشقها و اشتاقها كان كمن أحب أمرا معدوما محبه مفرطه و طلب شيئا باطلا- طلبا شديدا- و حيث لم يكن لمحبوبه أثر و لا لطلبه ثمر فهو فى هذه الحال فى غصه شديده و ألم دائم كذلك حال طلبه الدنيا الراغبين فى مشتيتها إلا أنهم ما داموا فى الدنيا يشته ذلك عليهم و يزعمون أن لمحبوباتهم حقيقه فىأكلون و يتمتعون كما تأكل الأنعام و النار مثوى لهم- لأنه إذا طلعت شمس الآخره و قامت (١) اضمحلت بها رسوم المجازات و ذابت بإشراقها أكوان المحسوسات اضمحلال الظلال و ذوبان الجميد بحراره ارتفاع الشمس فى أوان الصيف فبقى المحب للدنيا و المحسوسات الماديه محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الأليم- فيكون حشره إلى دار البوار و مرجع الأشرار و مهوى الفسقه و الكفار و إن غلب عليه رجاء يوم الآخره و الميل إلى ما وعده الله و رسوله من الجنه و نعيمها و سرورها و حورها و قصورها- و الخوف من عذاب الآخره و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضى الوعد و الوعيد فمآله الوصول

١- أى شمس الحقيقه و قامت اضمحلت بها إلخ فإن الدنيا كما قال الله تعالى كَسِرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَاءٌ حِسَابُهُ و قال العارف و ما الناس فى التمثال إلا كتلج و أنت بها الماء الذى هو نابع و لكن يذوب الثلج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء و الأمر واقع إنما مثل أهل الدنيا كمثل من يشاهد أمواج البحر و يغفل عن البحر و يتعلق خواطره بموج أو أمواج محدوده منه أو بحباب أو حبب معدوده منه و معلوم أن لا بناء و لا بقاء لها- و هذه تنكسر و تلك تذهب و لا- تستمر و مثل أهل الله كمن يستغرق فى مشاهده نفس البحر- و يتعلق به و عظمته شاغله له عن مشاهده أمواجه و حبه إلا- من حيث إنها أطوار صنائعه و ظهوراته- و معلوم أنه الأصل المحفوظ فيها و السنخ الباقي منها- روزى كه پيشگاه حقيقت شود پديد شرمنده رهروى كه عمل بر مجاز كرد ، س ره

إلى نعيم الجنة و الخلاص من عذاب النار و إن غلبت عليه القوه العقلية و استكملت بإدراك العقليات المحضه و العلم باليقينيات الحقيقه من طريق البراهين و الأسباب العقلية الدائمه- فمآله إلى عالم الصور الإلهيه و المثل النوريه و الانخراط فى سلك المقربين و القيام فى صف الملائكه العليين بشرط أن يكون عقائده مشفوعه بالزهد الحقيقى خالصه عن أغراض النفس و الهوى و عن مشتبهات الدنيا فارغه عن جميع ما يشغل سره عن الحق و ذلك هو الفضل العظيم و المن الجسيم.

و ليعلم أن الزهد الحقيقى و النيه الخالصه عن شوب الأ-غراض النفسانيه لا- يمكن أن يتيسر إلا- للطائفه الأ-خيريه و هم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين(١) مع أن الغرض الأصيل من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل و التوجه التام إلى المبدأ الأصيل- و الاشتياق إلى رضوان الله تعالى و ليت شعرى كيف يشتاق و يتوجه نحو المبدأ الأول و دار كرامته من لا يعرفهما و لا يتصورهما.

فإن قلت فيلزم الدور مما ذكرت لأن الاشتياق و السلوك إليه تعالى يتوقف على العلم به و العلم به يتوقف على السلوك نحوه و الاشتياق نحوه لأن العلم هو الغايه القصوى- قلت نعم العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهى و لكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوه و الضعف فالذى هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظنى أو الاعتقاد التقليدى لساكن النفس فإن ذلك مما يصلح لأن يصير مبدأ لعمل الخير و الذى هو الغايه القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهده الحضوريه و الاتصال العلمى المسمى بالفناء فى التوحيد عند الصوفيه

١- لأن الناسك إذا كان غرضه من نسكه الوصول إلى النعيم أو الخلاص من الجحيم فهو يحب نفسه و يتوجه إليها لا- إلى المعبود الحقيقى و لهذا اشترط القدماء من الفقهاء القربه المحضه فى صحه العباده و ليس كذلك لأنها لا تتيسر إلا للمقربين و قد ورد: يا نعيمى و جنتى ، س ره

## فصل (١٠) فى أن للنفس الإنسانيه أنحاء كثيره من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعى و بعضها بعده

### إشاره

قد سبق أن للنفس الإنسانيه كينونه سابقه على هذا الكون النفسانى كما دلت عليه الأحاديث النبويه من طريق أهل بيته ع و ذهب إليه أفلاطون كما هو المشهور- و من قدح على مذهبه من أتباع المشائين بما هو مذكور فى الكتب المشهوره لم يعرف مذهبه و زعم أن مراده أن النفس من حيث نفسيتها(١) و نحو وجودها النفسى متقدمه على هذا البدن ليلزم إما التناسخ و إما وحده النفوس و إما تكثر أفراد نوع واحد من غير عوارض مخصصه خارجيه و ماده متخصصه بها حامله لها و قد مرت الإشاره إلى أن مقصوده ليس كما زعموه بل الحق أن للنفس قبل صيرورتها نفسا ناطقه أنحاء أخرى من الكون بعضها فى هذه النشأه الدنيويه و بعضها قبل هذه النشأه و بعضها بعد هذه النشأه- أما التى فى هذه النشأه فبعضها حيوانيه و بعضها طبيعيه نباتيه و غير نباتيه و الانتقالات التى تقع من بعضها إلى بعض لا- تكون إلا- بحركه و زمان و ماده مستحيله كائنه فاسده و أما التى قبل هذه النشأه فبعضها مثاليه و بعضها عقليه و بعضها قضائيه إلهيه و الانتقالات الواقعه هناك- على سبيل النزول الوجودى بالإفاضه و الإبداع من غير زمان و حركه و أما التى بعدها فبعضها حيوانيه حسيه(٢) و بعضها نفسانيه خياليه و بعضها عقليه قدسيه فظهر لمن تدبر و تأمل فيما ذكرناه سابقا و لاحقا بالنهج البرهانى أن للإنسان أنواعا من الحشر.

١- و ليس كذلك بل المراد أن وجود العقل الفعال مثلا قبل عالم الكون و هو وجود النفس بنحو أعلى لأنه الأصل و هى الفرع و هو الحقيقه و هى الرقيقه فكينونته السابقه كينونتها- و شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه و ما هو فى كثير من الأشياء لم هو و قد مر فتذكر، س ره

٢- أى بالحس البرزخى و الأخرى و بالجمله بالحس المثالى كما نقلنا أنه برهانى عقلى و أنه نقلى و أنه عرفانى ذوقى، س ره

و مما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب الرابع و الثمانين و مأتين اعلم أن الروح الإنساني أوجده الله مدبرا لصوره حسيه سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة (١) أو حيث كان فأول صورته لبسها- الصورة التي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بربوبيه الحق عليه ثم إنه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسميه الدنياويه و حبس بها في رابع شهر من تكون صورته جسده- في بطن أمه إلى ساعه موته فإذا مات حشر إلى صورته أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى صورته جسده (٢) الموصوف بالموت فيحيى به و يؤخذ بأسماع الناس و أبصارهم عن حياته بذلك الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبي أو ولي ثم يحشر بعد السؤال إلى صورته أخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة (٣) عين البرزخ و النوم و الموت في ذلك على السواء إلى نفخه البعث فيبعث من تلك الصورة و يحشر إلى الصورة (٤) التي كان فارقتها في الدنيا إن كان بقى عليه سؤال- فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة و المسئول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصورة التي يدخل بها الجنة أو النار و أهل النار كلهم

١- كالمنامات و الكشوف و الاختلاسات و نحوها، س ره

٢- الظاهر أن مراده البدن الطبيعي و هذا ما سيقوله المصنف قدس سره إنه اقتصر على مجرد الذوق و هذا محال لاستلزامه المحالات مثل التعطيل و التناسخ و الدنيويه و نحوها و المخبر الصادق أيضا أخبر به و هو باعتبار أن شيئيه الشىء بصورته و التشخص بالنفس و بالوجود كما مر في الأصول و الشيخ لما كان من العرفاء المتشرعين و هم الحافظون لعقائد المسلمين قال ما قال كما ترى كماله إلى آخره أنه مضامين الأخبار و الكتاب، س ره

٣- هذا مثل أن تقول إن الصورة الذهنيه في الذهن بل عين مرتبه من مراتب الذهن- أى النفس و الصورة الخارجيه في الخارج بل عين مرتبه من مراتب الخارج فإن الذهن و الخارج ليسا كالظروف الجسمانيه مثل الماء في الكوز، س ره

٤- أى الصورة الطبيعیه التي صارت جيفه مثل صورته وقت السؤال و قد مر ما يرشدك إلى الحق من حديث طول العهد بالدنيا و شدة الإقبال على العقبى، س ره

مستولون(١) فإذا دخلوا الجنة و استقروا فيها ثم دعوا إلى الرؤيه(٢) و نودوا حشروا فى صوره لا- تصلح إلا- للرؤيه فإذا عادوا حشروا فى صوره تصلح للجنه و فى كل صوره تنسى صورته التى كان عليها و يرجع حكمه إلى حكم الصوره التى انتقل إليها و حشر فيها- فإذا دخل(٣) سوق الجنه و رأى ما فيه من الصور فأيه صوره رآها و استحسناها حشر فيها فلا يزال فى الجنه دائما يحشر من صوره إلى صوره إلى ما لا نهايه له ليعلم بذلك الاتساع الإلهى فلا يزال يحشر فى الصور دائما يأخذها من سوق الجنه و لا- يقبل منها إلا ما يناسب صوره التجلى الذى يكون فى المستقبل لأن تلك الصوره هى كالاستعداد الخاص لذلك التجلى فاعلم هذا فإنه من لباب المعرفه الإلهيه و لو تفتنت لعرفت(٤) أنك الآن كذلك تحشر فى كل نفس فى صوره الحال التى أنت عليها و لكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهوده و إن كنت تحس بانتقالك فى أحوالك التى عنها تنصرف فى ظاهر ك و باطنك- و لكن لا تعلم أنها صوره لروحك تدخل فيها فى كل آن و يحشر فيها و يبصرها العارفون صوراً صحيحه ثابتة ظاهره العين فالعارف يقدم قيامته فى موطن التكليف الذى يثول إليها جميع الناس فيزن على نفسه أعماله و يحاسب نفسه هاهنا قبل الانتقال كما حرص الشرع عليه فقال حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا و لنا فيه مشهد عظيم عايناه و انتفعنا بهذه المحاسبه انتهت عبارته و إنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسه و للاتفاق فى كثير من وجوه الحشر المذكوره فيها لما ذكرناه و إن وقعت المخالفه فى البعض لأن من عاداه الصوفيه الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه و أما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً و لا نذكره فى كتبنا الحكيمه.

### تذكره فيها تبصره:

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى و الراغب فى دار كرامته أن هذه الأمور الجسمانيه و الصور الماديه جعلها الله كلها مثالات

- ١- لأن السؤال أحد أنواع عذابهم، س ره
- ٢- إشاره إلى قوله تعالىيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ، س ره
- ٣- إشاره إلى حديث مر فى الكلام المنقول عن الغزالي أن فى الجنه سوقاً يباع فيه الصور، س ره
- ٤- قد مر منا أن الإنسان بحسب الروح كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالأشكال المختلفه لقد صار قلبى إلخ، س ره

دالات على الأمور الروحانية القدرية كما أنها مثلالات دالات على الأمور الرحمانية<sup>(١)</sup> القضائيه التي هي عالم الجبروت و حضره الربويه دلالة المعلول على العله و ذى الغايه على الغايه و دلالة الناقص على كماله و الصوره على حقيقتها و معناها لأن العوالم كما علمت متطابقه متحاذايه حذو النعل بالنعل و جميعا منازل و مراحل إلى الله تعالى- و هي أيضا صوره الأسماء الإلهيه فإن الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذي هو إحدى محض لا اختلاف فيه أصلا كما سبق بيانه- فهي إنما تنزلت أولا إلى عالم العقول المقدسه و الأنوار المجرده الإلهيه و العلوم التفصيليه الإلهيه ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانيه و المثل المقداريه ثم إلى عالم الصور الماديه و هي ذوات الجهات و الأوضاع المكانيه فكما أن النزول و الصدور من المبدأ الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع و الحشر إليه و الورود عليه لا بد أن يكون بتلك الدرج و المراقى على عكس الترتيب النزولى

### فصل (١١) فى أن للإنسان حشرا كثيرا كثره لا تحصى

قد سبق أنه جعل الله مقامات الحواس و التخيلات و التعقلات درجا و مراقى يرتقى بها السالك إليه تعالى فلا بد أن ينزل أولا فى عالم المحسوسات الماديه ثم فى عالم المحسوسات المجرده عن الماده المرئيه بعين الخيال لصيروره الحس خيالا ثم فى عالم الصور المفارقة لصيروره الخيال عقلا بالفعل و فى كل من هذه العوالم الثلاثه طبقات<sup>(٢)</sup> كثيره متفاوتة فى اللطافه و الكثافه و ما هو أعلى من هذه العوالم يكون

- ١- إنما كانت الأمور القدرية روحانية و القضائيه رحمانية لأن تلك سوائيتها غالبه باعتبار شوب التشكل و التقدر و نحوهما بخلاف هذه لأن إمكان السوائيه فيها مستهلكه فلهذا تعد من صقع الربويه و تسمى أوامر رحمانية و حضره ربويه، س ره
- ٢- وقد أشير إلى هذه الكثره بقوله ع: قبلكم ألف ألف عالم و ألف ألف آدم- و عالمكم آخر العوالم و آدمكم آخر الآدميين



عدد طبقاته أكثر و التفاوت بين أسفله و أعلاه أشد فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طى درجات عالم الأوساط كلها و لا- يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا- بعد طى درجات عالم البدايات كلها و هو عالم المحسوسات الماديه- فجميع العوالم و درجاتها هي منازل السائرین إلى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع و لبس جديد و موت و بعث منه و حشر إلى ما بعده فعدد الموت و البعث و الحشر كثير لا يحصى و قيل بعدد الأنفاس و هو الصحيح عندنا بالبرهان الذى أقمنا على أن لا- ساكن فى هذا العالم من الجواهر الطبيعیه سيما الجوهر الإنسانى المتحرك فى ذاته إلى عالم الآخرة ثم إلى الحضرة الإلهيه و لا بد من وروده أولاً إلى أولى مراتب المحسوسات ثم يرتقى قليلاً قليلاً إلى أن يتخلص منها و إليه الإشاره بقوله تعالى- **وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا (١)** فإن كل واحد من أفراد الناس بواسطه وقوعه فى عالم الطبيعیه الكائنه يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشأته و لم ينجر سيئته الفطريه بفعل الطاعات و ترك الشهوات كما قال تعالى **فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ**.

فإن قلت هذا الذى ذكرت ينافى معنى

قوله ع: كل مولود يولد على الفطره الحديث

. قلت لا منافاه بينهما لأن المذكور فى الحديث هو فطره الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس و الطهاره و الذى كلامنا فيه هو ابتداء نشأه البدن و وقوع النفس فيها فهى فطره البدن الذى حصل من الأجسام الحسيه الماديه التى وجودها أحسن الوجودات و أظلمها و أبعدها عن الله و ملكوته

و قد ورد فى الحديث النبوى ص: أنه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذ خلقها

و بما ذكرناه أيضا اندفع التدافع بين حديثين (٢)

١- لما فسره ع هذا بورود الكل على النار سئل أ و أنتم فقال ع نعم جزناها و هى خامده أى لم يقعوا فى أشراك الدنيا و حبالها و لم ينشب فيهم مخالبا فمن كان فى الدنيا و حاله هكذا يقول الله تعالى لنارها كوني بَرْدًا و سَلامًا على عبدنا فلا تحرقه نارها التى فى حقه- كالنور و لا يغرقه بحرهما المسجور، س ره

٢- و كذا بين حديثين أحدهما: كل مولود يولد على الفطره و الآخر: السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه فالأول باعتبار فطره الروح التى من عالم العصمه و الطهاره و الثانى باعتبار فطره البدن و مزاجه الفاضل المحمود و كينونته فى الأصلاب الشامخه و الأرحام المطهره أو مزاجه السيئ المذموم و كينونته فى مقابل ما ذكر و أيضا الأول باعتبار فطره الروح النوريه و الثانى باعتبار كينونه النفس فى بطن الأمهات الأربيع و تخمير طينه وجودها من الملكات الحميده أو الرذيله و أيضا الأول كما مر و الثانى باعتبار الكينونه العلميه فى أم الكتاب و أم الأقاليم موافقا لحديث شريف آخر هو: إن السعيد سعيد فى الأزل و الشقى شقى لم يزل، س ره

مشهورين أحدهما كل مولود يولد على الفطره و الآخر أن الله قد خلق الخلق فى ظلمه- ثم رش عليها من نوره الحديث و اعلم يا حبيبى أنه كما لا بد من ورودك إلى هذا العالم الحسى فلا بد لك فى الخلاص عنه و عن علاقته من معرفه الأمور المحسوسه لأن المهاجره عنها أنما يكون بالزهد فيها و هو لا يحصل إلا بمعرفتها و العلم بدناءتها و خستها و لأن الدنيا و الآخره واقعتان تحت جنس المضاف من جهه الدنو و العلو و الدناءه و الشرف- و الأولويه و الأخرويه و معرفه أحد المضافين يستلزم معرفه الآخر معا و كذا جهاله أحدهما مع جهاله الآخر فمن لم يعرف الدنيا و خستها لم يعرف الآخره و شرفها و من لم يعرف الآخره و شرفها كيف اختارها و اشتاق إليها و لهذا و لوجوه أخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام الطبيعیه و أحوال المحسوسات لينتقلوا منها إلى ما وراء المحسوسات- و ما بعد الطبيعيات كما قال تعالى وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ

## فصل (١٢) فى تذكر أن الموت حق و البعث حق

### إشاره

قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من أن لكل شىء جوهرى حركه جليله نحو الآخره و تشوقا طبيعيا إلى عالم القدس و الملكوت و له عبادته (١) ذاته تقربا

١- و هذه العباده امتثال للأوامر و النواهى التكوينية كما أن العباده التكليفيه امتثال للأوامر و النواهى التشريعيه و الغايه فيهما جميعا فى القرب هى التقرب إلى الله تعالى و فى البعد هى البعد عن جهنم فى التكليفيه و البعد عن هاويه الهيولى و دركات الطبيعه فى الذاتيه التكوينية فكل شىء غلب عليه أحكام التجرد و كل من غلب عليه التخلق بأخلاق الروحانيين- فهو أوفر حظا من رحمه الله و كل شىء غلب عليه أحكام التجرد و لوازم الطبيعه فهو أكثر ملعنه من الله و لهذا ورد أن الدنيا ملعونه و ملعون من فيها أى من حيث هو فيها لا الذين بأبدانهم فرشيون و بقلوبهم عرشيون فالعقل البسيط الكامل علما و عملا و عاؤه الدهر الأيمن الأعلى لا الزمان و حيزه الجبروت لا المكان و إن كان جسده فى الزمان و المكان و الجهه و غيرها من لوازم عالم الطبيعه فإذا ورخ الإنسان الكامل و أقت و مكن و أين فالعقل اليقظان على إيقان أن هذه أحكام مركبه و أما عقله البسيط فهو عرى و برى عنها لا تاريخ له و لا متى و لا يقال له أين و حتى، س ره

إلى الله تعالى سيما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون و الفساد فله كما سبق مرارا انتقالات و تحولات ذاتيه من لدن حدوثة الطبيعي إلى آخر نشأته الطبيعيه ثم منها إلى آخر نشأته النفسانيه و هلم إلى آخر نشأته العقليه و علمت أيضا أنه أول ما اقتضت النفس و توجهت إليه تكميل هذه النشأه الحسيه و تعمير مملكه البدن بالقوى البدنيه و الآلات و البدن بمنزله الراحله أو السفينه لراكب النفس فى السفر إلى الله تعالى فى بر الأجسام و بحر الأرواح ثم إذا كملت هذه النشأه و عمرت هذه المرحله عبرت منها و أخذت فى تحصيل نشأه ثانيه و دخلت فى منزل آخر أقرب إلى مبدئها و غايتها و هكذا يتدرج فى تكميل ذاتها و تعمير باطنها و تقويه وجودها بإمداد الله و عنايته و كلما ازدادت فى قوه جوهرها المعنوى و اشتدت نقصت فى صورتها الظاهريه و ضعف وجودها الحسى فإذا انتهت بسيرها الذاتى و حركتها الجوهرية إلى عتبه باب من أبواب الآخره عرض لها الموت عن هذه النشأه و الولاده فى النشأه الثانيه فالموت نهايه السفر إلى الآخره و بدايه السفر فيها إلى غايه أخرى هى النشأه الثالثه و قد مر أيضا أن النفس الإنسانيه فى مبدئ تكونها كالجنين فى بطن الدنيا و مشيمه البدن فيتربى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يتربى الجنين فى بطن أمه- و الموت سواء كان طبيعيا أو إراديا عباره عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعه الآخره- فاتضح و انكشف بما ذكرناه سابقا و لاحقا أن الموت أمر طبيعى للنفس و كل أمر طبيعى لشيء ء يكون خيرا و تماما له و كل ما هو خير و تمام لشيء ء فهو حق له فثبت أن

الموت حق للنفس فأما الفساد و الهلاك الذى يطرأ البدن فإنما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعه فى هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات و الغايات الطبيعیه- فالعداله الإلهیه تقتضى رعايه ما هو الأشرف و الأفضل فالحياء الروحانيه للإنسان- أشرف من هذه الحياه الطبيعیه البدنيه على أنك لو نظرت(١) نظرا حكيميا فى البدن- من حيث هو بدن طبيعى لوجدت قوامه و تمامه بالنفس و قواها و هذيته و تشخصه بها- بل وجدته متحدًا بها اتحاد الماده المبهمه بالصوره المعينه و اتحاد الناقص بالتام و القوه بالفعل فلو فرض تفرد بذاته دون النفس و قواها لم يبق له إنيه و حقيقه إلا العناصر و الأجزاء المتداعيه للافتراق و هى بحالها كما كانت قبل الموت و بعده.

و اعلم أن الأجسام الواقعه تحت تصرف النفوس و الأرواح هى فى نفسها مضمحلّه مقهوره مستهلكه و كلما كانت النفوس أشرف و أقوى كانت الأبدان المتصرفه فيها أضعف قوه و أقل إنانيه و أنقص وجودا و كلما(٢) أمعت النفس فى القوه و الحياه و الكمال أمعن البدن فى الضعف و الموت و الزوال حتى إذا بلغت غايتها من الاستقلال- انعدم البدن بالكلية و زال و هذا المعنى مشاهد فى الأجسام الطبيعیه أ لا- ترى أن جسميه الجماد أقوى و أحكم من جسميه النبات و هى أقوى من جسميه الحيوان- و هى من جسميه الإنسان بحسب تفاوت نفوسها و أرواحها فى القوه و التمام.

١- حاصله أن البدن بما هو بدن لا فساد و هلاك له بل بقاء محصله و مشخصه و ما به اتحاده و ما فيه انغماره بقاؤه و شبيّه الشىء بتمامه و أما ماده البدن بما هى عناصر و أجزاء متداعيه إلى الافتراق و مأخوذه بشرط لا فليس بدنا و مع ذلك فهى بحالها أيضا، س ره

٢- الفرق بينه و بين قوله و كلما كانت النفوس إلخ أن الأول فى القوه الأولى الفطريه و الثانى فى القوه الثانيه التى للنفوس مطلقا فى آجالها التى هى أوعيه حركاتها الاستكمالیه سيما القوه الكسبيه للنفوس الإنسانیه و بالجمله فى الكمل لا- بدن بحسب الحقيقه- حتى يقال طرأ فساد و هلاك عليهم بالموت كما قال انعدم البدن بالكلية و زال. بس بزرگان گفته اند نى از گزاف جسم پاكان عين جان افتاد صاف أو بقى شىء رقيق لا يدثر كمثل هو كظلال غير ملتفت إليه بالذات لاستغراق نفوسهم فيما فوقها، س ره

قال بعض العرفاء إن الموت أثر تجلي (١) الحق لموسى النفس الناطقه فيندك جبل إنه البدن اندكاكا و تجليه تعالى أنما يكون فى عالم الملكوت للنفس التى قويت نسبتها إلى ذلك العالم فعند ما قويت لشيء جهه الروحانيه و الملكوتيه اضمحلت منه جهه الجسمانيه و الملك لأنهما ضدان و إن الدنيا و الآخره ككفتين رجحان إحداهما يوجب نقصان الأخرى و هذا الذى ادعينا غير منقوض بالفلك و ما فيه لأن كمالات الأفلاك و الكواكب و خصائصها الكماليه كلها من جهه نفوسها لا من جهه أجسادها- فإن امتناعها عن قبول الانقسام و دخول جسم فيها من خارج و ورود آفه و فساد و استحاله- و غير ذلك كلها ليس إلا من جهه نفوسها لا من جهه أجسادها و لأجل قوه أو صلابه فى جسميتها إذ لا طبيعه أخرى لها و لا قوه فيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها فجسميه الفلك بما هى ماده (٢) لها لا بما هى جنس و قد علمت الفرق بينهما مرارا هى أضعف الأجسام بل الفلك كله نفس إلا أمرا شبيها بالهيولى الأولى أو أرفع منها قليلا- لتمكن فيه قبول الأوضاع و الحركات و أما أجسام الآخره فقد علمت أنها بعينها نفوسها و علمت أن وجودها وجود

١- قال تعالى لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فَمَجِئُهَا لَمِيقَاتِ الرُّؤْيَةِ اسْتَكْمَلَاتِهَا وَ تَرْقِيَاتِهَا الطَّوْلِيهِ مَا دَامَ الْعَمْرُ وَ هَذَا هُوَ الطَّلَبُ الصَّادِقُ- وَ الاسْتِدْعَاءُ بِلِسَانِ الاسْتِعْدَادِ الْغَيْرِ الْمَرْدُودِ وَ تَكَلَّمَ الرَّبُّ مَعَهَا التَّكَلُّمَ بِالْكَلِمَاتِ الْقَلْبِيَّةِ- وَ النُّطْقَ الْحَقِيقِيَّ مَعَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ بِالْحَقِّ عَنِ الْحَقِّ قَالَ النَّبِيُّ ص: «إِنْ فِي أُمَّتِي مَكَلِّمِينَ مُحَدِّثِينَ وَ أَيْضًا تَلْقِيَهَا الْكَلِمَاتِ الَّتِي هِيَ مَرَاتِبُ الْعُقُلِينَ النَّظْرِيَّ وَ الْعَمَلِيَّ الَّذِي بِهِ تَصْلَحُ لِلْقَاءِ رَبِّهَا وَ فِي طَرَفِ الْمَظَاهِرِ أَيْضًا صُلُوحٌ وَ فَعْلِيَّةٌ وَ قُوَّةٌ لِمُظْهِرِيهِ الْقَهْرِ وَ تَجْلِيهِ تَعَالَى فِي كَلَامِ مُظْهِرِي اللَّطْفِ بِالْفَعَالِيَّةِ وَ الْغِنَاءِ وَ التَّجَرُّدِ وَ غَيْرِهَا فَيَحْصُلُ لَهَا الْغِنَاءُ عَنِ الْبَدَنِ وَ قَوَاهُ وَ الْفَعَالِيَّةِ وَ الْإِنْشَاءِ وَ يَبْرُزُ مِنْهَا صِفَاتُ اللَّطْفِ وَ الْقَهْرِ فَعَلَى هَذَا مَعْنَى الْمَوْتِ حَقٌّ أَنَّهُ مُوجِبٌ لِقَاءِ الْحَقِّ الْحَقِيقِيِّ وَ عَلَى مَا ذَكَرَ أَوْلَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ خَيْرٌ وَ غَايَةُ طَبِيعِيَّةٍ، س ر ه

٢- أى فقط و بشرط لا و بعد وضع نفسه و ما من صقعها يبقى شيء ضعيف هو الامتداد و هو بما هو هو يقبل الانقسام و الخرق و نحوهما لأن الامتداد فى الفلك و غيره أمثال و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أما بما هى جنس فهى منغمرة متحدة مع نفسه اتحاد الجنس مع الفصل و حكم أحد المتحددين حكم الآخر فقوه المنغمرة فيه قوتها، س ر ه

إدراكي نفساني و حياتها حياه ذاتيه لا عرضيه كهذه الأجسام الماديه

### حكمه إلهيه:

إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبه الوجود(١) و البقاء و جعل في جبلتها كراهه الفناء و العدم- و هذا حق لما علمت أن طبيعه الوجود خير محض و نور صرف و بقاؤه خيريه الخير و نوريه النور و الطبيعه لم تفعل شيئا باطلا و كلما ارتكز فيها لا- بد أن يكون له غايه- يترتب عليه و ينتهي إليها فعلم من هذا أن محبه النفوس للبقاء و كراهتها للموت ليست إلا لحكمه و غايه هي كونها(٢) على أتم الحالات و أكمل الوجودات فكون النفوس مجبوله على طلب البقاء و محبه الدوام دليل على أن لها وجودا أخرويا باقيا أبد الدهر و ذلك لأن بقاءها في هذه النشأه الطبيعه أمر مستحيل فلو لم يكن لها نشأه أخرى باقيه تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس و أودع في جبلتها من محبه البقاء السرمدي و الحياه الأبدية باطلا ضائعا و لا باطل في الطبيعه كما قالت الحكماء الإلهيون.

### عقد و حل:

و لك أن(٣) تقول إذا كان موت البدن في هذه النشأه الفانيه- حياه النفس في النشأه الباقية و إن للنفس توجهها جبليا إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم و حركه ذاتيه جوهرية إلى القرب من الله تعالى و الدخول في عالم الأرواح و الاجتناب عن دار الظلمات و الحجب الجسمانيه فإن التجسم عين الحجاب و الظلمه و الجهل فما سبب كراهه النفوس و توحشها عن الموت و طرح الجسد و فيه تعرى النفس عن ثقله و كثافته و خلاصها عن الحبس و انطلاقها

١- أي جعل في فطرتها محبه الوجود الحي القيوم الباقي و هذا الوجود المجازي و الحياه العرضيه و البقاء المتشابك بالفناء لما كانت أظلال الوجود الحي القيوم الباقي- كانت النفوس محبه عاشقه لها و كارهه عن مقابلاتها لكن أين الجمال و الجلال من الظلال- سيما الظلال النازل في الغايه، س ره

٢- و هو أن تحشر مستكملة لا ناقصه و هذا يستدعي الإمهال في أجل معين، س ره

٣- الجواب يعلم من السؤال لأن كون الموت كذا و كذا مما قاله السائل لم يعلمه أكثر الناس و لو علموا كان علمهم حالا لا ملكه فلزم الكراهه، س ره

عن السجن و قيده.

ف نقول في كراهه الموت البدنى للنفوس الإنسانيه سببان فاعلى و غائى أما السبب الفاعلى فهو أن أول نشئات النفس هي هذه النشأه الطبيعیه البدنيه و لها الغلبه على النفوس - ما دامت متصله بالبدن متصرفه فيه فيجرى عليها أحكام الطبيعه البدنيه و يؤثر فيها(١) كلما يؤثر في الجوهر الحسى و الحيوان الطبيعى من الملائمات و المنافيات البدنيه- و لهذا تتألم و تتضرر بتفريق الاتصال و الاحتراق بالنار و أشباه ذلك لا من حيث كونها- جواهر نطقيه و ذواتا عقليه بل من حيث كونها جواهر حسيه و قوى تعلقيه فتوحشها من الموت البدنى و كراهتها إنما يكون لحصه لها من النشأه الطبيعیه و هي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن و الانكباب فيه على أنا لا نسلم الكراهه عند الموت الطبيعى الذى يحصل في آخر الأعمار الطبيعیه دون الآجال الاختراميه و أما ما يقتضيه العقل التام و قوه الباطن و غلبه نور الإيمان بالله و اليوم الآخر و سلطان الملكوت فهو محبه الموت الدنيوى و التشوق إلى الله و مجاوره مقربيه و ملكوته و التوحش عن حياه الدنيا و صحبه الظلمات و مجاوره المؤذيات فالعارف يتوحش من صحبه حيوانات الدنيا- توحش الإنسان الحى من مقارنة الأموات و أصحاب القبور و أما السبب الغائى و الحكمه في كراهه الموت هو محافظه النفس للبدن الذى هو بمنزله المركب في طريق الآخره و صيانتة عن الآفات العارضه ليتمكن لها الاستكاملات العلميه و العمليه إلى أن يبلغ كمالها الممكن و كذا إرادته الله تعالى تعلقت بإبداع الألم و الإحساس به في غرائز الحيوانات و الخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضه و العاهات الوارده عليها حثا لنفوسها على حفظ أبدانها و كلاله أجسادها و صيانه هياكلها من الآفات العارضه لها إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها و لا قدره على جر منفعه أو دفع مضره- فلو لم يكن الألم و الخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى

١- لأن النفس لطيفه في الغايه تتزيبى بزى أى شىء تتوجه إليه فكأنها في أول الأمر عين الجسم المتصل و عين مزاجه المعتدل و بين الانفصال و الاتصال مضاده و بين الاعتدال و سوء المزاج منافره و الموت بغلبه أحد الأضداد على الآخر، س ره

المهالك قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها و لهلكت فى أسرع مده قبل تحصيل نشأه كماله برزخيه(١) و تعمير الباطن و ذلك ينافى المصلحه الإلهيه و الحكمة الكليه فى إيجادها و ليس الأمر فى الآلام و الأوجاع المودعه فى الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخيه من أنها من باب العقوبه لها بل لما ذكرناه

### فصل (١٣) فى الإشاره إلى حشر جميع الموجودات حتى الجماد و النبات إلى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنيه

#### اعلم أن الممكنات كما مر على طبقات

#### إشاره

أولها المفارقات العقليه و هى صور علم الله- و ثانيها هى الأرواح المدبره تدييرا كليا للأجرام العلويه و السفليه المتعلقه بها ضربا من التعلق.

و ثالثها الأرواح المدبره تدييرا جزئيا و النفوس الخياليه المتعلقه بالأجسام السفليه البخاريه و الدخانيه أو الناريه منها و ضرب من الجن و الشياطين.

و رابعها هى النفوس النباتيه.

و خامسها الطبائع الساريه فى الأجسام المنقسمه بانقسامها.

و سادسها الأجسام الهيولويه و هى الغايه فى الخسه و البعد عن المبدأ الأول- و جميعها محشوره إليه تعالى و نحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالا و تفصيلا بتوفيق ربنا الأعلى.

#### فبقول أما الوجه الإجمالى

فهو كما مر أنه تعالى لم يخلق شيئا إلا لغايه و ما

١- الأول لأصحاب اليمين و الثانى للمقربين و ما يدور عليه النشأه البرزخيه- و هو الخيال و إن كان حاصله لكل أحد إلا أن الخيالات لم تستحكم أولا فلكل شىء أجل و مده يستكمل و ينضج فيها و لهذا ترى الأطفال لا يرون الرؤيا فى أوائل السن- فإدراك الأوجاع فيه إنذار بالهلاك قبل التماميه على أن عدم إيداع الآلام فى قوه عدم إعطاء قوه اللمس و حينئذ لا يكون المركب حيوانا، س ره



من ممكن إلا- وله فاعل و غايه و من الموجودات و هى المركبات ما له علل أربع الفاعل و الغايه و الماده و الصوره و لكل غايه غايه أخرى و لا يتسلسل إلى غير النهايه بل ينتهى إلى غايه أخيره لا غايه لها كما أن لكل مبدأ مبدأ حتى ينتهى إلى مبدأ أول لا مبدأ له و قد ثبت بالبرهان أن بارئ الكل لا غايه فى فعله سوى ذاته و أنه غايه الغايات كما أنه مبدأ المبادئ و لا شك أن غايه الشىء ما له أن يصل إليه (١) إلا- لمانع خارجى- و كلما لا يمكن الوصول إليه لم يكن إطلاق الغايه عليه إلا بالمجاز فلم يكن غايه بالحقيقه و قد فرضناها غايه هذا خلف فثبت بما ذكرناه أن جميع الممكنات بحسب الطبائع و الغرائز طالبه إياه تعالى منساقه إليه متحركه نحوه انسياقا معنويا و حركه ذاتيه و هذه الحركه و الرغبه لكونهما مرتكزين فى ذاتها من الله لم تكونا هباء و عبثا و لا- معطلا- فلا- محاله غايتها كائنه متحققه مترتبه عليها إلا لعائق قاصر و القسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائما بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر و الموانع و لو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلها إلى غاياتها الأصلية و غايه الشىء أشرف لا محاله من ذلك الشىء فغايه كل جوهر هى أقوى جوهرية و أتم وجودا و أشرف مرتبه من ذلك الجوهر و هكذا ننقل الكلام إلى تلك الغايه حتى تنتهى إلى غايه أخيره لا أشرف منها- و لا غايه بعدها دفعا للتسلسل و هى غايه الغايات و منتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشاق الإلهيين و المشتاقين و ذوى الحاجات فالكل محشور إليه تعالى و هو المطلب.

### و أما البيان التفصيلى فلنورده فى دعاو

### الدعوى الأولى فى حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى

#### إشاره

قد سبق مرارا أنها مستهلكه الهويات فى هويته تعالى و أنها باقيه ببقاء الله راجعه إليه و لنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين.

١- و كما لا بد أن يصل إليه لا بد أن يكون بنحو التحول و الصيروره كصيروره النفس الحيوانيه التى فى صراط الإنسان نفسا ناطقه و العقل بالفعل مستفادا و المستفاد عقلا فعلا و العباره فى الرجوع إلى الله هى الفناء بالطمس و المحق و هذا الوصول إلى الغايات- حتى غايه الغايات عباره أخرى للحشر و الجزاء و الحكيم الإلهى يقول به بكلمتا العبارتين- ٢٤٤ فىقول لكل شىء غايه لا بد أن يصل إليه حتى أن للطبائع غايات، س ره

**[البرهان الأول]**

أن هوياتها وجودات صرفه و إنيات محضه لا- يشوبها عدم و أنوار خالصه لا يخالطها ظلمه و إنما التفاوت (١) بينها و بين نور الأنوار بالنقص و التمام و كذا بين بعضها مع بعض ليس إلا بالشده و الضعف و متى كانت كذلك كان لها اتصال معنوى و لم تكن معزوله الهويات عن الهويه الإلهيه و لأن تمام (٢) هو بالحقيقه ذلك الشئ ء و أحق به منه.

**البرهان الثانى**

أن قاعده إمكان الأشرف يقتضى أن يكون بين المبدأ الأول- و ما فرض أقرب الموجودات إليه اتصال معنوى و كذا بين الموجود و ما يتلوه و هكذا إلى آخر الإنيات المحضه و الأنوار الصرفه فيكون الكل كأنه ذات واحده لها اتصال واحد متفاوته المراتب فى شده الإشراق و كماله الوجود و لها جنبه عاليه غير متناهيه فى الشده و جنبه أخرى متناهيه فى الشده مع عدم تناهيها فى المده و العده و ذلك لأنه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه (٣) و لا مخلص إلا بكونها من مراتب الإلهيه و درجات الربويه كما أشير إليه بقوله تعالى- رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ فهى واصله إليه راجعه إلى ذاته.

**البرهان الثالث**

(٤) أن العقل حيث لا حجاب بينه و بين الحق تعالى له أن يشاهد

١- إلى قوله كان لها اتصال معنوى إذ لا- ماهيه لها على التحقيق فضلا عن الماده بمعنى المتعلق و أحكام السوائيه تدور على الماده و الحركه و ما تتعلق بها و كلها مسلوبه عنها- فهى من صقع الربويه، س ره

٢- فإن ما هو لم هو و المراد هنا لم هو الغائى، س ره

٣- أى فى الربوبيات حيث ٢٤٥ قال عرض لى شبهه فى هذه القاعده و هى أنه يتصور بين الواجب تعالى و المعلول الأول ممكن أشرف من المعلول الأول و أنزل من الواجب و هكذا يتصور بينه و بين الواجب كذا فبمقتضى القاعده يجب أن يصدر عن الواجب و يلزم أمور غير متناهيه و أن تكون محصوره بين حاصرين و قال حصل من نفسى جوابه و هو أن العقول كموجود واحد ذى مراتب كالنفس الواحده و لطائفها و مراتبها و كلها وجه الواجب و نوره و ظهوره و لها الاتصال الحقيقى المعنوى فلا كثره متناهيه فى الأنوار الحقيقه فضلا عن الكثره الغير المتناهيه إلا كثره المراتب و الدرجات لشى ء واحد، س ره

٤- هذا البرهان من مسلك الحضورى و إن له موردين الاتحاد و العليه و أردنا بالاتحاد الفناء، س ره

بذاته ذات الأول لكن لا على وجه الاكتناه وإلا لكان محيطا به قاهرا عليه هذا محال- وإذ لا واسطه بينهما ولا حجاب يوجب البينونه فلا محاله يتجلى الحق عليه بصريح الذات- إذ لا جهه أخرى ولا صفه زائده فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الأول فذات العقل الأول هي صورته هذا التجلى إذ ليس له قابل للتجلى غير ذاته فما به التجلى (١) والمتجلى والمتجلى له كلها شىء واحد وليس هناك أمران ذات العقل وتجلي الحق له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهه واحده صورتان صورته العقل وصورته التجلى ويستحيل أن يتكرر وجودان لشىء واحد فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عباره عن تجليه تعالى بصوره ذاته عليه وصورته ذات الحق ليست بأمر مغاير لذاته فذات العقل كأنها (٢) صفحه مرآه يتراءى فيها صورته الأول وكما ليس فى صفحه المرآه لون ولا شىء وجودى إلا- الصوره المرئيه ولا- الصوره المرئيه أمر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هويه إلا صورته هويه الأول والصوره ليست بأمر مفارق لذى الصوره ولا تفاوت جهه فيها إلا كونها مثلا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الإلهيه هي حقيقه العقل والعقل مثالها وكل ذى حقيقه راجع إلى حقيقته فالعقل الأول محشور إليه تعالى- وكذا العقول البواقي محشوره إليه بالبيان المذكور لأن المحشور إلى المحشور إلى شىء محشور إلى ذلك الشىء.

### البرهان الرابع

قد مر فى مباحث العقل والمعقول من الفن الكلى البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات و ثبت فى مباحث علمه تعالى أن المفارقات العقلية هي بعينها علومه (٣) التفصيليه بالأشياء لا بصوره زائده عليها فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات و عقل الشىء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محاله راجعه

- ١- أى التجلى عين المتجلى عليه إذ المفروض هو الفناء وأيضا لا- ماهيه له و وجوده ربط محض لا- نفسه له بل من صقع الربوبيه، س ره
- ٢- بل نفس صورته المرئيه فى المرآه والعكس فى الحقيقه هو المرآه وقد علمت أنه لا- ماهيه ولا نفسه حتى يتحقق هناك مرآه، س ره
- ٣- فمره يثبت الاتحاد من النظر إلى عنوان المعقوليه بالذات و أن المعقول بالذات متحد مع العاقل و تاره يثبت من النظر إلى عنوان العلم و أن العلم متحد مع العالم، س ره

محشوره إليه تعالى صائره إياه.

### البرهان الخامس

قد سبق في مباحث علم الله تعالى أن الصور العقلية الإلهية - قائمه بذاته تعالى قواما ذاتيا (١) لا على وجه الحاليه و المحليه و أنها من لوازم ذاته الغير المجعوله الثابته له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبه بالوجوب الثابت له الباقيه ببقائه تعالى فلا محاله محشوره إليه تعالى فثبت بهذه البراهين أن عالم العقل و الصور الإلهيه و الأنوار المفارقة كلها عائده إليه فانيه من ذاتها باقيه ببقاء الله و الله معادها كما أنه مبدؤها

### الدعوى الثانيه فى حشر النفوس الناطقه

(٢) إلى الله تعالى هذه النفوس إما كامله كما لا عقليا أو ناقصه أما النفوس الكامله فهى التى خرجت ذاتها من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل و كلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذى هو كمالها فحشرت إليه و كلما كان محشورا إلى العقل كان محشورا إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شىء كان محشورا إلى ذلك الشىء فالنفوس الكامله محشوره إليه تعالى و هو المطلوب و أما النفوس النطقيه الناقصه فلا يخلو إما أن تكون مشتاقه إلى الكمال العقلى أو لا- و النفوس الغير المشتاقه إلى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطره كما هو حال الأنعام أو من جهه أمر عارض عليها كما قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ فهى محشوره إلى عالم متوسط بين

- ١- أى متقومه بذاته تعالى تقوما وجوديا فإن ما هو لم هو فى كثير من الأشياء كما قال أرسطو و المراد هنا لم هو الفاعلى كما أنه فى قوله و لأن تمام الشىء الخ لم هو الغائى و هذا برهان تام على هذا و أما على نسخه قياما و هى أنسب بما بعده فلك أن تقول إن القيام قيام صدورى و الصدور يستدعى مغايره أزيد و اللازم غير مجعول إذا كان الملزوم غير مجعول- و لكن لغير الملزوم و أما لنفس الملزوم فمجعول إذ اللزوم العليه و الاقتضاء إلا- فى اللوازم الغير المتأخره فى الوجود كمفاهيم الأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات لكن العقول وجودات- و أما الوجوب بوجوبه و البقاء ببقائه فكان مأخوذا فى تحرير الدعوى، س ره
- ٢- قد طوى حشر النفوس الفلكيه كلياتها فى حشر النفوس الناطقه الكليه و جزئياتها- أعنى النفوس المنطبعه فى حشر النفوس الخياليه الإنسيه لأن السبك واحد، س ره

العقلى و المادى و هو عالم الأشباح المقصداريه و عالم الصور المحسوسه المجرده و هى قوالب و حكايات و ظلال لما فى العالم العقلى من الصور العقليه و بها قوامها و دوامها و كيفيه حشرها ككيفيه حشر سائر النفوس البهيميه و السبعيه إنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَيْلٌ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا و سيجى ء حال معاد النفوس الحيوانيه و أما النفوس المشتاقه إلى العقليات- الغير البالغه إلى كمالها العقلى فهى متردده فى الجحيم معذبه دهرًا طويلًا- و قصيرا بالعذاب الأليم ثم يزول عنها الشوق إلى العقليات إما بالوصول إليها إن تداركته العناية(١) الإلهيه بجذبه ربانيه أو شفاعه ملكيه أو إنسانيه لقوه الشوق و ضعف العلائق أو بطول المكث فى البرازخ السفليه و الاستيناس إليها فيزول عنها العذاب و يسكن عند المآب إما إلى الدرجه العليا و إما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من جهه أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.

### الدعوى الثالثه فى حشر النفوس الحيوانيه

#### إشاره

هذه النفوس الحيوانيه إن كانت بالغه حد الخيال بالفعل غير مقتصره على حد الحس فقط فهى عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقيه فى عالم البرزخ محفوظه بهوياتها المتمايزه محشوره فى صورته(٢) مناسبه لهيئاتها النفسانيه- و أشخاص كل نوع منها مع كثرتها و تميزها و تشكلها بأشكالها و أعضائها المناسبه لها المتفقه بحسب نوعها المختلفه بشخصياتها واصله إلى مبدأ نوعها و رب طلسمها و هو من

١- بأن حصل فى الدنيا أسبابه إذ الآخره ليست دار العمل بل دار بروز ما وقع منه فى الدنيا فيكون له صفاء و اختلاس لجذبه و اتصالات بالعقل الفعال للشفاعه الملكيه و مورد إنظار للإنسان الكامل فى الشفاعه الإنسانيه فقله لقوه الشوق معناه قوه الشوق إلى الانجذاب و نحوها، س ره

٢- اعلم أن لكل فرد من نوع حيوانى صورته و معنى أى بدنا و نفسا و لكل منهما فى مده بقائه الدنيوى حركه جوهرية استكماليه و لهذه الحركه ضرب الله لكل موجود كوني أجلا- فيخمر طينته فى ذلك الأجل فصورته بعد الاستكمال عن هذا المحل العنصرى و تتحد بصورته المثاليه و معناه بعد الاستكمال يستغنى عن البدن الطبيعى مستكفيا بالبدن المثالى- و يتصل مع النفوس الجزئيه الأخرى من نوعه برب نوعه و أصل ذاته مع كثرتها و تمايزها و تشكلاتها لأن تلك الوحده التى لرب طلسمها جمعيه لا عدديه محدوده ضيقه و سع كرسى نوره سماوات نفوسها و أراضى أشباحها فما حدسك برب الأرباب تعالى، س ره

العقول النازله فى الصف الأخير من العقليات فإن لكل نوع من أنواع الحيوانات- و غيرها من الأجسام الطبيعى عقلا هو مبدؤها و غايتها كما سبق بيانه فإذا كان الأمر هكذا فلا محاله يكون أفراد كل نوع طبيعى متصله إلى مبدئها الفاعلى و الغائى لكن هذه العقول العرضيه الأخيره التى ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض و لأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعى بعضها أشرف لأن شرافه العله المؤثره يوجب شرافه المعلول- فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه و بين معلوله الطبيعى شىء آخر لغايه نزوله العقلى فحكمه حكم النفوس المباشره للأجسام إلا أن النفس ليست لها رتبه الإبداع للجسم بل التدبير و التصريف بخلاف العقل و منها ما يتوسط بينها و بين طبيعه معلوله نفس إنسانيه إن كان فى غايه الشرف و هو رب نوع الإنسان أو نفس حيوانيه و هو دونه فى الشرف أو نفس نباتيه و هو أنزل منهما جميعا و أرفع من العقول النازله التى هى مبادئ الطبائع الجماديه فالعقول التى هى مبادئ الطبائع الحيوانيه التى لها نفوس خياليه بالفعل ترجع تلك النفوس إليها مع بقاء تعددها و امتياز هوياتها الشخصيه فهى بشخصياتها محشوره كل طائفه من أفراد نوع واحد إلى العقل الذى هو مبدأ نوعها و أما النفوس الحيوانيه التى هى حساسه فقط و ليست ذات تخيل و حفظ بالفعل فهى عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلى لكن لا يبقى امتيازها الشخصى و كثره هويتها المتعدده بتعدد أجسادها- بل صارت كلها موجوده بوجود واحد متصله بعقلها لأنها بمنزله أشعه نير واحد- انقسمت و تعددت بتعدد الروازن الداخله هى فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها- و رجعت إلى وحدتها التى كانت لها عند المبدأ فهكذا كيفيه حشر هذه النفوس الحساسه- و ذلك كرجوع القوى الحساسه و غير المتفرقه فى مواضع البدن المجتمعه عند النفس- و من نظر إلى حال الحواس الخمس و افتراقها فى أعضاء البدن و اتحادها فى الحس المشترك هان عليه التصديق بأن النفوس الحساسه الجسمانيه المتعدده بتعدد الأبدان- و هى التى لا استقلال لها فى الوجود بلا قابل إذا فسدت قوابلها فهى لا محاله مرتبطه بفاعلها- و اتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل و إنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فإذا فسدت

القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فإنه نافع جدا فإذا حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية لذات واحده في أن وجودها وجود رابطى و أنها غير مدركه لذاتها كقوه البصر و السمع و غيرهما فينا فإن قوه البصر مثلا ليست لها هويه مستقلة و للسمع هويه أخرى مستقلة و إلا لأدركت كل واحده منها ذاتها بل النفس الدراكه الحاضره لذاتها- هى الهويه الجامعه لهويات القوى يدرك بها غيرها فالباقيه بذاتها فى (١) القيامه و فى النشأه الباقيه متميزه هى النفس القائمه بذاتها و أما سائر قواها فهى باقيه ببقائها لأنها متصله بها متحده بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمه المستقلة بذاتها و لا الشاعره لذاتها فهى عند ارتفاع تكثرها الذى لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها و أصلها متحده فيه كارتجاع المشاعر و القوى بمبدئها الجامع الإدراكى عند فساد مواضعها و آلاتها متحده به باقيه ببقائه

### تنبيه:

اعلم أن من الناس من زعم أن الأرواح الإنسيه أيضا كالأرواح الجزئيه للحيوانات الدنيه و النباتات تتحد بعد خراب أجسادها و شبهها بالمياه الواقعه فى الكيزان و الجرات إذا انكسرت الأوعيه و صارت هى متصله واحده و واصله إلى الحوض العظيم و هذا زعم باطل و وهم فاسد و قياس تلك الأرواح بهذه الأرواح الجزئيه الساريه فى الأجسام قياس مغالطى و همى مبناه عدم الفرق بين الانقسام و التعدد الحاصل بسبب القوابل و بين الانفصال و التكثر الذى بسبب المبادئ الذاتيه و ذلك لأنه ذكر الشيخ العربى فى الباب الثانى و ثلاثمائه من الفتوحات بقوله اعلم أن الناس اختلفوا فى هذه المسأله يعنى فى أرواح صور العالم هل هى موجوده- عن الصور (٢) أو قبلها أو معها و أن منزله الأرواح (٣) من صور العالم كمنزله أرواح

١- و هذا هو الذى نسميه بالحشر الاستقلالى و غيره بالحشر التبعى، س ره

٢- كما يقوله من يرى أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء بالحركه الجوهرية أو قبلها كما يقول أفلاطون بنحو الوحده لا بنحو الكثره كما مر و الشيخ العربى ارتضاه و عبر عنه بحضره الإجمال أو معه كما يقول به المشاءون و كثير من المليين القائلين بتجرد النفس- أولا ذاتا فقط و حدوثها مع حدوث البدن، س ره

٣- تطبيق للعالم الكبير على الصغير، س ره

صور أعضاء الإنسان الصغير كالقدره روح اليد و السمع روح الأذن و البصر روح العين- و التحقيق في ذلك عندنا أن الأرواح المدبره للصور كانت موجوده في حضره الإجمال غير مفصله بأعيانها(١) مفصله عند الله في علمه فكانت في حضره الإجمال كالحروف الموجوده بالقوه في المداد(٢) فلم يتميز لأنفسها و إن كانت متميزه عند الله مفصله في حال إجمالها- فإذا كتب(٣) القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصله بعد ما كانت مجمله في المداد- فقل هذا ألف و دال و جيم في البسائط و هي أرواح البسائط(٤) و قيل هذا قام و هذا زيد و هذا خرج و هذا عمر و هي أرواح الأجسام المركبه و لما سوى الله صور العالم أى عالم شاء و أراد كان روح الكل كالقلم في اليمين(٥) الكاتبه و الأرواح كالمداد في

١- أى غير موجوده بوجوداتها المتشتمه الكونيه التى لها فيما لا- يزال مفصله أى متميزه فى علم الله الأزلى لأن علمه تعالى هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- و المراد بالإجمال بساطه ذلك الوجود العلمى و بالتفصيل كثره مفاهيم الأسماء و الماهيات- المسماه عندهم بالأعيان الثابته، س ره

٢- هذا حال الحروف التدوينيه إن أريد القوه الاستعداديه التى فى مداد رأس القلم الطبيعيين أما الحروف التكوينية التى كمنت بوجودها فى وجود القلم الأعلى كما قال 'كنا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى أعلى القلل إنا أنت فيه و أنت نحن و نحن هو و الكل فى هو هو فسل عمن وصل أى إنا أنت فى الوجود العلمى و كذا الكل فى علم الهويه الصرفه وجودا هى هى لا بحسب المفاهيم و الماهيات فقوتها الشده و التماميه و كينوتها بنحو الوحده الجمعيه فإن يد الله مع الجماعه و قدرته نافذه، س ره

٣- أى العقل الكلى فى النفس الكليه أو الروح الكلى فى الصور المفصله و هذا أنسب بالمقام. 'چوقاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد و المراد بهذا العدم ماهيات الصور لكونها أمورا اعتباريه، س ره

٤- أى هذه كالحروف المقطعه و أرواح المركبات كالحروف المركبه، س ره

٥- و نعم ما قال الجامى- 'در كف كاتب وطن دارم مدام کرده بين الإصبعين أو مقام نیست در من جنبشى از ذات من اوست در من دمدم جنبش فكن و المراد بالإصبعين صفتا الجمال و الجلال أو صفتا اللطف و القهر، س ره



القلم و الصور كمنازل الحروف فى اللوح فنفخ الروح فى صور العالم (١) فظهرت الأرواح متميزه بصورها فليل هذا زيد و هذا عمر و هذا فرس و هذا فيل و هذه حيه- و كل ذى روح و ما ثم إلا ذو روح لكنه مدرك و غير مدرك فمن الناس من قال إن الأرواح فى أصل وجودها متولده من مزاج الصور و من الناس من منع ذلك و لكل واحد وجه يستند إليه فى ذلك و الطريق المثلى الوسطى (٢) ما ذهبنا إليه و هو قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ و إذا سوى الله الصوره الجسميه فى أى صوره شاء من الصور الروحيه ركبها إن شاء فى صوره خنزير أو كلب أو إنسان أو فرس على ما قرره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلاده و البهيميه فروحه روح حمار و به يدعى إذ ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار و كذا كل ذى صفه يدعى إلى كتابها (٣) فيقال فلان كلب و فلان أسد و فلان إنسان و هو أكمل الصفات و أكمل الأرواح قال تعالى الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ و تمت النشأه الظاهره فى أى صوره ما شاء ركبك من صوره الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه و هى معينه عند الله فامتازت الأرواح بصورها ثم إنها إذا فارقت هذه المواد فطائفه من أصحابنا يقول إن الأرواح تتجرد عن المواد تجردا كلياً- و تعود إلى أصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولده عن الجسم الصيقل إذا صعداً إلى الشمس و اختلفوا هاهنا على طريقين فطائفه قالت لا تمتاز بعد المفارقه لأنفسها كما لا تمتاز ماء الأوعيه التى على شاطىء النهر إذا انكسرت فرجع ماؤها إلى النهر و قالت طائفه أخرى بل يكتسب بمجاوره الجسم هيئات رديه و حسنه فيمتاز بتلك الهيئات إذا

- 
- ١- كما قرأ و نفخ فى الصور بفتح الواو و لو قرأ بالسكون طابق هذا كما سيقول الشيخ و هو المعبر عنه بالصور فالنفخه الروحانيه و النفخه العاطره الربانيه هى الروح المتعلق بهذه الصور كما قال تعالى فى الابتداء وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\*، س ره
  - ٢- أى الأفضل أنها من الصور بجنبتهما النازله و ليست منها بجنبتهما العاليه و أيضا على ما استفاد من الآيه من قوله تعالى ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ أنها من الصور بنحو الحركه الجوهريه و اتصال حقيقى معنوى بينهما و ليست من الصور بنحو تكون مادي من ماده كما يتوهمه الطباعيه، س ره
  - ٣- أى كتاب النفس المنقوشه بالملكات، س ره

فارت كما أن ذلك الماء إذا كان في الأوعية أمور تغيره من حالته إما في لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارق الأوعية صحبته في ذاته ما اكتسبته من الصفة و حفظ الله عليها تلك الهيئات المتكسبه و وافقوا في ذلك بعض الحكماء و طائفه قالت الأرواح المدبره- لا تزال مدبره في عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دبرت أجساما برزخيه و هي الصور التي يرى الإنسان نفسه فيها في النوم و كذلك الموت و هو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيامة في الأجسام الطبيعيه كما كانت في الدنيا و إلى هنا انتهى (١) خلاف أصحابنا- في الأرواح بعد المفارقه و أما اختلاف غير أصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه.

و إنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقه لما نحن عليه من الحكمه البرهانيه و إن كان فيها بعض أشياء مخالفه لها.

منها أنه حكم بتقدم وجود الصورة الجسميه على وجود الأرواح المدبره لها- و قد علمت أن تلك الأرواح أعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمه على الأبدان ضربا من التقدم (٢) و هي المخصصه للأبدان بهيئاتها و أشكالها و أعضائها التي تناسب لمعانيها و صفاتها الذاتيه و فصولها المنوعه لتكون مظهرا لحقائقها و موضوعه لأفعالها و قابله لأعمالها التي بها يخرج كمالها من القوه إلى الفعل فالأبدان تابعه في الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس و إن كانت هي أيضا مفتقره إليها في طلب الكمال و ظهور

---

١- حاصله أقوال ثلاثة اثنان القول بالتجرد عن الصورة مع ما به افتراقهما- و الثالث القول بالتجرم بمعنى التعلق بصورة ما دائما سواء كانت في الدنيا أو في البرزخ أو في العقبى، ن ره

٢- أي التقدم الذاتي و الدهرى و هي المشخصه لها و هي الفصول الحقيقيه التي هي علل الأجناس و هي المبادئ للآثار الخاصه فإذا لم يكن فصل لم يكن جنس و قد مضى في المباحث السابقه لزوم الترجيح بلا مرجح عند مطالبه المخصص لاختصاص الجسم المتحد الحقيقيه بالصوره المنوعه و دفعه بأن الجسم لا- تقدم له على الصور المنوعه و الفصول المقسمه حتى يقال إنه متشابه الأجزاء و تماثلها و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و المغالطه من باب اشتباه ما في الخارج بما في الذهن فتذكر، س ره

الأفعال و المراد من الصورة فى قوله تعالى فى أى صُورَه ما شاءَ رَكَّبَكَ هى الصورة الجسميه الدينويه و الذى ذكره من أن الشخص الغالب عليه البلاده روحه روح حمار- صحيح لكن جسده (١) أيضا جسد حمار تابع لروحه و ذلك أعم من أن يكون فى هذه النشأه بحسب الفطره الأصلية كهذا النوع المعهود فى الدنيا أو فى النشأه الآخره بحسب ما اكتسبته النفس الآدميه من الصفات البهيميه فى الفطره الثانيه فتحشر فى الآخره بصورة تلك البهيمه و بالجمله هيئات الأبدان تابعه لهيئات النفوس فى كلتا النشأتين.

و منها أنه يظهر من كلامه أن الصورة التى يبعث فيها الإنسان يوم القيامه- هى بعينها الصورة (٢) الطبيعیه التى كانت فى الدنيا و قد علمت أنه ليس كذلك و أن الدنيا و الآخره نشأتان مختلفتان فى نحو الوجود و أن الصورة المبعوثه من الإنسان فى القيامه ليست طبيعیه لكنها محسوسه بالحواس الظاهره فى الآخره كما مر.

و منها أنه كان يجب عليه أن يفرق بين الأرواح الكليه و الأرواح الجزئيه فى الأحكام التى ذكرها بل بين الأرواح الثلاثه أعنى الأرواح العقلية النطقية و الأرواح الحيوانية الخيالية و الأرواح الحيوانية الحسيه على مراتبها و أن أيها متميزه الوجود بعد مفارقه الأجساد و أيها غير متميزه بعدها و الذى ذكره طائفه من أن الأرواح غير متميزه بعد المفارقه لأنفسها بل هى كمياه الأوعيه إذا انكسرت فاتحدت حكم صحيح- إلا أنه مختص بالأرواح الجزئيه الحسيه و ما دونها من الأرواح النباتيه و غيرها- و ليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين أعنى العقلية و الخيالية لأنهما مستقلتان فى الوجود ليستا ساريتين فى الأجساد ليكون تميزهما و تعددهما تابعين لتعدد الأجساد

- 
- ١- لا ينكر الشيخ هذا لا فى النوع المعهود و لا فى الإنسان البليد بحسب برزخه المشهود للمتوسمين، س ره
  - ٢- مراده بالعينية من حيث الصورة التى شبيته الشىء بها و من حيث إن تشخص البدن و هذيته بالنفس و الوجود. و أيضا منظوره حفظ أوضاع الشرع و حفظ عقائد عوام المسلمين كما مر من المصنف قدس سره أن الحق أن المشهور يوم النشور هذا البدن بعينه و هذه النفس بعينه فلا تفاوت إلا بالدينويه و البرزخيه و الأخرويه إذ فى كل نشأه له خاصيه تلك النشأه، س ره

و تميزها فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثره الأفراد متميزه الذوات و الوجودات- نعم لهما و لغيرهما كينونه أخرى فوق العالمين و هى وجودها الإجمالى فى مبدأ عقلى- و جوهر قدسى مسمى بالقلم الإلهى فهناك وجود جميع الموجودات مجمله كما ذكره و قد سبق تحقيقه

### الدعوى الرابعه فى حشر القوى النباتيه

أما نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانيه لكونها عديمه الحواس سيما اللطيفه منها و هى أرفع درجه من الطبائع الجماديه و العنصريه لأن(١) لها ضربا من الشعور اللمسى كما يشاهد من أفاعيلها و لهذا يستحق إطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفليه إذ لها فى هذا الوجود الطبيعى ضرب(٢) من الترقى و الاستكمال و التقرب إلى المبدأ الفعال- و نوع منها و هى الساريه فى النطف الحيوانيه تنتهى فى الاستكمال إلى درجه الحيوان- و نوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجه أيضا خطوه أخرى إلى مقام الإنسانيه فيكون حشرها أتم و قيامها فى القيامه أرفع و دنوها عند الله أقرب و أما ما سوى هذين النوعين و هى المقتصره فى حركاتها و سعيها على تحصيل الكمال النباتى فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل و حشرها إلى مدبر عقلى أدنى بالقياس إلى المدبرات العقليه- التى لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها فى الشرف العقلى.

قال معلم الفلاسفه فى كتاب معرفه الربوبيه فإن قال قائل إن كانت قوه النفس- تفارق الشجره بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوه أو تلك النفس.

قلنا تصير إلى المكان الذى لم يفارقه و هو العالم العقلى و كذا إذا فسد الجزء البهيمى تسلك النفس التى فيها إلى أن تأتى العالم العقلى و إنما تأتى ذلك العالم- لأن ذلك العالم هو مكان النفس و هو العقل و العقل ليس فى مكان فالنفس إذن ليست

- 
- ١- أى شبيها بالشعور اللمسى و لو كان نفسه كان حيوانا كالخراطين لأن الحساس فصل الحيوان و كان متحركا بالإرادته إذ فى الصعود تتخطى الطبيعه على سبيل الأخس فالأخس فلزم أن يكون لها القوه المحركه قبل اللامسه و هو باطل، س ره
  - ٢- أى ضرب لها أجل لاستكمالها صورته و نفسا و قد كتبت سابقا فى النفس الحيوانيه الجزئيه ما يجرى هنا فتذكر، س ره

فى مكان فإن لم يكن فى مكان فهى لا محاله فوق و أسفل و فى الكل من غير أن تنقسم و تتجزى بتجزى الكل فالنفس فى كل مكان و ليست فى مكان انتهى كلامه.

أقول ينبغى أن يعلم أن صورته النبات إذا قطع من أصله أو جف تسلك أولاً- إلى عالم الصور المقداريه بلا هيولى و ينتهى منه إلى العالم العقلى كما ذكره المعلم فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصورى فتصير إما من أشجار الجنة(١) إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوه و نحوها طيبه الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت رديه الطعم مره المذاق كريهه الرائحة كشجره الزقوم طعام الأثيم و أصول هذه الأشجار تنتهى إلى سدره(٢) المنتهى عندها جنه المأوى إذ يغشى السدره ما يغشى كما أن جميع النفوس تنتهى أولاً إلى النفس الكليه التى فوقها العقل الكلى و هو مأوى النفوس الكليه كما أنها منتهى النفوس الجزئيه.

قال الفيلسوف الأ-عظم إن كل صورته طبيعیه هى فى ذلك العالم إلا- أن هناك بنوع أفضل و أعلى و ذلك أنها هاهنا متعلقه بالهيولى و هى هناك بلا هيولى و كل صورته طبيعیه هنا فهى صنم للصوره التى هناك الشبيهه بها فهناك سماء و أرض و هواء و نار و ماء- و إن كانت هناك هذه الصوره فلا محاله هناك نبات أيضاً.

١- أى فانيه فيها فإن لها فى نفسها أشجارا هى أصل هذه و قبل هذه و منها أشجار هى صور أخلاق بنى آدم و أعمالها ففى الجنة قيعان غراسها سبحان الله، س ره

٢- ظاهرها كما فى التفسير شجره عن يمين العرش فوق السماء السابعه انتهى إليها علم كل ملك و قيل إليها ينتهى ما يعرج إلى السماء و ما يهبط من فوقها من أمر الله و قيل يغشيتها الملائكه أمثال الغربان حين يقعن على الشجر و هذا ما قال تعالى إذ يغشى السدره ما يغشى و تأويلها البرزخيه الكبرى إليها ينتهى مسير الكمل و أعمالهم و علومهم و هى نهايه المراتب الأسمايه أعنى الحضرة الواحدية و وقوع الملائكه عليها كالغربان تأويله انتهاء سير السائرین إليها فليس وراء عبادان قريه و على التأويل بالبرزخيه الكبرى أمكن حمل السدره على الحيره الممدوحه كما قال ص: رب زدنى فيك تحيرا و منه قول ابن الفارض-  
إخال حضيضى الصحو و السكر معرجى إليها و محوى منتهى قاب سدرتى و من السدره بمعنى الحيره السدر الذى من أمراض الرأس، س ره

فإن قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك و إن كانت ثمه نار و أرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا إما حيين أو ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجه إليهما هناك و إن كانا حيين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حتى لأنه هاهنا أيضا حتى - و ذلك أن في النبات كلمه محموله على حياه و إن كانت كلمه النبات الهيولاني حياه - فهي إذن لا محاله نفس ما أيضا فأحرى أن يكون في النبات الذى فى العالم الأعلى - و هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف انتهى كلامه و استفيد من كلامه فى هذا الموضع و فى غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعى صورتان آخرتان إحداهما موجوده فى عالم النفوس أعنى الصور المحسوسه بلا- ماده و الأخرى و هى المراد بالنبات الأول و سننقل من كلامه ما يدل على أن لهذه الأرض و الماء و غيرهما من الصور الطبيعىه كلمات نفسانيه فقد ثبت و تحقق أن لصور هذه الأجسام الميتة هاهنا المقبوره فى مقبره الهيولى بعثا و حشرا فى عالم و عودا إلى النشأه الثانيه و منها إلى معاد النفوس و سنزيدك لهذا إيضا حاحا.

### الدعوى الخامسة فى حشر الجماد و العناصر

يجب عليك أيها الحبيب الراغب - إلى إدراك هذه الغوامض و كشف هذه الخبايا القاصره عن دركها أذهان أكثر الحكماء و الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن تستحضر فى ذهنك القواعد الوجوديه التى أكثرنا ذكرها فى هذا الكتاب الذى فيه قره أعين أولى الألباب فتذكر أولا أن للوجود فى ذاته حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و هى مع صفاتها(١) الكماليه التى هى عين ذاتها من العلم و القدره و الإراده و غيرها موجوده فى كل شىء بحسبه فهى فى الذات الأحديه الإلهيه مقدسه عن شوب العدم

١- لعلى كررت عليك أن الدليل على كون الوجود عين هذه الصفات و هذه عينه و مراتبها كمراتبه النظر إلى وجود النفس الناطقه فضلا عن وجود العقل و ما فوقه حتى ترى أنها علم بذاته لذاتها و إرادته و عشق بذاتها و لذاتها و قدره على التشؤن بالقوى و ما فيها و حياه و نور و علم حضورى بذاتها و قواها و ما فيها و قس عليها و أما فى الامتدادات فكما أن كمالاتها كلا كمال كذلك وجودها كلا وجود، س ره

و القصور من كل الوجوه و كذلك فى الثوانى العقلية و المقامات القدسيه و السرادقات الكبرىائيه لانجبار نقائصها المعلوليه بوصولها إلى تمامه العلى و كمالها الوجوبى فلم تبق فيها شائبه قصور إمكاني أو فقر نقصانى فى نفس الأمر لأنها قد انجبرت بالكمال القيومى و التسلط الإشراقى و لهذا يقال لها الكلمات التامات و بعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصه التى يشوبها أعدام خارجيه و هى الحريره بأن يسمى بما سوى الله و لا يخلو شىء منها ما دام كونها التجددى من نقص وجودى و عدم زمانى و آخر الدرجات الوجوديه نقصانا و قصورا هى الأجسام الطبيعیه و هى مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم و القدره و الحياه إلا أنها لما انتشرت و تفرقت فى الأقطار المكانية و الجهات الماديه و تباعدت أجزاءها فى الامتدادات الزمانيه و تعانقت مع الأعدام و امتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلا حضور و نسيت ذواتها بلا شعور و غرقت فى بحر الهيولى و لن تقدر على التذكر بفقدان الجمعیه الحضوريه عنها فى تفرقه هذا الكون المادى لغيبتها عن ذاتها و مفارقتها من حيزها الأصلى و مقامها الجمعى و موطنها النورى لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف و نورها القليل من حقيقه الوجود و سنخ النور قابله لأن تقبل عن عناية الله و إمداد فيضه ضربا من الحياه و قسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم و قهر الظلمات و لا يلتحق بالعدم الصرف و الهلاك البحت و ينطلق من قيد الظلمات الفاشيه و الحجب الغاشيه و القبور الدائره فأول كسوه صوره ألبستها الرحمه الأزليه هى الصوره الممسكه(١) لها عن التفرق و السيلان ثم الحافظه لتركيبها عن المسفد المضاد ثم المواتيه لها ما يقويها و يعديها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل و مكملها بما يزيدها فى الإعظام و الأحجام- التى يتم بها كمالها الشخصى ثم المديمه لبقائها بتوليد أمثالها ثم العنايه الإلهيه عاطفه على المواد بعد هذا الإمداد بالهدايه لصورها إلى سبيل القرب و الاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا إلى أن ترجع إلى عالم المعاد و رتبه العقل المستفاد فهذا أصل.

ثم تذكر و تدبر فيما أشرنا إليه سابقا من أن الأجسام كلها قابله للحياه الأشرف

١- ليس المراد أن هذه الصور الفائضه عليها حشرها لأنها من هذا العالم الدنيوى- بل المراد أن حشرها حشر البسائط، س ره

و الكمال الأرفع مما هي ساريه فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل و التنزل فى منزله [منزل] التفرقه و التضاد و التقيد بهويه جزئيه مضاده لما يقابلها فيفسدها و تفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوه هذا الوجود المتأكد فى النزول إلى منزل التفساد و التعاند استعدت ماده لصوره أرفع منزله و أقل تفرقه و انقساماً و أكثر جمعيه و اتحاداً فهذه العناصر لغايه تسفلها و تفرقتها و بعدها عن عالم الوحده من جهه التضاد و شده كفياتها المتضاده و صورها المتفاسده متعصيه عن قبول الحياه النفسانيه و العقليه فكلما انكسرت سوره كفياتها و تأكدت وجوداتها الخاصه و انهدمت قوه تضادها بالضعف و الفتور قبلت ضرباً آخر من الوجود و نمطاً آخر من الصوره الكماليه أرفع و أبسط كأنها لاعتدالها و استوائها متوسطه بين الكل خاليه عنها بوجه جامع لها بوجه ألطف من غير تفساد و تضاد ثم كلما أمعت فى الخروج عن هويات الأطراف المتضاده بالانكسار و الانتقاص فيها استحققت حياه أشرف و نالت صوره أبسط و أجمع و هكذا متدرجه فى الاستكمال متعالیه عن مهوى النزال حتى تبدلت صورتها بصوره النفس المتحدّه بالعقل الفعال الذى هو نور من الله و مثال منه أكرم و كلمه أتم و اسم أعظم فهذا أيضاً أصل (١) ثم استحضر فى ذهنك و تأمل إن كل صوره كماليه فهى مما يوجد فيها جميع الصور- التى دونها على وجه ألطف و أشرف و أبسط و إن كل صوره ناقصه لا يمكن وجودها إلا بصوره أخرى متممه لها محيطه بها حافظه إياها مخرجه لها من القوه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لولاها لم يكن لهذه الناقصه وجود إذ الناقص لا يقوم بذاته إلا بكامل- و القوه و الإمكان لا يتحققان إلا بفعل و وجوب فالكمال أبداً قبل النقص و الوجوب قبل الإمكان و الوجود قبل العدم و ما بالفعل قبل ما بالقوه و التعيين قبل الإبهام و الذى يوقع الناس فى الغلط و الاشتباه ما يرون فى هذا العالم من تقدم الأعدام و الإمكانيات و الاستعدادات

١- لا- تفاوت بينه و بين الأصل الأول إلا- من حيث المانع إذ المانع فى الأول هو التباعد المكانى و التمدادى الزمانى و الانظام الهيولانى و فى الثانى هو التضاد و التفساد- و إلا من حيث القائد و المقرب فإنه فى الأول نفس الوجود كما قال وجودها من حقيقه الوجود و سنخ النور و هو فى الثانى العداله و التسويه المزاجيه، س ره



بحسب الزمان على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمره و النطفه على الحيوان- و لم يعلموا أن المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتيه للمتأخر المعلول بل من المعدات و المهيئات للماده و لم يعلموا أن تلك الأعدام و القوى و الإمكانيات لا بد لها من أمر ضروري وجودي يكون هي متعلقه به قائمه بذاته فإذا تحققت هذه الأصول و المباني ثبت و تبين أنه لا بد لكل صورته من هذه الصور العنصريه و الجماديه من صورته أخرى كماله(١) متصله بها قريبه المنزله منها قائمه في باطنها غائبه عن حواسنا و ليست بعينها العقل الفعال بلا واسطه كما هو عند أتباع المشائين(٢) و لا أيضا عقولا أخرى عرضيه من أرباب الأنواع بلا وسائط كما عليه الإشراقيون لما مر من أن الأدنى لا يصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما و إلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بين هذا المتوسط و كل من الطرفين و هكذا إلى أن ينتهي إلى التجاوز في الارتباط و ضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم و ما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعیه صورته غيبية هذه شاهدهتها [شهادتها] و ثانيه هذه أولاهها و آخره هذه دنياها إلا أن منازل الآخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافه و الدناءه و العلو و الدنو و ميعاد الخلائق في الآخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالأشرف يعاد إلى الأشرف و الأخس إلى الأخس و متى انتقلت صورته شئ في هذا العالم من خسه إلى شرف و من نقص إلى كمال كما انتقلت صورته الجماد إلى صورته النبات أو صورته النبات إلى صورته الحيوان تبدلت في معادها إلى معاد ما انتقلت إليه كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان إلى بعض طبقات الجحيم و أبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان و أبوابها على حسب مقامه و حاله في الدنيا فإذا من موجود من الموجودات الطبيعیه إلا و له صورته نفسانيه(٣) في

١- هي الصور المثاليه المسماه بالمثل المعلقه، س ره

٢- أي القول بوجوده عندهم لا إن اتصالها به قولهم و هو ظاهر و كذا القول بالعقول العرضيه قول الإشراقيين لا إن اتصالها بهما بلا توسط صور نفسانيه قولهم إذ لا بد من رابط بينهما، س ره

٣- إنما سميت نفسانيه لأنها صور الخيال المنفصل الذي هو لنفس الكل فهي كصور الخيال المتصل الذي هو لنفس الإنسان الصغير فإنها صور نفسانيه كيف و جمعها علوم و إدراكات و حياه إن الدار الآخرة لهي الحيوان، س ره

الآخره و لصورته النفسانيه صورته عقليه فى عالم آخر فوقها هى دار المقربين و مقعد العليين- و كل من العالمين الآخريين مشتمل على تفاوت كثيره بين الموجودات التى فيه لأنه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم و أعلى طبقه كل عالم متصل بأدنى طبقه العالم الذى هو فوقه و بالعكس و كل صورته فى العالم الأدنى يكون هيولى فى العالم الأعلى و بالعكس و قد علمت أن كل هيولى متحده بصورتها و هى تمامها و كمالها و مرجعها و معادها فالصور الحسيه إذا لظفت صارت هيولى للصور النفسانيه و هى للصور العقليه بقاء الحس بالنفس و بقاء النفس بالعقل و بقاء العقل بالمبدع الحق.

قال الفيلسوف الأعظم إن هيولى العقل (١) شريفه جدا لأنها بسيطه عقليه غير أن العقل أشد منها انبساطا و هو محيط بها و إن كان هيولى النفس شريفه لأنها بسيطه نفسانيه غير أن النفس أشد انبساطا منها و هى محيطه بها و مؤثره فيها الآثار العجيبه بمعونه العقل فلذلك صارت أشرف و أكرم من الهيولى لأنها تحيط بها و تصور فيها الصور العجيبه و الدليل على ذلك (٢) العالم الحسى فإن من رآه يكثر منه عجب و لا سيما إذا رأى عظمه و حسنه و شرفه و حركته المتصله الدائمه الظاهره منها و الخفيه و الأرواح الساكنه فى هذا العالم من الحيوان و الهواء و النبات و سائر الأشياء كلها فإذا رأى هذه الأشياء الحسيه فى هذا العالم السفلى الحسى فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى إنما هذا العالم مثاله و يلقى بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التى رآها فى هذا العالم هناك غير أنها يراها هناك عقليه دائمه متصله ذات فضائل و حياه نقيه ليس يشوبها شىء من الأدناس و يرى هناك الأشياء ممتلئه عقلا و حكمه من أجل النور الفائض عليها و كل واحد منهم يحرص (٣) على الترقى إلى درجه صاحبه و أن يدنو من النور

١- المراد بهيولى العقل موافقا لما قاله المصنف قدس سره هو الصور المثاليه- و بهيولى النفس الصور الحسيه و هيولويه هذه و تلك اتحادها بصورها و تحولها إليها و صيرورتها إياها، س ره

٢- أى كونه صور العالم العقلى عجيبه، س ره

٣- أى يعشق الاتصال الحقيقى المعنوى به و العلم الشهودى له و هذا هو كون كلها فى كلها الذى قال فى موضع آخر إذ لا حجاب فى المفارقات و إنما فسرنا الحرص و الترقى بذلك لأن الحرص و الشوق المصاحب للفقدان لا يجوز على الموجودات التامه- و لا يجوز حملها على العقول الصاعده الإنسانيه لأن كلامه فى عالم العقول العرضيه التى فى البدايات و الشاهد عليه قول المصنف قدس سره و من الشواهد العرشيه إلخ، س ره

الأول الفائض على ذلك العالم العلم و ذلك العلم محيط بالأشياء كلها الدائمه التي لا تموت- و محيط بجميع العقول و الأنفس انتهى كلامه الشريف و فيه ما لا يخفى من التأيد لما نحن فيه.

و من الشواهد العرشيه الداله على أن لهذه الصور الطبيعیه صوراً نفسانيه هي معادها و باطنها و أخرى عقليه هي معاد معادها و باطن باطنها إنا متى أحسسنا بشىء خارجى وقعت له صورته غير صورتها الخارجيه فى قوانا الحساسه التى هي من جنس الحيوانات المقتصره على النفس الحساسه فقط فإذا وقعت تلك الصوره فى حسنا و استكمل بها الحس حصلت من تلك الصوره صورته أخرى ألطف و أشرف منها فتصورت بها قوه خيالنا التى دلت البراهين التى أقمناها مرسومه فى هذا الكتاب على تجردها و تجرد ما ارتسم فيها و تمثل لها و كذلك انتقلت من الصوره التى فى قوه خيالنا صورته أخرى عقليه إلى قوه عقلنا فلو لا أن بين محسوس كل طبيعیه و متخيله و معقوله علاقته ذاتيه كما بين حسنا و خيالنا و عقلنا من الرابطة الاتحاديه لما كان كذلك و كذلك الأمر على عكس ذلك- الصعود فى سلسله النزول فإننا متى تعقلنا صورته عقليه وقعت منها حكاية مثاليه مطابقه لها فى خيالنا و إذا اشتد وجود الصوره فى عالم الخيال انفعلت منه قوه الحس و تمثلت بين يدي الحس صورته (١) فى الخارج كما قال تعالى فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا و من هذا القبيل رؤيه النبی ص صورته جبرئيل و الملائكه ع فى هذا العالم كما سيتضح لك

١- لكن ليست هيولانيه ظلمانيه و إن كانت فى الفعلية و التاميه و الخارجيه أتم بكثير من هذه الصور الهيولانيه و ليست خياليه بل مشاهده إذ الملاك فى الشهود التمثيل- و المشهوديه للحس المشترك من أى صقع ظهر له من الداخلى أو الخارج و المشاعر الظاهره ليست إلا طرق إدراكه كما شبهوه بحوض ينصب إليه الماء من أنهار خمس، س ره

فى مباحث النبوات فإذن قد ثبت و تحقق من جميع ما نقلناه و ذكرناه أن لكل صورته طبيعیه فى عالم الشهاده صورته نفسانيه فى عالم الغيب هى معادها و مرجعها الذى يحشر إليه بعد زوال المادة و دثورها و هى الآن أيضا متصله بها متقومه بقوامها راجعه إليها- لكنها لما كانت مغموره فى غمره الظلمات و الأعدام غريقه فى بحر الهیولی و الأجسام لا يستبين حشرها إلى تلك الصور النفسانيه المقيمه لها إلا لأهل المعرفه و الشهود فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها و تجردت عن غواشيها الجسمانيه التى هى مقبره ما فى علم الله برزت صورتها من هذه المكامن و المقابر إلى ذلك العالم عالم المعرفه و الكشف و اليقين و حشرت إليه- كما قال تعالى وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى و قوله تعالى كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ- كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ و اعلم أن صورته الجحيم التى ستبرز فى الدار الآخره بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هى بعينها باطن هذه الطبيعیه السفليه التى تحرق نارها(١) الأبدان و تبدل الجلود بالاستحاله و الذوبان لكنها مستوره كما ذكر عن هذه الحواس فإذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنه بارزه مع قيودها و سلاسلها و أغلالها و عقاربها و حياتها و ترى شهواتها و لذاتها بصوره نيرانات ذات لهب- و شعلات محرقه للقلوب معذبه للنفوس و مطعوماتها و مشروباتها كالزقوم و الحميم تزيد فى الجوع و العطش للنفوس و الالتهاب و الاحتراق

### الدعوى السادسة فى معاد الهیولی و الأجسام الماديه

#### اشاره

و الإشاره إلى غايه الأشرار و الشياطين لما علمت أن الموجودات التى لها حظ من الوجود و لها صورته محصله كلها متوجهه- بحسب فطرتها نحو الغايات و الكمالات و الأغراض الصحيحه المتممه لها المبلغه بها إلى غايات أخرى فوق تلك الغايات إلى أن ينتهى إلى غايه لا- غايه لها فاعلم هاهنا أن من الأشياء ما لا حظ لها من الوجود إلا كونها استعدادات و إمكانات لأشياء أخرى- هى الصور و الكمالات دونها و هى مثل الحركه و الهیولی و القوه و الزمان و كذا

١- أى الدليل على كون هذه ظاهره لتلك أن هذه تنضج الأبدان الطبيعیه و النباتات و تحيلها فالطبيعه كما مر نار ذات لهب و ظل ذو ثلاث شعب فكيف إذا تبدلت و برزت بسلاسلها و أغلالها و عقاربها و حياتها و غير ذلك فى عالم آخر، س ره

الامتداد الجسماني الذي شأنه الانقسام و الانعدام و الاضمحلال و السيلا ن لولا النفوس و الطبائع الممسكه إياه عن التفرق و الانفصال المعطيه له الوحده و الاتصال فإن الجسم بما هو جسم فى نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصوريه المفيده لها ضربا من الوحده و الرباط كان يستدعى كل جزء الغيبه و الفرقه عن صاحبه كما يقتضى وجود صاحبه عدمه و بعده و ما لا وحده له فى ذاته لا وجود له و كذا الزمان الذى ذاته عين السيلا ن و الانقضاء- فإذن معاد هذه الأشياء إلى البوار و الهلاك و لا يمكن(١) انتقالها من هذا العالم الذى هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلى تلك الدار التى هى دار القرار و دار الحياه و إلا لكان اللاقرار قرارا و العدم وجودا و التجدد ثباتا و الموت حياه فمآل الحركه و الهولى و الزمان إلى العدم و البطلان و كذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو- فكما أن مبدأ مثل هذه الأشياء أمور عدميه من باب الإمكان و القصور فإن منبع الهولى هو الإمكان و منبع الحركه هو الاستعداد فكذا معادها و مرجعها إلى الزوال و البطلان فإن الغايات على نحو المبادئ فكما علمت هذا فى الجسمانيات فقس عليه نظائره فى النفسانيات(٢) فإن غايه الجبن و الجهل و البلاده و أشباهها إلى الهلاك و البطلان- من غير تعذيب و إيلا م إن كانت بسيطه غير ممزوجه بشر وجودى و إن كانت ممزوجه بعناد و استكبار و نفاق كان مع عذاب شديد و عقاب أليم و قد مر فى مباحث العله و المعلول من

١- إذ الهولويه و الدثور و الزوال من خاصيه هذه النشأه و خاصيه نشأه لا تنتقل إلى نشأه أخرى و إلا لم تكن نشئات عديده و الحاصل أن حشر الفعليات الصوريه إلى العقليات المجرده و حشر الامتدادات القاره و الغير القاره إلى هاويه الهولى و حشر الهولى إلى البوار و العدم و ذلك لغلبه العدم عليها و هذا ما قلناه سابقا إن القوى و الاستعدادات ترجع إلى الهولى و الفعليات إلى ينبوع الفعليات و هذا لا ينافى ما هو الحق من أن حشر الكل إلى الله إذ بحسب الوجود الضعيف الذى لها حشرها إلى الله تعالى و الأحكام تتبع الجزء الغالب، س ره

٢- أى كما أن هاويه الهولى أو العدم معاد الجسمانيات بما هى جسمانيات- و هيولانيات العصاه بحسب الأوامر و النواهي التكوينييه كذلك جهنم معاد النفسانيات العصاه من حيث عدم امتثال الأوامر و النواهي التشريعيه، س ره

العلم الكلى و الفلسفه الأولى أن هاهنا غايات وهميه (١) زينت لطوائف من الناس مبادئها أغاليط وهميه و أمانى باطله و أهويه رديئه و لكل نوع من الهوى و الشهوات الذميه طاغوت يؤدى بصاحبه إلى غايه جزئيه فى هذا العالم و قد علمت أن هذه الغايات الجزئيه و الأغراض الوهميه مضمحلّه فاسده فمن كان وليه الطاغوت و إضلاله و الهوى و اتباعه و كل هذه الأمور من لوازم هذه النشأه الفانيه فكلما أمعت هذه النشأه فى الدثور - ازداد الطاغوت و جنوده اضمحلّالا فيذهب به ممعنا فى وروده العدم متقلبا به فى الدركات - حتى يحله دار البوار و مرجع الأشرار.

### تعقيب فيه تأييد:

لما حصلناه و تأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجدده إلى دار أخرى باقيه قد ذكرنا أن القوه الإلهيه لم تقف و لا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضانا دائما لكونها غير متناهيه فى الشده و المده و العده فهى فوق ما لا يتناهى بما لا - يتناهى بل أفاض أولا على العقل و صورته على مثاله تعالى عن المثل و الشبيه قبل أن يفيض على غيره إذ لم يجز فى العنايه الواجبيه صدور الممكن الأخص قبل الأشراف كما علمت بل لا بد من إفاضه الأشراف أولا و بعده الأشراف فالأشراف إلى الأخص فالأخص حتى ينتهى إلى ما لا أخص منه فلا جرم صدر من البارى أولا إنيه العقل تاما كاملا و لما كان العقل أيضا تاما كاملا بعد الأول غير متناه عده و مده لا شده لم يجز أيضا وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه و يقرب منه غايه ما يمكن من القرب بين المفيض و المفاض عليه فأفاض من نوره و قوته على النفس و كذلك النفس لما امتلأت نورا و قوه و غيرها من الفضائل و الخيرات و غايه ما يمكن للنفس أن تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعله أن تلك الفضائل و الخيرات التى أفادها العقل

١- فى مقابله غايات عقليه حكميه فى السلسله الطويله الصعوديه مبادئها أغاليط وهميه تصلح للقياس السفسطى فى مقابله المبادئ التصديقيه التى تصلح مقدمات للبرهان - و أمانى باطله فى مقابله رغبات عقليه و إرادات حقه مبادئ حركات فكريه و الطاغوت هنا ملكه الهوى المخصوص و الشهوه الجزئيه الخاصه و إمعان هذه فى العدم جزئيتها و دثورها كما ترى فى الغايات الجزئيه الوهميه للعبات ماضيه حلت بكتم العدم و يقول العاقل يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله، س ره

تشوقها إلى التشبه بالعقل و الاتصال به فأفاضت من نورها و فضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزمانى إذ ليست تامه الوجود و إلا لكانت عقلا لا نفسا و هى نفس هذا خلف فمألت هذا العالم من نورها و بهائنها و حسننها من صوره الأنواع و طبائع الجسمانيات- كالأفلاك و الكواكب و الحيوانات و النبات و المعادن و الأسطقسات فتلك الصور أيضا فى غرائزها و جبالتها الوجود على ما تحتها و الفعل فيما دونها بالناموس الإلهى و الاقتداء بالسنة الواجبه لكن الطبيعه الماديه لما كانت آخر الجواهر الصوريه و أدناها لم تقو على شىء غير الهيولى التى ليس شأنها غير إمكان الأشياء و استعدادها و غير الحركه التى هى خروج الشىء الممكن من القوه إلى الفعل فالهيولى و الحركه شأنهما الحدوث و الدثور و الأخذ و الترك و التجدد و الانقضاء و الشروع و الانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم و يزول جميع ما فى الأرض و تثول إلى العدم و الفناء كما قال سبحانه كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ فتكر الطبيعه راجعه إلى النفس و النفس راجعه إلى العقل و العقل راجع إلى الواحد القهار كما قال تعالى سائلا و مجيبا لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ و قوله وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَّحَقِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ فإذا رجعت هذه (١) الأشياء إلى مقارها الأصلية- بعد خروجها عن عالم الحركات و الاستحالات و الشرور و الآلام بالموت و الفساد للأجسام- و الفزع و الصعق للنفوس تعطف عليها الرحمه الإلهيه تاره أخرى بالحياء التى لا موت فيها- و البقاء الذى لا انقطاع لها و لهذا قال تعالى ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ و قَالَ وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ تَلَكَّ الْأَرْضُ الْاُخْرَوِيه هى صوره نفسانيه (٢) ذات

١- لما كان حكم الكل حكم كل واحد بمقتضى ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحده نفخت فى هذه الصور الطبيعه بعد استكمالها نفخه الموت و الفساد لها و نفخه الفزع و الصعق لنفوسها المستكمله و هى نفخه الإطفاء نورها فصارت خاليه عن الحياه الطبيعه ثم نفخ فيه أخرى لإيقاد نارها و نورها الأكمل أى تعلق و اكتست النفوس- التى هى نفخه الربانيه بالصور المثاليه فأमितت تلك و أحييت هذه كما قال تعالى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ و سيأتى التفصيل و أن النفخه نفختان، س ره

٢- أى مثاليه صارت ذات شروق بنور ربها و هو النور الأسفهد كأحطاب و قتل عديده مشتعله بنيران عظيمه و ما قال قدس سره يمكن أن يراد هذه الأرض فهو أعم من هذه الأرض البسيطة و المركبه كالأبدان و إنما قال بعد قبضها لأن الآيه فى القيامه و بعد آيه نفخه الصعق و قبل قوله تعالى وَضِعَ الْكِتَابُ وَ جِئَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ و يمكن أن يراد أرض القابليه المطلقه و نور الوجود المطلق و التوحيد الحق، س ره

حياه و قبول للإشراقات العقلية الفائضه منه تعالى و يمكن أن يراد بها هذه الأرض بعد قبضها فإنها إذا صارت مقبوضه بأيدي سدنه الملائكه الجاذبه يصير صوره نفسانيه قابله- لأن تجذبها و تقبضها أيدي الرحمن كما قال وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ- وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ(١) و الفرق بين القبض و الطي أن القبض يستدعى أن يكون- للمقبوض وجود عند يد القابض أشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبه كماده الغذاء إذا جذبتة و قبضته القوه الغاذيه فإنها تتبدل صورتها بصوره شبيهه بالمغتذى و هى أشرف- و أما الطي فيستدعى أن لا يبقى للمطوى وجود و إنانيه فقبض الأرض إشاره إلى تبدل صورتها الطبيعيه بصوره نفسانيه أخرويه كما قال تعالى يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ طَي السَّمَاءِ إشاره(٢) إلى فنائها بنفسها عن نفسها و اتحادها بالعقل و هو المشار إليه بيمينه تعالى و العقل الصرف مما قد علمت أنه فان عن نفسه و باق بالحق تعالى.

و اعلم أن جميع ما فى عالم الآخره صورته إدراكيه ليس لها موضوع أو ماده لا حياه لها كهيوليات هذا العالم و موضوعاتها التى لا- حياه لها فى ذاتها إلا عرضيه وارده عليها من غيرها و أدنى موجودات ذلك العالم و هو أرض الآخره صورته ذات حياه و هى أعلى من سماء هذا العالم

كما ورد فى الحديث: أرض الجنه الكرسي و سقفها عرش الرحمن

و كذلك الماء و الهواء و النار و الشجر و الجبال و الأبنيه و البيوت كلها موجوده بوجود صوري نفسانى

١- التأويل يجر التأويل و هذه الآيات متصلات فى سوره الزمر لكن آيه القبضه قبل تلك فلهذا عطف عنان الكلام إلى تأويل هذه، س ره

٢- قد مر أنه لم يبق فى طرف جرم السماء إلا شىء ضعيف كالهولى و أن عدم التأثر من أمر غريب أنما هو من غلبه أحكام نفسه عليه فذلك يؤكده الطي فتذكر، س ره



بلا ماده و حركه و قوه استعداديه و إذا كان حال الموجودات الدنيه الأرضيه التى لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفه السماويه و بالجمله كل ما فى هذا العالم له صورته فى الآخره و التفاوت بين سمائها و أرضها و حيواناتها و أشجارها و أحجارها و مياهها و غيرها على نسبه هذا التفاوت لأنها بواطن هذه الأمور فيكون التفاوت فيها أشد و أكثر - كما قال تعالى وَ لِلآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً عَلَى أَنْ الْكُلَّ حَيوان بحياه ذاتيه فقد ظهر و انكشف أن لهذه الصور الهيولى من العناصر و غيرها صور أخرى محسوسه هناك مشهوده بحواس غير دائره و لا - فانيه و لا متجزئه لأنها كلها فى موضوع النفس - كأنها قوه واحده مع أنها متخالفه المدرجات كثيره الصور و هذا من العجائب التى يختص بدركها أو لو البصائر و تلك بواطن هذه الدنيويات التى سترجع إليها بعد دثورها و انقطاع وجودها عن هذا العالم محشوره إليها باقيه هناك حيه بحياتها النفسانيه لما مر من أنه لا - صورته طبيعیه إلا - و له نفس و عقل قال الفيلسوف المعلم للمشائين فى الميمر الثامن من كتابه و صفه النار هى مثل صفه الأرض أيضاً و ذلك أن النار إنما هى كلمه ما فى الهيولى و كذلك سائر الأشياء الشبيهه بها و النار لم تكن من تلقاء نفسها بلا - فاعل و لا من احتكاك الأجسام كما ظن - و ليست الهيولى أيضاً نارا بالقوه (١) و لا هى تحدث صورته النار لكن فى الهيولى كلمه فعاله تفعل صورته النار و صورته سائر الأشياء و الهيولى قابله لذلك الفعل و الكلمه (٢) التى فيها هى النفس تقوى أن تصور فيها صورته النار و سائر الصور و هذه النفس إنما هى حياه النار و كلمه فيها و كلتاهما أعنى الحياه و الكلمه شىء (٣) واحد و لذلك قال أفلاطون إن فى كل جرم من الأجرام المبسوطه نفسا و هى الفاعله لهذه النار الواقعه

١- أى بنحو الكمون و البروز و إلا - فالهيولى كل الصور بالقوه كيف و الصوره ما به الشىء ء بالفعل و الهيولى ما به الشىء ء بالقوه، س ره

٢- و هى الصوره المثاليه التى بإزاء الصوره الطبيعیه، س ره

٣- هذا شاهد على ما قاله المصنف قدس سره إن حياه تلك الصور ذاتيه، س ره

تحت الحس فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشئ الذى يفعل هذه النار(١) إنما هي حياه ما ناريه و هي النار الخفيه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً فإن كانت ناراً خفيه فلا محاله أنها حياه فحياتها أرفع و أشرف من حياه هذه النار لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هي حيه و أن تلك الحياه هي القيامة بالحياه على هذه النار و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هي فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك الحياه هي التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه انتهى.

و قال فى الميمر العاشر إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فعاله و الدليل على ذلك صورها المختلفه فإنهما(٢) تنمو و تنبت الكلاً و الجبال و المعادن فإنها نبات أرضى و إنما يكون هذه فيها لأجل الكلمه ذات النفس التى فيها فإنها هي التى تفعل فيها و تصور فى داخل الأرض هذه الصور و هذه الكلمه هي صوره الأرض التى تنفعل فى باطنها كما تفعل الطبيعه فى باطن الشجره فالكلمه الفاعله فى باطن الأرض الشبيهه بطبيعه الشجره هي ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميته و تفعل هذه الأفاعيل العجيبه العظيمه فى الأرض - فإن كانت هذه الأرض التى هي صنم حيه فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقليه حيه أيضاً و أن تكون هي الأرض الأولى و تكون هذه أرضاً ثانيه لتلك شبيهه بها انتهى كلامه و قال الشيخ محيى الدين الأعرابى فى الباب السابع عشر و ثلاثمائه من كتابه المسمى بالفتوحات المكيه اعلم أن الحياه فى جميع الإنسان حياتان حياه عرضيه عن سبب و هي الحياه التى نسبناها إلى الأرواح و حياه أخرى ذاتيه للأجسام كلها كحياه الأرواح

١- المراد بهذه فى المواضع الخمسه صورته النفسانيه و بما فى العالم الأعلى النار الأولى العقليه، س ره

٢- إلى قوله نبات أرضى هذه مقدمات غير واقعيه بظاهرها و لا- يجوز استعمالها فى البرهان و إن أريد الأرض المركبه فهى النبات و المعدن و ثبت لهما الكلمه الفعاله- و المقصود إثبات الكلمه الفعاله للأرض البسيطة مع أن اللاتق بالأرض الانفعال لا الفعل- فليحمل النمو و الإنبات و نحوهما و بالجمله الفعل على التبريد و التيبس و حفظ الأشكال الذى بطبيعه الأرض و هي مسخره بيد كلمتها النفسانيه، س ره

للأرواح غير أن حياه الأرواح تظهر لها فى الأجسام بانتشار ضوئها فيها و ظهور قواها و حياه الأجسام الذاتيه ليست كذلك إذ ما خلقت مدبره فبحياتها الذاتيه تسبح ربها دائما- لأنها صفة ذاته سواء كانت الأرواح فيها أو لا و ما يعطيها أرواحها فيها إلا هيئه أخرى عرضيه فى التسبيح بوجودها و إذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحياه التى فى الأجسام كلها و إذا اتفق على أى جسم كان أمر يخرج عن نظامه مثل كسر آنيه أو كسر حجر أو قطع شجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياه الروح المدبره له- و يبقى عليه حياته الذاتيه له فإنه لكل صورته فى هذا العالم روح مدبره و حياه ذاتيه- تزول الروح بزوال تلك الصوره كالقتل و تزول الصوره بزوال ذلك الروح الصوره كالमित الذى مات على فراشه و لم يغرب عنقه و الحياه الذاتيه الذى لكل جوهر غير زائله انتهى كلامه.

أقول يجب أن يعلم (١) أن الكشف و البرهان شاهدان على أن الجسم الذى حياته

١- أقول لعمري إن ما ذكره الشيخ تحقيق بالغ يليق أن يكتب بالتبر لا- بالحبر- و حاصله أن الحياه قد تطلق و يراد بها مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال و هى التى نسبوها إلى الأرواح و هى ذاتيه للأرواح عرضيه للأجسام و قد تطلق و يراد بها الوجود الحقيقى البسيط المبسوط و كفاك شاهدا تسميتهم الوجود المنبسط بالحياه الساريه فى كل شىء و قد مر من المصنف قدس سره غير مره و الحياه بهذا المعنى هى التى جعلها الشيخ العربى ذاتيه للأجسام الموجوده و هذا كذلك كيف و الجسم موجود و الوجود حياه فى كل بحسبه و ما انفق عظماء الفلاسفه عليه من أن الأجسام دائره هالكه أو أموات أو غواسق إنما هو باعتبار الحياه بالمعنى الأول فإنها عرضيه وارده عليها من قبل الأرواح فتصيرها ذوات حياتين و ذكرين كما قال الشيخ و العجب من المصنف قدس سره أنه ينادى فى هذا الكتاب و فى غيره بأن الحياه و العلم و الإراده و العشق و نحوها توابع الوجود بل عينه مصداقا و هويه و أنها كالوجود فى كل بحسبه- و هنا كذب الشيخ بل كذب نفسه و إنى أيدت و نورت هذه القاعده الشامخه كثيرا بوجود النفوس الناطقه و إن عين علمها بذاتها لذاتها و عين الحياه و النور و عين إرادتها بذاتها لذاتها- و عشقها بذاتها لذاتها و قدرتها بذاتها على شئونها و فنونها و قواها و صورها و مظهرها و مجلاها و غير ذلك من الكمالات بل النفوس عنده قدس سره و عند بعض المحققين ليست إلا الوجود و ما جعله الشيخ حياه أيضا من الصور الطبيعيه فى الأحجار و الصور الصناعيه فى الأوانى إنما هى بمعنى الوجود أيضا إلا أنها أيضا عرضيه لزوالها و ما قال إن الأجسام ذاكره مسبحه لله حقيقه المصنف قدس سره فى أوائل الأمور العامه و قد أحقت ذلك فى الحواشى و بالنظر إلى إسقاط الإضافات تسبيحها منطوقا فى تسبيحه كما قال تعالى **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** أى بتسبيحه لذاته، س ر ه

ذاتيه ليس هذا الجسم الذى هو ماده مستحيله كائنه فاسده متبدله الذات آنا فأنا و قد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعيه و الحجج السمعيه الشرعيه و باتفاق عظماء الفلاسفه و أئمه الحكمه- من أن هذه الأجسام التى فى أمكنه هذا العالم سماؤه و أرضه و ما بينهما كلها حادثه دائره متجدده الكون كائنه فاسده فى كل حين لا يبقى آنين و كلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتيه حياه التسبيح و النطق(١) إنما الجسم الذى حياته ذاتيه هو جسم آخر أخروى له وجود إدراكى غير مفتقر إلى ماده و موضوع و لا يحتاج إلى مدبر روحانى يدبره و نفس تتعلق به و يخرج من القوه إلى الفعل و تفيده الحياه لأنها عين الحياه و عين النفس(٢) فلا- يحتاج إلى نفس أخرى و قد قلنا مرارا أن ذلك الجسم جسم إدراكى و صوره إدراكيه و كل صورته إدراكيه وجودها فى نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا- يفتقر إلى ما يجعلها مدركه بالفعل بعد ما كانت مدركه بالقوه كسائر الصور الماديه التى لا تصير محسوسه و لا معقوله إلا بتجريد مجرد يجردا و ينزعها عن الماده حتى تصير محسوسه أو معقوله و قد علمت فيما سبق أن كل صورته محسوسه أو معقوله هى متحدته بالجواهر الحاس أو العاقل فاذن الأجسام الإدراكيه التى هى الصور المحسوسه بالذات حياتها ذاتيه نفسانيه لا كهذه الأجسام الماديه الكائنه الفاسده فالذى أفاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا و قوله

- 
- ١- إن أريد النطق كما فى الإنسان ففى النفس الحيوانيه أيضا مفقود و إن أريد النطق الذى فى كل بحسبه فهو موجود و كل ميسر لما خلق له و قد عرفت أن كل وجود كلمه فإن أضيف إلى الله فهو كلمه الله سيما بنظر أصحاب المقامات و أهل التمكن فى النظر إلى وجه الله و إن أضيف إلى ماهيته فهو كلمتها و حمدا لأنه يشرح صفات الله و مظهر لأسمائه و الحمد شرح فضائل المحمود و فواضله و الوجود المنبسط حمده الذى وصف به نفسه، س ره
- ٢- و إن كانت هى كظل لنور و ظهور لخفاء و فرع لأصل و غير ذلك من العبارات- ليحافظ المراتب، س ره

تعالى وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و غير ذلك من الآيات إنما يدل على أن الأجسام كلها ذا حياه و نطق سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك و لا يدل(١) على أنها من حيث جسميتها و ماديتها مع قطع النظر عن أرواحها و صورها المدبره- ناطقه مسبحه و قد علمت أن لكل جسم صورته نفسانيه و مدبرا عقليا بهما يكون ذات حياه و نطق لا من حيث جسميتها الميتة(٢) المظلمه الذات المشوبه بالأعدام الزائله الغير الباقية إلا فى آن لكن هاهنا دقيقه أخرى يمكن أن(٣) يستتم و يستصح بها كلامه- و هى أن المكشوف عند البصيره و المعلوم بالبرهان أن فى باطن هذه الأجسام الكائنه الظلمانيه جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور فى البلور و هى بتوسطه تقبل الحياه- و تصرف النفوس و الأرواح و ليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذى يسميه الأطباء الروح الحيوانى و هو المنبعث فى الحيوان اللحمى من دم القلب و الكبد و يسرى فى البدن بواسطه العروق الشريانيه و ذلك لأن ذلك مركب و الذى كلامنا فيه بسيط و هو ظلمانى مادى و هذا نورانى مجرد الذات و هو مختص ببعض الأجسام و تقبل الحياه من خارج بخلاف هذا فإنه سار فى جميع الأجسام و حيه بحياه ذاتيه لأن وجوده وجود إدراكى هو عين النفس الدراكه بالفعل

١- بل يدل لأن الوجود أينما كان حياه و علم و إدراك و إرادته كما صرح به نفسه مرارا و هو معكم أينما كنتم، س ره  
 ٢- هذا الموت و هذه الظلمه بالنسبه إلى حياه أخرى حيوانيه هى مبدأ الدرك و الفعل و أما بالنسبه إلى حياه ذاتيه عامه هى الوجود السارى فلاوَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَى من ماء حياه الوجود بل الهيولى التى هى أنزل من الأجسام النوعيه و الجسم بالمعنى الذى هو ماده حيه لأن الهيولى موجوده و الشوب بالعدم الذى قاله فى الجسم ينادى بالوجود و لو كان الموت و الظلمه النسيان منافيين للحياه و الذكر و التسييح من وجه آخر فهاهنا حياه أخرى هى حياه العلم بالله و صفاته و أفعاله و المعرفه التفصيليه و كانت الأوليان بالنسبه إليهما موتى الناس موتى و أهل العلم أحياء فأين عموم الحياه الدال عليها عموم التسييح و نحن لا- ننكر حياه الجسم المثالى و غيره و تسييحها و لكن لا نقتصر لأن الحياه قسمان بل ثلاثه أقسام عام و خاص و أخص كما مر،

س ره

٣- هذا توجيه للكلام بما لا يرضى صاحبه إذ الحياه حينئذ تكون عرضيه لهذه الأجسام الكائنه و صرح الشيخ بأنها ذاتيه لها، س

ره

## فصل (١٤) فى معنى الساعه

قال تعالى يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا قِيلَ إِنَّمَا سَمِيَتِ السَّاعَةُ سَاعَهُ لِأَنَّهَا تَسْعَى إِلَيْهَا النُّفُوسُ (١) لا يقطع المسافات المكانية بل يقطع الأنفاس الزمانية بحركه جوهرية ذاتيه و توجه غريزى إلى الله و ملكوته كما بيناه فى ضروره الموت فمن مات وصلت إليه ساعته و قامت قيامته و هى ساعه القيامه الصغرى و يقاس عليها يوم القيامه الكبرى التى لساعات الأنفاس كاليوم للساعات أو كالسنة (٢) للأيام و اعلم أن أهل المعرفة و اليقين لا يشكون و لا يمترون فى أمر الساعه

١- و لك أن تقول السعى منقوص و الساعه أجوف بدليل ذكر أهل اللغة إياها فى سوع و يمكن التوجيه بأنه قال صاحب القاموس فى كلمه السعى و السعوه بالكسر الساعه كالسعواء فأقول لعل بناء القيل على أن الساعه و أصلها السوعه مقلوبه السعوه و للقلب المكانى فى الحروف موارد كثيره فى الصرف و قال الزجاج معنى الساعه فى كل القرآن الوقت الذى تقوم فيه القيامه يريد أنها ساعه خفيفه يحدث فيها أمر عظيم. فقله الوقت الذى تقوم فيه سماها ساعه أقول فى إطلاق الساعه إشاره إلى ما سنفصل أن القيامه فى باطن عالم الطبيعه و أنها فى السلسله الطويله الصعوديه ففيه إشاره إلى قربها كما قال الله تعالى إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَرَاهُ قَرِيباً فلتفاوت مراتب أهل النظر إليها ربما يطلق عليها اليوم كما ذكر و كقوله تعالى فَيَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَ رُبَّمَا تَقْصُرُ عَلَيْهِ السَّاعَةُ وَ رُبَّمَا تَجْعَلُ أَقْصَرَ كَمَا قَالَ تَعَالَى مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وَ أَمْرُ الْمَعَادِ كَأَمْرِ الْمَبْدِءِ، س ر ه

٢- فإن حكم الكل حكم كل واحد كما قال تعاليماً خَلْقُكُمْ وَ لَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ فَمَا أَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ تَبْلُغُ إِلَى الْغَايَةِ وَ تَسْتَغْنِي عَنِ الْبَدَنِ وَ قَوَاهُ بِذَاتِهَا وَ بَاطِنِ ذَاتِهَا كَذَلِكَ الْجَمِيعُ مُتَوَجِّهٌ إِلَى الْغَايَاتِ وَاصِلُهُ إِلَيْهَا حَتَّى تَصِلَ إِلَى غَايَةِ الْغَايَاتِ- فالساعات الصغريات مشموله للكبرى إلا أن الحس و الخيال يضيقان عن هذا النيل بل لا يسعه نطاق العقل إلا أن له علماً إجمالياً بأن ما هنا متوجهات إلى الغايات فى السلسله الطويله الصعوديه غير متناهيه واصلات بحركات جوهرية و تبدلات ذاتيه غير متناهيه فى أزمنه غير متناهيه إلى غايه الغايات فإن وعاء كل شىء بحسبه فزمان تبدل جزئى متناه محدود و زمان تبدل أمور غير متناهيه غير محدود و إن كان بالنسبه إلى مبدئ المبادى- كلمح بالبصر بل هو أقرب، س ر ه

و يعلمون أنها الحق ولا- ينتظرون قيامها كانتظار أهل الحجاب و الغفلة الذين يشكون في وقوعها و يستبعدونها و يسألون عن وقتها و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين- و لكن أهل اليقين يستعدون لقاءها و يرونها كأنها قائمه عليهم واقعه بهم أو قربه منهم كما في قوله تعالى و ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا و الَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا و يَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا- إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ و قوله تعالى أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا- رَيْبَ فِيهَا ... و لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ\* و قوله تعالى و يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا و لَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً و لَا يَسْتَقْدِمُونَ

### فصل (١٥) في معنى النفخ في الصور

قال تعالى وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ\* الآيه

و: سئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه إسرائيل فوصف بالسعه و الضيق

و اختلف في أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس و لكل (١) وجه عند صاحب البصيره و الصور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها أيضا جمع الصوره و القراءه الأخيره منقوله عن الحسن البصرى و ذكر الرازى في تفسيره الكبير أقوالا ثلاثه في معنى الصور.

١- فإن النور و الصور كمخروط رأسه عند عالم التجرد و قاعدته عند عالم الماده أو بالعكس فإنه إن لوحظ البساطه و الجمعيه فرأسه الدقيق في عالم التجرد إذ البساطه هناك أتم و الفرق و الانتشار و التركيب هنا أوفر إن لوحظ سعه الوجود و المجرّد أوسع وجودا فقاعدته هناك و رأسه الضيق هاهنا، س ره

أحدها أنه آله إذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم و هي الآله المعروفه المستعمله بأمر السلطان علامه لبعث الجنود من البلد و نحو ذلك و ظاهر أنها وقعت فى الآيه على سبيل التشبيه و لهذا وقع فى الحديث أنه قرن من نور و النور لا- يكون له صوت محسوس.

و ثانيها أن المراد منه مجموع الصور و المعنى إذا نفخ فى الصور أرواحها و هو قول الحسن و كان يقرأ بفتح الواو و عن أبى رزين بالفتح و الكسر قال و هو حجه لمن فسر الصور بجمع الصوره.

و ثالثها أن النفخ فى الصور استعاره(١) و المراد منه البعث و النشر قال و الأول أولى للخبر.

أقول قد علمت أن المعنى الأول للآيه لا يمكن حمله على الظاهر و الخبر أيضا يدل على ذلك كما مر ثم قال و فى قوله تعالى **ثُمَّ نُفِّخُ فِيهِ أُخْرَى** دلالة على أنه ليس المراد نفخ الروح و الإحياء لأن ذلك لا يتكرر انتهى.

أقول النفخ من قبل الله تعالى لا يكون إلا إحياء و إفاضه للروح و إنشاء للحياه- لكن إنشاء الحياه فى نشأه(٢) عاليه يلزمها الموت عن نشأه سافله فبالنفخه الأولى تموت الأجساد و تحيا الأرواح و بالنفخه الثانيه تقوم الأرواح قياما بالحق لا بذواتها و اعلم أن جميع المواد الكونيه بصورها الطبيعیه قابله للاستناره بالأرواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهه ناريه كامنه فيه فالصور البرزخيه كامنه فيها كلها كمون الحراره

١- أى الاستعاره التبعية التى تكون فى الأفعال مثل نطقت الحال بكذا و المراد الدلالة كقوله تعالى **وَلِيْلِكُمُ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى** \* أى استبدلوا، س ره

٢- تعريض بالإمام حيث قال لأن ذلك لا- يتكرر بأن المراد بالنفخه الأولى هو اللازم الذى هو الإمامته عن نشأه سافله فيطبق حينئذ ما سيقوله الشيخ العربى إن النفخه نفختان و قوله و اعلم إلخ تأكيد و تسجيل لهذا و حاصله أن تقطع النفخه المباركه و النفخه العطريه الربانيه عن هذه الصور الطبيعیه الظلمانيه و تتعلق بالصور البرزخيه البسيطة- أى يشتد تعلقها بها كما علم من السوابق فتموت تلك و تحيا هذه و تترك و ترفض تلك و تستعمل و تنهض هذه، س ره



و الحمرة فى الفحم و الأرواح كامنه فى الصور البرزخيه كلها كموون الاشتعال و الإناره فى الحراره فى النفخه الأولى زالت الصور الطبيعیه بالإماتة كزوال هيئه السواد و البروده للفحم بحصول الحمرة و الحراره و استعدت الصور البرزخيه لقبول الاستناره بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فإذا نفخ إسرائيل و هو المنشى للأرواح فى الصور نفخه ثانيه تستنير بالأرواح البارزه القائمه بذاتها كما قال تعالى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.

قال الشيخ العربى فى الفتوحات المكيه النفخه نفختان نفخه تطفئ النار و نفخه تشعلها فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيله استعدادها لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التى كمنت فيه لقبول الاشتعال و الصور البرزخيه كالسرج مشتعله بالأرواح التى فيها فينفخ إسرائيل نفخه واحده فتمر على تلك الصور فتطفئها و تمر النفخه التى تليها- و هى الأخرى على الصور المستعده للاشتعال و هى النشأه الأخرى فتشتعل بأرواحها- فإذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصور أحياء ناطقه بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا و من ناطق بالحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا و إليه النشور و كل ينطق بحسب حاله و ما كان عليه و نسى حاله فى البرزخ- و يتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ و قد كان عند موته و انتقاله إلى البرزخ- كالمستيقظ هناك و أن الحياه الدنيا كانت له كالمنام و فى الآخره يعتقد فى أمر الدنيا- و البرزخ أنه منام فى منام.

و قال فى موضع آخر منها بعد ذكر الناكور و الصور و ليعلم بعد ما قرناه أن الله تعالى إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعیه و العنصریه أودعها صوراً أخذها فى مجموع هذا(١) القرن النورى فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأمور يدركها بعين الصوره التى(٢) هو بها فى القرن و النفخه نفختان نفخه تطفئ النار و نفخه

١- و ما ورد أن فى هذا القرن نقرا بعدد الخلائق إشاره إلى هذا، س ره

٢- أى بذات الصوره و باطن ذاتها أو بياصره تلك الصوره المثاليه و حينئذ إطلاق العين إما من باب التغليب و إما من باب أن كل مشعر هناك عين المشاعر الأخرى، س ره

تشعلها فكذلك نفخه الصور نفختان الأولى للإماتة لمن يزعم أن له حياه سواء كان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالى وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ هُمُ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْقِيَامَةُ الْكُبْرَى وَ إِلَيْهِمُ الْإِشَارَةُ بقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ إِلَى قَوْلِهِ لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرْعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ إِذِ الْفَرْعُ الْأَكْبَرُ إِشَارَهُ إِلَى مَا فِي قَوْلِهِ فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ.

أقول و ذلك لأن أولئك ليسوا من أهل (١) السماوات و الأرض لكون ذواتهم خارجه عن عالم الأجسام و صورها و نفوسها و لا يجرى عليهم تجدد الأ-كوان و لا- تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الأحديه و سلطان نور الإلهيه كالملائكه المهيمين الذين هوياتهم مطويه تحت الشعاع الطامس القيومي و النور الباهر الإلهي فلا التفاوت لهم إلى ذواتهم و الثانيه لأجل الإحياء بعد الإماتة و البقاء بعد الفناء حياه أرفع من الأولى- و بقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ

### فصل (١٦) في القيامين الصغرى و الكبرى

أما الصغرى فمعلومه من مات فقد قامت قيامته و أما الكبرى (٢) فمبهمه وقتها و لها

١- بل هم أهل الله تعالى و لا- يجرى عليهم تجدد الأ-كوان و لا تغير الزمان لأنهم ليسوا هذه المدرات و الأبدان المركبه من العناصر الكائنه الفاسده بل عقول بسيطه و أرواح مرسله بحسب الباطن غير متحيزه و لا- متميته و لا- موجهه بالجهات حيزها الجبروت و متاها الدهر الأيمن الأعلى و جهتها الفوقيه المعنويه و قهر النور و هي في الصعود كالملائكه المهيمين و المقربين في النزول. از وجود خود چونى گشتم تهى نيست از غير خدايم آگهى فانى از خويشم من و باقى بحق شد لباس هستيم يكباره شق ، س ره

٢- لأنها في السلسله الطويله الصعوديه لا- في العرضيه كما مر و لذا لقن الله تعالى نبيه ص أن يقول في جواب سؤال الكفره العميان ؟ علمها عند ربى فمن يطالبها من مستقبل السلسله العرضيه فقد استسمن ذا ورم كمطالبه المبدل الأزلى من ماضيها و لذا استصعب أهل الفكر ذلك فضلا عن أولى الأوهام و الخيالات و يرشدك إلى ذلك ما قال قدس سره العزيز إن يوم القيامه الكبرى لساعات الأنفاس الصغريات- كالיום للساعات الزمانيه أو كالسنه للأيام و قال المولوى في الحقيقه المحمديه- با زبان حال ميگفتى بسى كى ز محشر حشر را پرسد كسى ، س ره

ميعاد عند الله و من وقتها على التعيين فهو كاذب

لقوله ص: كذب الوقيتون

و كل ما فى القيامة الكبرى(١) فله نظير فى القيامة الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفه النفس و مراتبها و الموت كالولاده فقس الآخره بالأولى و الولاده الكبرى بالولاده الصغرى ما خَلَقَكُمْ وَ لَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ لَا شَكَّ أَنْ الْآخِرَهُ إِنَّمَا يَحْصُلُ بارتفاع الحجب و زوال الملابس و ظهور الحقائق و انكشاف الحق(٢) بالوحده الحقيقيه- و كذا يظهر كل شىء فيها على صورته الذاتيه الحقيقيه فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحده الحقيقيه و عود الأشياء كلها إليه و فناء الكل عن

١- مثل أن فى الكبرى زلزلت الأرض زلزالها كذلك عند موت الإنسان الصغير- زلزلت أرض بدنه و ارتعدت أركان بنيته و فى الكبرى حملت الأرض و الجبال فدكتا دكه واحده كذلك فى الصغرى تدك عظام بدنه دكا و فى الكبرى انكدرت النجوم- و فى الصغرى انكدرت أنوار نجوم القوى و فى الكبرى كورت الشمس و خسف القمر- و فى الصغرى كور روح القلب الذى كالشمس فى العالم الصغير و انخسف نور الروح الدماغى المستمد من القلب الصنوبرى و فى الكبرى حشر الكل إلى الله الواحد القهار و فى الصغرى حشر جميع القوى النفسانيه إلى ذات بسيطه روحانيه كما سيذكره، س ره

٢- أى تجليه الأعظم باسمه الواحد و الأحد و القهار و اختفاء الماهيات و عود الوجودات إليه تعالى بإسقاط إضافتها عن الماهيات بعكس حالها قبل القيامة الكبرى من تكثر الوجودات و إضافتها إلى الماهيات حتى المجردات ينمحي إضافه وجودها إلى ماهياتها كما فى الخبر سيما أنها من صقع الربوبيه و أحكام الغيريه و السوائيه فيها مستهلكه من الحركه و الماده بالمعنى الأعم و لواحقها و لهذا كان العالم بمعنى ما سوى الله هو العالم الطبيعى و ما انطبع فيه و ما تعلق به لا غير، س ره

هوياتها الجزئية حتى الأفلاك و الأملاك و الأرواح و النفوس كما قال تعالى فَصَيَّرَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ هُمُ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْقِيَامَةُ الْكُبْرَى وَ قَالَ تَعَالَى وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ\* وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّآ وَجْهَهُ وَ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ وَ يَبْقَى وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وَ كما جاء فى الخبر الصحيح أن الحق سبحانه يमित جميع الموجودات حتى الملائكة و جبرئيل و إسرافيل و ميكائيل و ملك الموت ثم يعيدها(١) للفصل و القضاء فليتأمل فى الأصول التى سبق ذكرها من توجه كل(٢) سافل إلى عال و رجوع كل شىء إلى أصله و عود كل صورته إلى حقيقتها و من إثبات الحركات الجوهرية الطبيعية و النفسانية إلى غاياتها و رجوع المعلولات إلى علاقتها- و اتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية و من تنور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل أجزاء العالم و أعيانها و طبائعها و نفوسها فى كل لحظة فالكل متبدل و تعيناتها زائله فما من موجود إلا و يقع له الرجوع إلى الله و لو بعد أدوار و أحقاب كثيرة إما بموت أو فناء أو استحاله أو انقلاب أو صعق كما للأرواح فكل حركه و تبدل لا بد له من غايه ينتهى إليها وقتا و لغايته أيضا غايه حتى ينتهى إلى غايه لا غايه لها و يجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد إلهى بل لحظه واحده أو أقرب منها حاويه لجميع الأوقات و الأزمنه و الآتات التى تقع فيها النهايات كما أن جميع البدايات ابتدأت من بدايه

١- موجوده بوجود أكمل و أنور كما سبق، س ره

٢- هذا التوجه و الرجوع و التبدل و نحوها طولى كما مر غير مره و كيف لم يتحقق الوصول إلى الغايه و القيام عند الرب و أين عناصر النطفه القدره و النفس الكليه الإلهيه أو النطقيه القدسيه و لينظر إلى كل المتوجهات الطويله سيما إذا رفع النقاب عن وجه النفس و نضت الجلايب عن قامتها إذ قد مر أن الحشر و القيامه و نحوهما من الألفاظ لا تطلق فى المله إلا عند هذا التجرد التمام كما قال ع عنده؟ فزت برب الكعبه لكن حقيقتها قائمه و كيف يكون قيامه أصحاب اليمين و أصحاب الشمال قيامه- و غاياتهم صوريه و مجازاتهم جسميه و قيامه أهل الحقيقه هاهنا غير قائمه و قد بلغوا من الغايه ما بلغوا و وصلوا من صفات ربهم إلى ما وصلوا بقوه ربانيه و هم أهل المعنى و الكامل إنسان ربانى و كأنه رب إنسانى كما فى آخر الشفاء، س ره

واحد و مبدأ واحد يتشعب منه كل مبدأ و تنبجس منه كل مؤثر و أثر و كذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانيه مدركها و محرکها مع تباينها و تباين مواضعها عددا و شخصا و تخالف ماهياتها نوعا و حقيقه إلى ذات واحد بسيطه روحانيه و رجوعها إليها و استهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الآخره على نحو آخر أفضل و أرفع مما كانت عليه أولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها إلى الحق تعالى ثم وجودها و انتشاؤها منه تاره أخرى على وجه أكمل و أرفع من النشأ الأولى فكما أن الروح الإنساني منه انبساط أشعه القوى و المشاعر على مواضع البدن و إليه رجوع أنوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الآخره تاره أخرى على نحو آخر فكذلك القياس في تكون هذا العالم و موجوداتها من السماوات و الأرض و ما بينهما و ما فيها ثم رجوع الكل إليه بطى السماوات و انتشار الكواكب و اندكالك الجبال و قبض الأرض و ما فيها و موت الخلائق و نزع أرواحها و قبض نفوسها و فناء كل من عليها كما قال تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فَإِذَا رَجَعَ إِلَيْهِ الْكُلُّ اسْتَأْنَفَ لَهَا الْوَجُودَ تَارَهُ أُخْرَى عَلَى وَجْهِ تَقْوَمٍ قِيَامًا يَبْقَى أَبَدًا مِنْ غَيْرِ فَنَاءٍ وَ لَا زَوَالٍ قَالَ تَعَالَى - كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَ عَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ وَ مَنْ لَمْ يَذُقْ هَذَا الشَّهْدِ سِوَاكَ كَانَ مِنَ الْعُلَمَاءِ النَّاطِرِينَ غَيْرِ الْوَاصِلِينَ أَوْ مِنَ الْمَغْرُورِينَ بِعَقُولِهِمُ النَّاقِصَةَ الْعَادِيَهُ أَوْ مِنَ الْمُحْجُوبِينَ الْعَاكِفِينَ عَلَى بَابِ الصُّورِ الظَّاهِرَةِ وَ الْأَصْنَامِ فليصدق الأنبياء و الأولياء فيما قالوه و يؤمن به إيماننا بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله و يهديه قائده و لا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر و الجحود لما أنبأ به أهل الإنباء- ع من النبا العظيم الذى هم فيه مختلفون و عنه معرضون بل هم ببقاء ربهم كفرون- و قد تحقق بالبرهان و انكشف بلوامع آيات القرآن و بطلوع شمس العرفان من أفق البيان أن أعيان العالم متبدله دائما و هوياتها و تشخصاتها متزايله و طبائعها متجدده كل آن كما قال تعالى بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وَ هُوَ سُبْحَانَهُ غَايَةُ هَذِهِ الْحَرَكَاتِ وَ التَّبَدُّلَاتِ - وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ \* أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ

**فصل (١٧) فى أن أى الأجسام يحشر فى الآخرة و أياها لا يحشر**

اعلم أن الأرواح ما دامت أرواحا لا تخلو عن تدبير أجسام لها و الأجسام المتصرفه فيها قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا أوليا ذاتيا من غير واسطه و قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطه جسم آخر قبله و القسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهره لأنه غائب عنها لأنها إنما تحس بالأجسام التى هى من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التى هى كالقشور و يؤثر فيها سواء كانت بسيطه كالماء و الهواء و غيرهما أو مركبه كالحيوان و النبات و غيرهما سواء كانت لطيفه كالأرواح البخاريه أو كثيفه كهذه الأبدان اللحميه الحيوانيه و الأجساد النباتيه فإن جميعها ليست مما يستعملها النفوس و يتصرف فيها إلا بالواسطه- و أما القسم الأول المتصرف فيه فهو من الأجسام النوريه الحيه بحياه ذاتيه غير قابله للموت.

و هى أعلى رتبه من هذه الأجسام المشفه التى توجد هاهنا و من التى تسمى بالروح الحيوانى فإنها من الدنيا و إن كانت شريفه لطيفه بالإضافة إلى غيرها و لهذا تستحيل و تضمحل سريعا و لا يمكن حشرها إلى الآخرة و الذى كلامنا فيه من أجسام الآخرة- و هى تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقى ببقائها و أما البرازخ العلويه فالتى فى نهايه العلو فى هذا العالم الذى يقال لها سدره المنتهى فهى كأنها عين صورته بلا- ماده- فحكمتها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخياليه و تصرف النفوس فيها كتصرف النفوس فى تلك الأجسام و أما التى دونها فهى كالأرواح الدماغيه لنا لأنها بمنزله خيال العالم الكبير و قد صرح بعض أئمه الكشف أن الأجسام النوريه الفلكيه لا خيال لها بل هى عين الخيال و كما لا يخلو خيال الإنسان عن صورته كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورته و صورته الفلك لذات(١) الملك كقوه الخيال لذات الإنسان و هذه الزرقه

١- أى للنفس الفلكيه كقوه الخيال أى كصوره خياليه لها و إنما قال كالقوه لاتحاد الخيال و التخيل، س ره

المحسوسه ليست صورته السماء ولا هذه (١) الأنوار المدركة بالحس هي أنوارها الموجوده يوم القيامة بل هذه السماء مدروسه مهدومه و كواكبها منكسفه مطموسه فى ذلك اليوم

### فصل (١٨) فى حال أهل البصيره هاهنا

اعلم أن من الناس من يرى بعين البصيره أمور الآخره (٢) و أحوالها و يحضر عنده شهود الجنه (٣) و أهلها قبل قيام الساعه فلا يحتاج فى معاينه ذلك العالم و بروز الحقائق له إلى حصول الموت الطبيعى لزوال الحجب عن وجه قلبه و عين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديداً و ذلك لتبدل نشأتهم الدنيويه إلى نشأتهم الآخرويه و إذا تبدلت نشأتهم و تبدلت أسماعهم (٤) و أبصارهم و حواسهم إلى أسمع و أبصار و حواس تبدلت فى حقهم جميع الموجودات التى فى السماوات و الأرض لأن لها أيضا نشأتين نشأه الدنيا و نشأه الآخري و كل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأه تدرك محسوسات

١- أى الأنوار الطبيعىه المتشتمه إذ لها يومئذ أنوار أقوى و أجمع ملكوتيه، س ره

٢- و هذا كأحوال المبدإ عند أهله، س ره

٣- سيما الملكات الحميده و المصوره بالصور الجميله و جنه الصفات و جنه الذات- مشهوره لأرباب التخلق و التحقق قبل القيامة- مهر كه امروز معاينه رخ دوست نديد طفل راهيست كه أو منتظر فردا شد و قال آخر موعده وصل تو را غير بفردا انداخت دارم اميد كز امروز بفردا نرسد ، س ره

٤- و هذا كما فى رجال الله الموسومين بالأبدال المبدل وجودهم الظلمانى بالوجود النورانى و كذا مشاعرهم مقال المعصوم ع: لا أرى إلا وجهك و لا أسمع إلا صوتك و قال سيد الشهداء ع: عميت عين لا تراك ، س ره

هذه النشأة و حواس نشأه الآخره تدرك بها محسوسات نشأه الآخره و إلى هذا التبديل أشار تعالى بقوله يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَ قَالَ تَعَالَى نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ بهذا التبديل فى الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده (۱) يستحق الإنسان لدخول الجنة و دار السلام و به يتحقق الفرق بين أهل الجنة و أهل النار فأهل الجنة لهم قلوب منوره و صدور منشرحه و أبدان مطهره و صور مجردة عن رجس الماده الطبيعیه بخلاف أهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعى فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ أَى من نطفه قدره و المكون من نحو هذه الماده كيف يناسب دار القدس و الطهاره و لما كان هاهنا مظهره سؤال مشكل و هو أن جميع الناس (۲) مشترك فى أنهم مخلوقون من نطفه يعنى أنهم أجسام طبيعیه فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام و استيهال جوار رب العالمين و ما للتراب و رب الأرباب فعقب الآيه بقوله تعالى فلا- أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ... عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا- تَعْلَمُونَ أَى تتبدل نشأتهم الطبيعیه تبدلا و جوديا و حركه جوهریه بحصول العلم و الإیمان و العمل بالأركان فيحصل لهم أهليه الدخول فى دار القدس و عالم الملكوت

۱- و هذا فيمن له تعطل فى البرزخيات أعاذنا الله منه، س ره

۲- و هذا الإشكال لأهل الصورة نشأ من النظر إلى الصورة- ۲۸۳ ای بسا كسرا كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر الله زد جمله عالم زين سبب گمراه شد كم كسى ز ابدال حق آگاه شد گفتند ايشان هم بشر ما هم بشر جملگی مان بسته خوابيم و خور كار پاكان را قياس از خود مكير گر چه ماند در نوشتن شير شير ، س ره



## فصل (١٩) فى الصراط

## إشاره

قد علمت أن لكل موجود حركه جليله و توجهها غريزيا إلى مسبب الأسباب- و للإنسان مع تلك الحركه الجوهرية العامه حركه أخرى (١) ذاتيه منشؤها حركه عرضيه فى كيفيه نفسانيه لباعث دينى و هى المشى على منهج التوحيد و مسلك الموحدين من الأنبياء و الأولياء و أتباعهم ع و هى المراد بقوله تعالى اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ المدعو للمصلى فى كل صلاه المشار إليه فى قوله تعالى قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَقَوْلِهِ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ فالاستقامه عليه و التثبت فى المشى فيه هو الذى كلف الله به عباده و أوجب عليهم و أرسل رسله لأجل ذلك إليهم و أنزل الكتب بسببه عليهم- و باقى الصراط الذى يمشى عليها الموجودات ليس شىء منها هذا الصراط المختص بأهل الله لأن كلا منها ينتهى إلى غايه أخرى غير لقاء (٢) الله و إلى منزل آخر غير جوار الله و غير دار الجنان و منزل الرضوان كطبقات الجحيم و دركات النيران فالقوس الصعوديه لا تنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الإنسان الكامل عليها إِيَّاهُ يَصِيَّعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ و الاستقامه عليها هى المراد بقوله تعالى فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لَا تَطْغَوْا

- ١- حاصله أن لكل موجود طبيعى عباده تكوينيه باعتبار امتثال الأوامر و النواهي التكوينية و للإنسان مع هذه عباده تكليفيه باعتبار الأوامر و النواهي التكليفيه الوارده من الشريعه و الطريقه و المراد بالكيفيه النفسانيه الحالات و الأخلاق و العلوم و المعارف- و بالباعث الدينى نيه القربه فالمتحرك هو الإنسان و ما فيه الحركه هو الصراط، س ره
- ٢- أى غير مظهرية اسمه الأعظم الجامع لكل الأسماء و إن كان مظهرية بعض الأسماء الأخرى كالسميع البصير المدرك الخبير و القاهر و المضل و الخافض و المذل- و نحوها و الإنسان الكامل هو عبد الله و غير عبد السميع البصير و عبد المدرك الخبير أو عبد القاهر أو عبد المضل أو غير ذلك من الأسماء لا اسم الجلاله، س ره

و الانحراف عنه يوجب السقوط عن (١) الفطره و الهوى إلى دار الجحيم و الهبوط فى جهنم التى قيل لها هل امتلأت و تقول هل من مزيد و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الإنسان منوط باستعمال قوته أما القوه النظرية فلاصابه الحق و نور اليقين فى سلوك الأنظار الدقيقه التى هى فى الدقه و اللطافه أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير و أما القوه العمليه فبتعديل القوى الثلاث التى هى الشهويه و الغضبيه و الفكرية فى أعمالها لتحصل للنفس حاله اعتداليه متوسطه بين الأطراف غايه التوسط- لأن الأطراف كلها مدمومه يوجب السقوط فى الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين و قد علمت أن التوسط الحقيقى بين الأطراف المتضاده بمنزله الخلو عنها- و الخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعداله منشأ الخلاص عن الجحيم و هى أحد من السيف- فإذا الصراط (٢) له و جهان أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطره إنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنُكَيِّبُونَ و الوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق و القطع كما قيل وقف عليه شقه- و إليه الإشاره بقوله تعالى ائْتَقَلْتُم إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيَّتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ و بقوله يُسَيِّجُونَ فِي الْحَمِيمِ و وجه ذلك أن هذه العداله ليست كمالا حقيقيا لأن ذلك منحصر فى (٣) نور العلم و قوه الإيمان و المعرفه بل هى أمر عدمى و صفه نفسانيه عدميه اعتداليه من جنس أطرافها و الركون إليها و الاعتماد عليها يوجب الإخلاق إلى الدنيا- لأنها من الدنيا أيضا و حب الدنيا رأس كل خطيئه.

١- أى الفطره الأصلية لأصل النوع و إن كان بدون الهوى إلى دار الجحيم- بل مجرد القطع و عدم الوصول إلى غايه المقربين من أهل الله و إنما قلنا ذلك ليندرج أصحاب اليمين فإن الله تعالى ثلث عبادته بقولهاً مَا إِنَّ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ الآيات، س ره  
٢- أى كطريق فيه جادتان إحداهما إصلاح العقل النظرى و الأخرى إصلاح العقل العملى فالأدقيه للأول و الأحديه للثانى، س ره

٣- يرشدك إلى هذه جعلهم الشهود آخر أعمال العقل العملى إذ المراتب هنا أربعه التجليه و التخليه و التحليه و الفناء و يعبرون عن الفناء بأن يرى كل علم مستهلكا فى علمه و كل قدره مستهلكه فى قدرته و هكذا فى الباقي الصفات العليا بل كل وجود مستهلكا تحت وجوده فأخر العمل أيضا الشهود الذى هو كمال المعرفه، س ره

## تنوير قرآنى:

هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور اليقين للمارين عليه إلى الآخرة و بحسب شده نور يقينهم يكون قوه سلوكهم و سرعه مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوه يقينهم و إيمانهم لأن التقرب إلى الله لا يمكن إلا بالمعرفه و اليقين و المعارف أنوار و لا- يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا- بقوه أنوارهم و أنظارهم كما قال تعالى يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ ... يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا الْآيَةَ

و قد ورد فى الخبر: أن بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه و منهم من يعطى أصغر من ذلك و منهم من يعطى نوره مثل النخله يمينه و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك- حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر إبهام قدمه فيضئ مره و يطفأ أخرى- فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفى قام و مرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم (١) من يمر كطرف العين و وقوع الشعاع و منهم كالبرق الخاطف و منهم من يمر كشد الفرس و الذى أعطى نورا على قدر إبهام قدمه يحثو على وجهه و يديه و رجله تجريدا و يعلق أخرى و تصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر

و بهذا يظهر تفاوت الناس فى الإيمان فرب إيمان رجل بالقياس إلى إيمان رجل آخر إذا وزن معه و قيس إليه كان آلاف ألف مثله فى القوه النوريه و الرسوخ العلمى و عن الحسن الصراط مسيره آلاف سنه- أدق من الشعر و أحد من السيف ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط أقول (٢) لا يبعد أن يكون الأول إشاره إلى السير من الخلق إلى الله و الثانى إلى السير فى الله منه إليه و الثالث إلى السير من الله إلى الخلق و قال أبو طالب المكى فى كتاب قوه القلوب روى أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين

١- و هؤلاء هم أرباب الهمم العاليه الذين يقطعون علاقتهم عن الدنيا بالكلية- دفعه واحده كما قيل. يكفدم بر نفس خود نه ديگرى در كوى دوست ، س ره

٢- هذا بناء على أن يكون المقصد جنه الذات البحتة و المحقق المحض فى نور الذات و إلا- فالسير فى الله تعالى نفس جنه الصفات فكيف السير من الله تعالى، س ره

خاصه و الكفار لا جواز لهم (١) عليه لأن النار قد التقتت من الموقف جبارتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا (٢) يعبدون من دون الله عز و جل إلى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاءوا به من الدنيا و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين- الدقه للمذنبين و السعه للمتقين و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء يصير لهم كالبساط سعه و بسطا و لهم السرعه و الإبطاء فأولهم كلمح البصر و آخرهم كعمر الدنيا سبعة (٣) آلاف سنه تزل قدم تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمه ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت فالإسلام خرج لهم من الرحمه فلما قبلوه (٤) و لم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمه فيمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من أعمال الإسلام فإنما ضيع الرحمه التي رحم بها فزلت قدمه فالدقه و الاتساع على قدر الرحمه من الله تعالى للعبد فبحظ العبد من الرحمه التي قسمه سبحانه في أيام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك- و السرعه و الإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد من نور القربه يسرع و يبطؤ فأولهم زمره يقطع في مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء ع و الثانيه في مثل الريح و الطير و هم الصديقون الأولياء و الثالثه مثل حضر الفرس و أجاويد الخيل و الركاب و هم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم و خطراتهم و الرابعه في مثل الراكب رحله و هم المتقون و الخامسه في مثل سعى الرجل و هم العابدون و السادسه مشيا و هم العمال المستورون و السابعه حبوا و هم المتهتكون (٥)

١- إذ ليس الأصل بيدهم فكيف الفرع و هو السبيل إليه، س ره

٢- و هم الجبابره، س ره

٣- فيض الله لا- ينقطع و نوره لا- يأفل و تعيين السبعه باعتبار الكواكب السبعه- أو باعتبار التغييرات الكليه في آداب أولى العزم السبعه من الرسل أو باعتبار اللطائف السبع الإنسانيه، س ره

٤- أى قبلوه تعلقا و لم يفوا به تحققا إذ الإسلام التسليم و الاستقامه فيه كما قال تعاليفاشي تَقِمُّ كَمَا أُمِرَتْ فَضْرَبَ لَهُمْ جِسْرًا لثَلَا يَحْتَرِقُوا بِنَارِ الطَّبِيعَةِ حَتَّى يَقْضُوا أَوْطَارَهُمْ، س ره

٥- أى المتجاهرون بالفسق على خلاف المستورين، س ره

من الموحيدين و كل زمرة لها نور نور النبوه و نور الولايه و نور الصدق و نور التقوى و نور العباده و نور الستر و نور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم فليس النور بكثرة الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال- و إنما يعظم نور العمل(١) على قدر ما فى القلب من النور و إنما يعظم نور القلب على قدر القربه فكل ذى نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصرا و أثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق إلى الجنة من أربى بعمله هناك أضعافا مضاعفه- أ لا ترى إلى

قول رسول الله ص لمعاذ: أخلص يكفك القليل من العمل

فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور و إنما زكت أعمالهم و نمت بعظم النور و يحقق ما قلناه إن رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنه من الأولين و لذلك روى فى الحديث يا حبذا نوم الأكياس و فطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى و صيامهم و لمثقال حبه من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين و قال أيضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد و هو دين الحق الذى جميع الأنبياء و الرسل و متابعيهم عليه و جميع الأحوال السنيه و مقامات السالكين فى السير إلى الله تعالى و فى الله عز و جل راجعه إليه و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها- و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و ليس وراء عبادان قريه و لا مطمع فى النجاه إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتناؤه و لعلو مرتبته و رفعه منزلته انقلبت البصائر عنه كليله و العقول عليه و النواظر حواسر إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى كنهه الوصول انتهى كلامه و قد أصاب فيما ذكره من أنه لا- يمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط و غيره من العلوم(٢)

١- فمن صائم يصوم للامثال و من صائم يصوم لتحصيل صفاء القلب إذ الجوع سحاب يمطر الحكمة و من صائم يصوم ليطلع على حال الفقراء و من صائم يصوم ليتخلق بخلق صمد لا- يطعم و من منفق ينفق للامثال و من منفق ينفق لتحصيل الصفه الحميده التى هى الجود و من منفق ينفق رقه على الفقير و من منفق ينفق للتخلق بخلق قاضى الحاجات رازق البريه و قس عليه، س ره

٢- فإن العلوم المعينه له علوم آليه لا أصاليه و الأعمال الصالحه مصيقله لمرآه القلب و فى الحديث القدسى فخلقت الخلق لكى أعرف، س ره

و الأعمال لا وزن لها عند الله إلا من جهه إعانتها فى تحصيل ذلك فى العلم لا غير و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيره فى هذا الكتاب

### بصيره كشفيه:

اعلم أن الصراط المستقيم كما قيل الذى أوصلك إلى الجنه هو صورته الهدى الذى أنشأته لنفسك ما دمت فى عالم الطبيعه- من الأعمال القليله و الأحوال و التحقيق أنه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب يظهر لك أن النفس الإنسانيه السعيده صورته صراط الله المستقيم و له حدود و مراتب إذا سلكته سألك متدرجا على حدوده و مقاماته أوصله إلى جوار ربه داخلا فى الجنه فهو فى هذه الدار كسائر الأمور الأخرويه غائبه عن الأبصار مستوره على الحواس فإذا انكشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده و يمد لك يوم القيامة كجسر (١) محسوس على متن جهنم أوله فى الموقف و آخره على باب من أبواب الجنه يعرف ذلك من يشاهده و تعرف أنه صنعتك و بناؤك و تعلم حينئذ أنه كان فى الدنيا جسرا ممدودا- على متن جهنم طبيعتك التى قيل إنها كظل (٢) ذى ثلاث شعب لا- ظليل و لا يغنى من اللهب لأنها التى تقود النفس إلى لهيب الشهوات التى يظهر أثر حرها فى الآخره- و هو الآن مغمور مكمون فى غلاف هذا البدن كجمره نار مستوقده تحت رماد فالسعيد من أطفأ ناره بماء العلم و التقوى.

قال الشيخ الصدوق فى الاعتقادات اعتقادنا فى الصراط أنه حق و أنه جسر على جهنم و أن عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى

١- يريد أن الفضل فى الجمع بين الأوضاع فالصراط الذى شرحناه أنه منهج التوحيد و أن له وجهين النظرى و العملى و لكل منهما حدود و مقامات كان روحانيا- فليدعن المؤمن أن له صورته أيضا أخرويه محسوسه ممدوده كجسر فوق خندق أو بئر و سيع مسجور كغيره من أمور المعاد الجسماني، س ره

٢- أى كظلمه لهيولانيته كما هو مفاد قولها إلى ظِلُّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لِأَنَّهُ مَتَبَاعِدًا مَتَبَاعِدًا مَكَانِيًا ذَا طَوْلٍ وَعَرْضٍ وَعَمَقٍ وَاقِعٍ أَجْزَاؤُهُ فِي الْغَيْبِ كُلِّ عَنِ الْآخِرِ وَ لَا يَغْنَى مِنْ لَهَبِ التَّبَاعِدِ الزَّمَانِيِّ الَّذِي لِأَجْزَائِهِ الْغَيْرِ الْقَارِهِ كَمَا لَا يَغْنَى مِنْ لَهَبِ الشَّهَوَاتِ، س

وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا قَالَ وَ الصراط فى وجه آخر اسم حجج الله (١) فمن عرفهم فى الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازا على الصراط الذى هو جسر جهنم يوم القيامة

و قال النبى ص لعلى ع: يا على إذا كان يوم القيامة أقعد أنا و أنت و جبرئيل على الصراط- و لا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك

انتهى.

أقول و من العجب كون الصراط و المار عليه و المسافه (٢) و المتحرك فيه شيئا واحدا- و هذا هكذا فى طريق الآخرة التى تسلكها النفس الإنسانية فإن المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر فى ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فى ذاتها بذاتها ففى كل خطوه تضع قدمها على رأسها (٣) بل رأسها على قدمها و هذا أمر عجيب و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان

## فصل (٢٠) فى نشر الصحائف و إبراز الكتب

### إشاره

إن القول و الفعل ما دام وجودهما فى أكوان الحركات و مواد المكونات فلا حظ لها من البقاء و الثبات و لكن من فعل فعلا أو تكلم بقول يظهر منه أثر فى نفسه و حاله قلبيه تبقى زمانا و إذا تكررت الأفاعيل و الأقاويل استحكمت الآثار فى النفس و صارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكة و الحال بالشده و الضعف و الاشتداد فى الكيفيه يؤدى إلى

١- و فى الزياره المأثوره عنهم ع فيهم: و أنتم السبيل الأعظم و الصراط الأقوم ، س ره

٢- هما عباره أخرى لما قبلهما ثم يزيد فى العجب كونه ما منه الحركة و ما إليه و بالجمله الأربعة واحده كما لا يخفى على أولى النهى، س ره

٣- إشاره إلى دوريه الحركة و أيضا العلم ملازم للعمل و العمل ملازم للعلم- فمعنى وضع القدم على الرأس أنها تعمل على مقتضى نور معرفتها التى هى بمنزله رأسها- و معنى وضع الرأس على القدم أنها تبني معرفتها على نتيجة علمها الذى كان بناؤه على معرفه السابقه حتى تقطع المنازل إلى الله تعالى، س ره

حصول صورهِ جوهريهِ هى مبدأ مثل تلك الكيفيه كالحرارهِ الضعيفهِ فى الفحم إذا اشتدت صارت صورهِ نارِيهِ محرقهِ و كذلك الكيفيه النفسانيهِ إذا اشتدت صارت ملكهِ راسخهِ أى صورهِ نفسانيهِ هى مبدأ آثار مختصهِ بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولهِ من غير رويهِ و تعمل و من هذا الطريق تحدث ملكهِ الصناعات و مبدأ المكاسب العلميه و العمليه- و لو لم يكن للنفوس الآدميه هذا التأثير من الفعل أولاً ثم اشتداد ذلك الأثر فيها يوماً فيوماً لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شىء من الصناعات العلميه و العمليه و لم ينجع التأديب و التعليم لأحد و لم يكن فى تمرين الأطفال على الأعمال فائده و ذلك قبل رسوخ الهيئات مضاده لما هو المطلوب فى نفوسهم و لذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين و تأديبهم لاستحكام صفات حيوانيهِ فى نفوسهم بعد ما كانت هيولانيهِ قابله لكل علم و صنعهِ- كصحيفهِ خاليهِ من النقوش و الصور فهذه الآثار الحاصلهِ فى القلوب و الأرواح بمنزله النقوش و الكتابهِ الحاصلهِ فى الصحائف و الألواح كما قال سبحانه أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ هَذِهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَرْوَاحُ يُقَالُ لَهَا فِي لِسَانِ الشَّرِيعَةِ (١) صحائف الأعمال- و تلك النقوش و الصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفتقر إلى فاعل أى مصور و كاتب فالمصورون (٢) و الكتاب لمثل هذه الكتابهِ النوريهِ هم الكرام الكاتبون لكرامهِ ذواتهم و أفعالهم عن دناءهِ الجسميه و ارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعيه فهم لا محاله ضرب من الملائكهِ المتعلقهِ بأعمال العباد و أقوالهم

### [الآيات]

لقوله تعالى وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ وَ هُم طَائِفَتَانِ مَلَائِكَةُ الْيَمِينِ وَ هُم الَّذِينَ يَكْتُبُونَ أَعْمَالَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ مَلَائِكَةُ

١- و العلوم أيضاً و الاقتصار على الأعمال لأذن العلوم أيضاً أفعال لكنها أفعال القلوب- ثم إن صور الأعمال فى هذا الكتاب الواسع من ثلاثهِ وجوه أحدها الحالات و الملكات التى هى آثار الأعمال بل أصولها و ينابيعها و لفها و ثانيها الصور الشبحيهِ المتمثله المناسبهِ- للملكات فى النفس للنفس و ثالثها الصور الإدراكيهِ من الأعمال كما إذا رجعت القهقري الآن تجد صور الأعمال منقوشه فى كتاب نفسك مع احتجابك و كثرهِ اشتغالك فكيف إذا كشف الغطاء عنك، س ره

٢- كالعقل الفعال للكليات و النفوس المنطبعه و المثل المعلقه و الأشباح الربانيهِ- و الرقائق الجزئيه للجزئيات، س ره



الشمال و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال قال تعالى إِذْ يَتَلَقَى الْمُتَلَقِيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ وَقَالَ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِتْنًا وَقَالَ أَيضًا فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَةَ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَةَ لِأَنَّ كِتَابَهُ مِنْ جِنْسِ الْعُلُومِ وَالْإِعْتِقَادَاتِ الصَّادِقَةِ وَالْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ وَالظَّنْ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْعِلْمِ وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَةَ وَ لَمْ أَدرِ مَا حِسَابِيَةَ لِأَنَّ كِتَابَهُ مِنْ جِنْسِ الْأَكْذَابِ الْبَاطِلَةِ وَالصِّفَاتِ الشَّيْطَانِيَةِ وَالشَّهَوَاتِ الْحَيَوَانِيَةِ وَالرَّاسَاتِ الدُّنْيَوِيَةِ الْمَحْرَقَةِ لِلْقُلُوبِ الْمَعْدُوبَةِ لِلنَّفُوسِ وَمِثْلُ هَذَا الْكِتَابِ الْمَشْتَمَلِ عَلَى الْكُذْبِ وَالْغُلْطِ وَالْهَدْيَانِ يَسْتَحِقُّ لِلْحَرِيقِ بِالنَّارِ كَمَا قَالَ وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ- فَسَوْفَ يَدْعُوا بُثُورًا وَيَصْلِي سَعِيرًا وَقَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ مِنْ عَمَلِ حَسَنِهِ (١) كَذَا يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْهَا مَلَكًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (٢) وَهَكَذَا الْقِيَاسُ فِي الْكُفْرِ وَالْإِعْتِقَادِ السَّوِّءِ فَمِنْ فَسَادِ اعْتِقَادِهِ فِي الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَةِ وَرَسَخَ عَلَى جِهَلِهِ وَبَالَغَ فِي كُفْرِهِ يَتَنَزَّلُ عَلَى نَفْسِهِ شَيْطَانٌ يُوعِدُهُ بِالشَّرِّ وَيَغْرِهُ اغْتِرَارًا بِالْجَهْلِ وَيَعْجَبُهُ إِعْجَابًا بِنَفْسِهِ وَكَانَ قَرِينَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى هَلْ أُتْبِئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِطِرُّ مُسْتَكْبِرًا الْآيَةَ وَقَوْلُهُ وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَهَذِهِ الْهَيْئَةُ الرَّاسِخَةُ لِلنَّفْسِ الْمَتَمَثِّلَةِ لَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ هِيَ الَّتِي

١- لأن الحسنه تجر الحسنه حتى تصير ملكه، س ره

٢- إذ يحصل من ملكاتهم الحميده طبقات من الملائكه كغلمان جميله و ولدان مخلده أو المراد من الملائكه المنتزله عليهم في الدنيا كل ما يدل على الخير و هي آثار الخير التي لملكه التوحيد و الاستقامه و التمكن عليه فكل تصور و كل فعل منهم خير- و يدل على خير آخر و بالجمله ينتزل عليهم الأنوار من نور الأنوار- نور او از يمن و يسر و تحت و فوق بر سر و بر گردنم افكنده طوق و قس عليه طرف الظلمه و مظاهر القهر، س ره

تسمى فى عرف الحكمة بالملكه و فى لسان الشريعة(١) بالملك و الشيطان فى جانبى الخير و الشر و المسمى أمر واحد فى الحقيقه لأن المحقق عندنا أن الملكات النفسانيه تصوير صوراً جوهريه و ذواتاً قائمه فعاله فى النفس تنعيماً و تعذيباً و لو لم يكن لتلك الملكات من الثبات و التجوهر ما يبقى أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الجنة فى الثواب- و أهل النار فى العقاب أبداً وجه فإن منشأ الثواب و العذاب لو كان نفس العمل أو القول و هما أمران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العله المقتضيه و ذلك غير صحيح و الفعل الجسماني الواقع فى زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع فى أزمنه غير متناهيه و مثل هذه المجازاه غير لائق بالحكيم سيما فى جانب العذاب كما قال و ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ و قال بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ و لكن إنما يخلد أهل الجنة فى الجنة و أهل النار فى النار بالثبات فى النيات و الرسوخ فى الملكات و مع ذلك فإن من فعل مثقال ذره من الخير أو الشر فى الدنيا يرى أثر ذلك مكتوباً فى صحيفه نفسه أو صحيفه(٢) أرفع من نفسه كما قال تعالى فى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَيِّفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَرَةٍ و إذا قامت القيامه و حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحياه الدنيا و ما يورده الحواس و يلتفت إلى صفحه باطنه و لوح ضميره و هو المراد بقوله تعالى- وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِّرَتْ فمن كان فى غفله عن أحوال نفسه و حساب سيناته و حسناته يقول عند كشف غطاءه و حضور ذاته و مطالعه صفحه كتابه ما لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا(٣) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا

١- و فى وحده مادتها إشاره إلى وحده المسمى و قد يطلق فى جانب الشر أيضا الملك كما قال تعالى عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ و ذلك باعتبار وجه الله فى الملكات و مظهره القدره القهريه، س ره  
٢- و هى كالنفوس المنطبعه و النفوس و العقول الكليه ففى المنطبعه بنحو الجزئيه- و فى الكليه بنحو الكليه و الأولى بأيدى الثانيه، س ره

٣- من ثلاثه أوجه ذكرنا من ملكات الأعمال و صورها المجسمه و صورها الإدراكيه، س ره

### و قد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت ع و غيرهم عن النبي ص أحاديث كثيره

منها ما روى عن قيس بن عاصم أنه قال ص: يا قيس إن مع العز ذلا و مع الحياه موتا و إن مع الدنيا آخره و إن لكل شىء رقيبا و على كل شىء حسيبا و إن لكل أجل كتابا و إنه لا بد لك من قرين يدفن معك و تدفن معه و هو حى و أنت ميت فإن كان كريما أكرمك و إن كان لثيما أسلمك ثم لا يحشر إلا معك و لا تحشر إلا معه- و لا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحا فإنه إن صلح آنتت به و إن فسد لا تستوحش إلا منه و هو فعلك

فانظر يا ولى في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفه النفس و علم الآخره- و فيه إشاره إلى عدده مسائل شريفه ليس هاهنا موضع بيانها.

و منها قوله ص: إن الجنة قيعان و إن غراسها سبحان الله

و منها: أن المرء مرهون بعمله

و منها قوله ص: خلق الكافر (١) من ذنب المؤمن

و أمثال ذلك كثيره.

### و من كلام فيناغورس و هو من أعظم الحكماء الأقدمين

أنك ستعارض لك في أفعالك و أقوالك و أفكارك و سيظهر لك من كل حركه فكريه أو قوليه أو عمليه صورته روحانيه و جسمانيه فإن كانت الحركه غضبيه أو شهويه صارت مادته لشيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاقاته النور بعد وفاتك و إن كانت الحركه عقليه صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك و تهتدى به في أخراك إلى جوار الله و دار كرامته.

١- أى الشيطان الكافر الذى هو صورته الملكة التى تحصل من تكرار الذنب وجه آخر أنه يؤدى كثره الذنوب إلى اسوداد القلب و يؤدى إلى أن يصير ذلك المؤمن مرتدا- وجه آخر لما كان المؤمن الذى هو الإنسان الكامل أصلا كان الكل فروع كما قيل- إنه خلق من فضاله طينته سائر الأكوان فإذا أخذ مطلق المؤمن و مطلق الكافر و المؤمن مقدم جعل المؤمن المذنب أصلا و الكافر فرعاً كما أن نباتيته الأصل و سائر النباتات فروع و حيوانيته الأصل و سائر الحيوانات فروع و أظلاله و كذا فى الأخلاق محبته الأصل و محباتها فروع و قهره كذا و قس عليها عصمه الإنسان الكامل المعصوم علما و عملا و عصمه الملائكه- العلامه و العماله و هكذا، س ره

و مما يشير إلى أن صورته كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله و غايه فعله في الدنيا- قوله تعالى في حق ابن نوح ع إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ عَلَى قِراءه فتح الميم و في القرآن آيات كثيره داله على أن كل ما يلاقه الإنسان في الآخرة و يصل إليه من الجنة و ما فيها من الحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و ما فيها من العقارب و الحيات و غيرها- ليست (١) إلا غايه أفعاله و صورته أعماله و آثار ملكاته و إنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه كقوله تعالى وَ لَا تُجَزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ و قوله تعالى إِنَّمَا تُجَزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ\* لم يقل مما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى- و قوله جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ.

و توضيح ذلك أن مواد الأشخاص الأخرويه و متعلقاتها و ما يكون بمنزله البذور للأشجار و النطف للحيوانات و الهيولى للعقليات إنما هى التصورات الباطنيه و التخيلات النفسانيه و التأملات العقليه لأن الدار الآخرة و كل ما فيها ليست من جنس هذه الدار و ما فيها فما فى الدنيا له ماده جسمانيه تطراً عليها صورته أو نفس من خارج بإعانه أسباب خارجيه و أوضاع و حركات فلكيه و لأجسامها الحيوانيه حياه عرضيه و ما فى الآخرة من الجنات و الأشجار و الأنهار و غيرها أرواح هى بعينها صورته معلقه قائمه بذاتها حياتها نفس ذاتها و كل نفس إنسانيه مع ما يتعلق بها من الحور و القصور و الأشجار و الأنهار- جميعها موجوده بوجود واحد و حيه بحياه واحده و المجموع مع وحدته الشخصيه متكرر الصور و الإنسان إذا انقطع عن الدنيا و تجرد عن لباس هذا الأدنى و كشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الإدراكيه (٢) قدره و علمه غيبا و غيبه شهاده فيصير مبصرا

- 
- ١- إن قيل فيكون فاعل الثواب و العقاب نفس الإنسان فكيف يكون الحق تعالى مثيبا و معذبا و معاقبا كما فى الكتاب و السنه و اتفاق الكل عليه. قلنا جاعل الوجود مطلقا و جاعل النور و الظلمات هو الله تعالى كما قالوا لا مؤثر فى الوجود إلا الله إلا أن العقول و النفوس و القوى جهات لفاعليته و مخصصات لفعله فالوجود سواء كان فى مظاهر اللطف أو فى مظاهر القهر فيضه و سببه بلا واسطه أو بواسطه واحده أو متعدده الحمد لله الذى برهانه أن ليس شأن ليس فيه شأنه و بوجه آخر وجود آثار النفس بما هو وجود من الله و بما هو مضاف إلى ماهيات الآثار من النفس، س ره
  - ٢- كما فى النوم الذى هو أخ الموت فالسماء التى تظلك و الأرض التى تحملك و الإنسان الذى يخاطبك و ما يبهجك و ما يؤذيك و بالجملة جميع ما أنت به مشغول علمك- و كذا العلم الفعلى عين القدره، س ره

لنتائج أعماله و أفكاره و مشاهدا لآثار حركاته و أفعاله قارئاً لصحيفه أعماله و لوح كتابه- حسناته و سيئاته كما قال تعالى وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا(١) و مما يدل على أن الإنسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من ماده طبيعیه بل من صورہ نفسانيه إدراكيه قوله تعالى وَ نُشِئْتُمُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ(٢) و قوله إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و معلوم أن ما في عليين ليس مخلوقاً من الماده الجسمانيه فعلم أن المرء متكون في القيامة من معلومه و معتقده فإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومه و الأمانى الباطله و الأهواء الفاسده تكون من أهل النار و العذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين و إن كانت معلوماته من باب الأمور القدسيه و معرفه الله و ملائكته و كتبه و رسله فيكون لا محاله من أهل الملكوت الأعلى و المنزل الأرفع و القرب الأدنى و الرفيق الأسنى

### فصل (٢١) في حقيقه الحساب و الميزان

#### اشاره

لعلك قد تنبعت من الأصول التي كررنا ذكرها أن كل مكلف يرى يوم الآخرة- حاصل متفرقات أفعاله و أقواله و فذلكه(٣) حساب حسناته و سيئاته و يصادف جملة

١- المراد بطائره صحيفه عمله و هي نفسه و يمكن أن يراد و الله أعلم به طائر الإقبال و الأدبار بأن يكون كناية عن حسن عاقبته أو سوء عاقبته و هذا معهود بين الناس و منه غراب البين كما قيل- رمى الله الغراب بما رمانا فما فجج الغريب سوى الغراب ، س ره

٢- الدلاله من جهة لفظ الإنشاء و مما لا تعلمون، س ره

٣- مأخوذه من قول المحاسب هذا اثنان و هذا ثلاثه و هذا خمسه فذلك عشره و المراد بها و بالحاصل و الجملة هنا الملكات و بالمتفرقات الأفعال و الأقوال المتكرره في الدنيا- و بالكتاب الذي لا يغادر شيئاً إلا أحصاها النفس الإنسانيه، س ره

كل دقيق و جليل من أعماله فى كتابه لا يُعَادِرُ صِيغَةَ وَ لَا كَبِيرَةَ إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَحَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا وَ الحساب عبارته عن جمع تفاريق الأعداد و المقادير و تعريف مبلغها و فى قدره الله أن يكشف فى لحظه واحده للخلائق حاصل (١) أعمالهم

١- هذا للمقربين واضح لصيرورتهم عقولا- بسيطه بل عقولا- كليه و كينونتهم أرواحا مجردة عن المادة و عن حجب الزمان و المكان و غيرهما مطويا فى وجودهم جميع الصور كما ورد أن عليا ع كان يتلو القرآن جميعا دفعه واحده أى مطلق القرآن تدوينيا كان أو تكوينيا آفاقيا كان أو أنفسيا و بالجمله هذه السعه و الإحاطه صارت مقاما لهم و أما بالنسبه إلى أصحاب اليمين الذين لم يستكمل عقولهم النظرية- فضلا عن أصحاب الشمال فالانكشاف فى لحظه واحده ليس مقاما لهم و لم يكن تجردهم إلا برزخيا فذلك الانكشاف كحال لهم سريع الزوال و ليس لهم العلم بالعلم بل لهم إدراك بسيط لا الإدراك التركيبى فمقام أولئك المقربين كمقام المستغرقين فى يوسف دائما و حال هؤلاء كحال النسوة المستغرقات فيه سويه و لما عرفت معنى الحاصل و الفذلكه كان للانكشاف الحاصل وجه آخر هو كون الملكه حاله بسيطه جامعته للفعليات المنبعثه منها فانكشافها انكشاف الجميع دفعه واحده ثم إن فى المعاد الجسمانى إشكالا و هو أنه ورد التبدلات و التجددات الأخرويه فى الكتاب و السنه مثل قوله تعالى- كَلَّمَا نَضَّ بَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا وَ مثل حركات أهل الجنه و أكالاتهم و شرباتهم و مباشراتهم المتعاقبه المتجدده و مثلها فى أهل النار مما يليق بحالهم و الحال أن القوه و الاستعداد هناك مفقودان إذ الهولى من خاصيه هذه النشأه الطبيعيه و الدنيا مزرعه و الآخره دار الحصاد فحينئذ كل ما هو من لوازم أعمالهم و ملكاتهم لا بد أن يشاهد دفعه و هذا يؤكد عموم الكشف فى اللحظه مع أنه لا يساعده العقل و النقل و لا يتيسر لكثير من المتفلسفه المنكرين للعلم بالجزئيات فى المجردات تصويره و كيف يقع لأصحاب اليمين فضلا عن أصحاب الشمال و لو يتيسر لهؤلاء لكان لهم أعلى المقامات مع أنه لم يكن لهم من العلوم و المقامات ما يوجبه و أفعال الله ليست جزافيه و إن أثبت هذا المقام لصاحب العقل بالفعل و الاستفادة و العقول الكليه كان موجهها و لكن الإشكال ليس فيهم- و الحق أن الصور الأخرويه صور صرفه و امتداداتها امتدادات محضه بلا حامل و ليس لها إلا- القيام الصدورى بالحق تعالى كما ورد يا من كل شىء قائم بك و عدم اجتماعها مكانا و زمانا ذاتى لصورها و مقاديرها و الذاتى لا يعلل و لا يتخلف فالغيبه فى الأبعاد القاره و عدم القرار فى الزمان أنما هما بالذات كما فى هذه النشأه و ليسا بسبب الهولى حتى لو فرض عدم الهولى لكان الامتدادات القاره و الغير القاره بحالها فى عدم إمكان اجتماع أجزاءها- هذا فى المدرك و أما المدرك فهو و إن كان من أصحاب اليمين لم يخرج عقله النظرى- الذى يدور عليه مدار التجرد الحقيقى و السعه الحقيقيه من القوه إلى الفعل فصار ضيق الوجود فى الفطره الثانويه إذ النفس الناطقه فى غايه اللطافه فبأى شىء توجه و تتصور بصورته و تترى بزيه فإذا نشأت مدته عمرها على الاتحاد بالصور الممتده و الجزئيات الدائره صار حكمها حكمها فتفعل مشتياتها تعاقبا و ولاء و لم يتأت لها أكالات غير متناهيه- أو مباشرات غير متناهيه بل كثيره متناهيه دفعه و هذا واضح هذا ما حققته فى دفع ذلك الأعضاء، س ره

و ميزان حسناتهم و سيئاتهم و هو أسرع الحاسبين قال تعالى وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ و قال تعالى وَ الْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ - بما كانوا بآياتنا يظلمون أوتى بلفظ الجمع إشاره إلى أن الميزان له أنواع كثيرة- بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال أما ميزان العلوم فاعلم أن الله قد وضع ميزانا مستقيما و قسطاسا مبينا أنزل من السماء ليعرف بإقسامه مكايل الأرزاق المعنويه- و مثاقيل الأغذية الروحانيه و يعلم بها حقها من باطلها و يوزن بها جواهر الحقائق العقليه- و نقود الصور الإدراكيه و يميز رائحتها في سوق الآخرة من زيفها و خالصها من مغشوشها- و علمنا(١) بتعليم ملائكته و رسله كيفيه الوزن بها و معرفه أقسامها الخمسه و تميز مستقيمتها من منحرفها حيث قال وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ أَسْوَاقِ الْمُسْتَقِيمِ\* فمن تعلم هذه الموازين- التي أنزلها الله تعالى في كتابه على رسوله فقد اهتدى و من عدل عنها و عمل بالرأى و التخمين- فقد ضل و غوى و تردى إلى الجحيم فإن قلت أين ميزان(٢) العلوم في القرآن فهل هذا إلا إفك و بهتان.

- ١- أى بالاتصال بالعقل الفعال و استعمال رسل الله تعلمنا المنطق الحق الذى هو ميزان العلوم، س ره
- ٢- أى مطلقه الذى هو مقسم لأقسامه الخمسه بقرينه أنه أثبت في الجواب مطلقه- بأنه لا- يليق بالمقارنه المذكوره إلا- ميزان العلوم و أما السؤال بأنه أين استعمال أقسام الخمسه في القرآن فهو شىء آخر و الجواب بتفصيل الأقسام في مفاتيح الغيب كما سيأتى الإرجاع إليه، س ره

قلنا أ لم تسمع قوله تعالى فى سورة الرحمن وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ أَفِيَمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ أ لم تسمع قوله تعالى فى سورة الحديد- لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ أ زعمت أيها العاقل المتأمل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتب و إرسال الرسل هو ميزان البر و الشعير و الأرز و التمر و غيرها أ توهمت أن الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان و الطيار و أمثالهما ما أبعد هذا التوهم و الحسبان- و ما أقبح هذا الافتراء و البهتان و اتق أيها الناظر فى معانى الكتاب و لا تتعسف فى باب التأويل و لا تركب متن الجهالة و اللجاج إني أعظك أن تكون من الجاهلين و اعلم أن الذى يدعو أمثالك و أصحابك من الظاهريين و الحنابلة و غيرهم على حمل ألفاظ الكتاب و السنه على المعانى العاميه جمود قرائحهم على التجسم و عدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام و الجسمانيات و لو تأملوا قليلا فى نفس معنى الميزان و جردوا حقيقه معناه عن الزوائد و الخصوصيات لعلموا أن حقيقه الميزان ليس يجب أن يكون البته مما له شكل مخصوص أو صورته جسمانيه فإن حقيقه معنى الميزان و روحه و سره- هو ما يقاس و يوزن به الشىء و الشىء أعم من أن يكون جسمانيا أو غير جسماني فكما أن القبان و ذا الكفتين و غيرهما ميزان للأثقال و الأصطرلاب ميزان للارتفاعات و المواقيت و الشاقول ميزان لمعرفة الأعمده و المسطر ميزان لاستقامه الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر فى العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده و علم النحو ميزان للأعراب و البناء و العروض ميزان للشعر و الحس ميزان لبعض المدركات- و العقل الكامل ميزان لجميع الأشياء و بالجملة ميزان كل شىء يكون من جنسه- فالموازين مختلفه و الميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن يحمل على أشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ هو ميزان العلوم و ميزان الأعمال القليله الناشئه من الأعمال البدنيه

و: سئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ فقال الموازين هم الأنبياء و الأولياء

و اعلم أن ميزان الآخره ما يعرف به حقائق الأشياء كما هى من العلم بالله



و صفاته العليا و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله و العلم باليوم الآخر و المعاد تعليما من قبل أنبياء الله ع كما علم الأنبياء من الملائكة و الملائكة من الله فالمعلم الأول (١) هو الحق سبحانه و المعلم الثانى هو جبرئيل و المعلم الثالث هو الرسول ع و قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجه من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه و عقله و ميزان سعيه و عمله و هى ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر (٢) و الأوسط

١- لما اشتهر بين الحكماء أن المعلم الأول أرسطو واضع الميزان و المعلم الثانى أبو نصر ناقله من اليونانيه إلى العربيه قال قدس سره المعلم الأول هو الله سبحانه- و الثانى هو جبرئيل و الثالث هو الرسول أى باعتبار الروحانيات المتصله بعضها ببعض - إلى الله هذا بحسب الباطن و أما بحسب الظاهر فباعتبار التلقى من القرآن و كلام الله قديم، س ره

٢- أى الشكل الأول و الثانى و الثالث و لم يعتبر الرابع لبعده عن الطباع- و ميزان التلازم هو الاستثنائى و ميزان التعاند هو المنفصلات فالأول كقوله تعالى - وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ أَى الإِعادَه أَهون عليه من الإِبداء- و كل ما هو أَهون عليه فهو أدخل فى الإمكان و كقوله تعالىوَ ما أُبْرِيءُ نَفْسِي إِِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ أَى أنها نفس و كل نفس كذا و أمثالها كثيره و الثانى كقوله تعالى حكاية عن الخليل عَفَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ أَى الكوكب آفل و ربي ليس بآفل و الثالث كقوله تعالى قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ فَإِنْ مُوسَى ع مثلا بشر و موسى ع منزل عليه الكتاب و الاستثنائى كقوله تعالىوَ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَّ دَتا و الانفصالي كقوله تعالىوَ إِنَّا أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ و إنا لسنا على ضلال فبقى أنكم على ضلال و قس على هذه سائر ما فى الكتاب و السنه فتبا لمن ينكر الميزان قائلا أنه لم يستعمل فى الكتاب و السنه فإن أريد أنه لم يستعمل فيها الألفاظ المصطلحه فكثير من العلوم الدينيه كذلك كالثابت و المنفى و الحال و الدور و التسلسل و غيرها فى الكلام و الواجب المطلق و المشروط و العينى و التخيرى و الأصل و الاستصحاب و أقسام الإجماع و القياس و غيرها فى علم أصول الفقه و العقد و الإيقاع و الإيجاب و القبول و أقسام العقود و أقسام الإيقاع و غيرها فى الفقه و ليست بدعه و ضلالا رزقنا الله الإنصاف و وقانا عن الاعتساف، س ره

و الأصغر فيصير الجميع خمسه و تفاصيلها و بيان كل قسم منها و كيفية استنباطه من القرآن مذکور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية و هي بالحقيقه سلاليم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاوره مبداء الأشياء و المقدمات و الأصول المذكوره فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني و أما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعه قوه كل نفس بل يختص ذلك بقوه نفس النبي ع و بالجمله فهذه الموازين الأخرويه هي التي تعرف بها مفايق الأفكار و مكاييل الأنظار في العلوم الحقيقه التي هي الأرزاق المعنويه لأهل الآخره و قد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل أحد مقدار علمه و عقله و مقدار سعيه و عمله- و يحسب حساب رزقه و أجله و يحضر كتاب عمره و أمله فإن لكل مخلوق رزقا مخصوصا و بحسب كل رزق له بقاء معلوم و أجل مكتوب و حساب محسوب و الأرزاق المعنويه كالأرزاق الصوريه متفاوتة في الأكل متفاوتة في دوام الحياه و الأجل كما و كيفا- و نفعا و ضرا بل الأرزاق الأخرويه أشد تفاوتا و أكثر تفضيلا من الأرزاق الدنيويه كما قال سبحانه وَ لِلآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا و قال أيضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَأمره بدعوه الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنويه حسب تفاوت الغرائز لهم و الجبلات فالقرآن بمنزله مائده نازله من السماء إلى الأرض مشتمله على أقسام الرزق و لكل قوم منها رزق معلوم و حياه مقسومه فالحكمه و البراهين لقوم- و المواعظه و الخطابه لقوم و الجدل و الشهره لقوم و يوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلاث أغذيه ليست بهذه المثابه من اللطافه بل هي كالقشور و النخاله على حسب مقاماتهم في غلظ الطبايع و الكثافه و السفاله كما أشير إليه بقوله وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ فكما يوجد فيه اللبوب من الأغذيه لأولى الأبواب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن و القشور للعوام الذين درجاتهم درجه الأنعام كما قال مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ\* و ذلك لأن الغذاء يجب أن يكون مشابها للمغذى فالمحسوس(1) من الغذاء للجوهر

١- فالحنابله و أمثالهم كأنهم ليسوا إلا الحواس و الخيال و الوهم و هذه كأنها حنابله وجود الإنسان و الحكيم القح كأنه ليس إلا العقل و العاقله كأنها الحكيم الصرف القاصر على التنزيه في وجود الإنسان إذا صارت بحسبها بالفعل لكن الجامعين أولئك هم الفائزون الراشدون الهادون المغتبطون غبطه عظمى المبتهجون بهجه كبرى، س ره

الحاس و المخيلات و الموهومات منه للنفس الخياليه و الوهميه و المعقولات منه غذاء للجوهر العاقل إذ بها يتغذى و يتقوى و يستكمل و يصير منتقلا من حد العقل بالقوه- بالغا إلى حد العقل الفعال باقيا بقاء سرمديا أبديا.

### تبصره ميزانيه:

اعلم أن من الأمور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخره- هي كيفيه الموازنه(١) بين النشاطين و المقايسه لما فى كل منهما بإزاء الأخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنه بين العالمين عالم الملك و الشهاده و عالم الملكوت و الغيب يسهل عليه سلوك سبيل الله و الدخول فى دار السلام و يطلع على أكثر أسرار القرآن و أطواره و يشاهد حقائق آياته و أنواره مما غفلت عنه كافه علماء الرسوم- و متفلسفه(٢) الحكماء المشهورون بالفضل و الذكاء و هو باب عظيم فى معرفه أحوال الأشياء و حقائق الموجودات على ما هي عليه سيما معرفه المعاد و هو أول مقامات النبوه- لأن مبادئ أحوال الأنبياء ع أن يتجلى لهم فى المنام ما فى عالم الملكوت و يتصور لهم حقائق الأشياء فى كسوه الأشباح المثاليه لأن الرؤيا الصادقه جزء من أجزاء النبوه و لا يتجلى الحقائق مجردة عن لباس الصوره المثاليه إلا فى عالم القيامه(٣) لقيامها بذواتها هناك و أما فى هذا العالم فهى فى أغطيه من الصور الحسيه الماديه و كذلك هى فى عالم الرؤيا الصادقه و عالم البرزخ أيضا فى أغطيه لكنها رقيقه و هى الصور المثاليه فمن عرف كيفيه الموازنه بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الأحاديث و تعبير الرؤيا التي هى جزء من النبوه بمشاهده ما فى ذلك العالم بالتجرد التام و هو حاصل للأنبياء ع

١- أى يوازنهما الإنسان بميزان العقل المستقيم و يدعن بأن كل صورته طبيعیه هاهنا- فيأزائها صورته هناك مثاليه، س ره  
٢- الحاملون ما ورد فى القرآن فى المبدأ و المعاد على الروحانيات و المعانى المجرده و عالم الصوره عندهم منحصر فى الصور الماديه، س ره

٣- أى عالم العقول القائم بقيوميه الحق تعالى كيف و هى المعانى الصرفيه التي لا متعلق لها و لا صورته لا مثاليه و لا طبيعیه، س ره

و هم بعد فى جلايب البشرى و لغيرهم من الأولياء إنما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياه الدنيا فتأمل يا حبيبى فى هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنه إلى عالم الملكوت- و إلا- فما زلت متوجها إلى ملابس عالم التقليد الحيوانى مصروف الهمة و الوجهه إليه من أنوار الملكوت مستفيدا من آثار الحس و التقليد فمحال أن يتجلى لك شىء من غوامض الحكمة و أسرار القيامة و اعلم بأنك مسافر من الدنيا إلى الآخرة و أنت تاجر و رأس مالك حياتك الدنياويه و تجارتك هى اكتساب القنيه العلميه و هى زادك فى سفرك إلى معادك و فائدتك هى حياتك الأبدية و نعيمها بقاء الله و ملكوته و خسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله و دار كرامته و اعلم أن الناقد بصير و لا يقبل منك إلا الخالص من إبريز المعرفه و الطاعه فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه و أحسب حساب نفسك قبل أن توافى عمرك و قبل أن يحاسب عليك فى وقت لا يمكنك التدارك و التلافى فالموازن مرفوعه ليوم الحساب و فيه الثواب و العقاب فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عَيْشِهِ رَاغِبٌ وَمَا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ (١)

#### تتمه:

و أما القول فى ميزان الأعمال فاعلم أن لكل عمل من الأعمال البدنيه تأثيرا فى النفس فإن كان من باب الحسنات و الطاعات كالصلاه و الصيام و الحج و الزكاه و الجهاد و غيرها فله تأثير فى تنوير النفس و تخليصها من أسر الشهوات و تطهيرها عن غواصق الهوليات و جذبها من الدنيا إلى الأخرى و من المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير فى التنوير و التهذيب و إذا تضاعفت و تكثرت الحسنات فبقدر تكثرها و تضاعفها يزداد مقدار التأثير و التنوير و كذلك لكل عمل من الأعمال السيئه قدرا معين من التأثير فى إظلام جوهر النفس و تكثيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها و تقييدها بسلاسلها و أغلالها- فإذا تضاعفت المعاصى و السيئات ازدادت الظلمه و التكتيف شده و قدرا و كل ذلك محبوب

١- ثقل موازين العلوم كثره ما يوزن فى الموازين الخمسه سيما إن كانت مواد البرهان اللم و ثقل موازين الأعمال ثقل كفه الحسنات بالنسبه إلى كفه السيئات فلا يتوهم إجمال فى الثقل و الخفه بالبيان العقلى، س ره

عن مشاهدته الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقه الأمر في ذلك و يصادف كل أحد مقدار سعيه و عمله و يرى رجحان إحدى كفتي ميزانه- وقوه مرتبه نور طاعته أو ظلمه كفرانه و بالجمله كل أحد من أفراد الناس في مده حياته- له تفاريق أعمال إما حسنات أو سيئات أو مختلفات فإذا جمع يوم القيامة (١) حاصل متفرقات حسناته أو سيئاته كان إما لأحدهما الرجحان أو لا فعلى الأول يكون من أهل السعاده إن كان الرجحان للحسنه و من أهل الشقاوه إن كان للسيئه و على الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه إما أن يعذب و إما أن يتوب عليه لكن جانب الرحمه أرجح نظرا إلى الجواد المطلق و هذه الأقسام الثلاثه إنما تعتبر بالقياس إلى الأعمال و في الوجود قسم آخر أرفع من الكل و هم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله و لا- التفات لهم إلى عمل صالح أو سيئ فكسروا كفتي ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين و الأعمال و الانحراف فيها و الاعتدال إلى عالم المعارف و الأحوال و مطالعه أنوار الجمال و الجلال فنقول من الرأس كل أحد ما لم يخلص بقوه اليقين و نور الإيمان و التوحيد عن قيد الطبيعه و أسر الدنيا فذاته مرهونه بعمله فهو بحسب مزاوله الأعمال و الأفعال و ثمراتها و نتائجها و تجاذبها للنفس إلى شىء من الجانبين بمنزله ميزان ذى كفتين إحدى كفتيه تميل إلى الجانب الأسفل أعنى الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانيه و الأخرى تميل إلى الجانب الأعلى و دار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخره- ففي يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارض بين الكفتين و التجاذب إلى الجنبتين فالحكم لله العلى الكبير على كل أحد في إدخاله إحدى الدارين دار النعيم و دار الجحيم بترجيح

١- بل لأهل السلوك هاهنا محاسبه و مراقبه و موازنه بأن يزنوا كل ليله حسناتهم و سيئاتهم الصادره عنهم كل يوم فإن زادت السيئات تداركوها بالتوبه و الإنابه و الذكر و الطاعه و كذا إن تساويتا رجحوا كفه الحسنات بالطاعات الليله و إن زادت حسناتهم اليوميه وازنوها بنعم الله تعالى التى أسبغ عليهم ظاهره و باطنه فلا محاله رجعوا مستحيين- مستغفرين مستوثقين بفضله و كرمه بل إن تأملوا قليلا علموا أن طاعاتهم بتوفيقه و تسديده- فهى أعظم نعمائه لهم كما قال تعاليلُ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْـلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ، س ره

إحدى كفتيه و اعلم أن كفه الحسنات فى جانب اليمين و هو جانب الشرق و كفه السيئات فى جانب الشمال و هو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك أنه إذا وقع الترجيح و نفذ الحكم و قضى الأمر تصير الكفتان فى حكم واحده فى المشرقيه و المغربيه و اليمينيه و الشماليه و الجنانيه و الجهنميه لقلبه إحداهما على الأخرى بحيث يجعلها مقهوره مطموسه فأهل السعاده يصير كلتا يديهم يمينيه و كلتا يدي أهل الشمال تصير شماليه فافهم

### فصل (٢٢) فى الإشاره إلى طوائف الناس يوم القيامة

قد علمت أن أهل الآخرة على الإجمال ثلاثة أقسام المقربون و السعداء و هم أصحاب اليمين و الأشقياء و هم أصحاب الشمال و هم من جهة الحساب صنفان أحدهما يدخلون الجنة و يرزقون من نعيمها بغير حساب و هم ثلاثة أقوام منهم المقربون الكاملون فى المعرفة و التجرد لأنهم لتنزههم و ارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب و الحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى فى حق أمثالهم ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَّ مَا مِنْ حِسَابِكَ (١) عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَّ مِنْهُمْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ لَمْ يَقْدُمُوا فِي الدُّنْيَا عَلَى مَعْصِيَةٍ لَمْ يَقْتَرِفُوا سِيئَةً وَّ لَمْ يَرِيدُوا عُلُوقًا فِي الْأَرْضِ وَّ لَمْ يَسْأَلُوا لِفَسَادٍ لَصَفَاءَ ضَمَائِرِهِمْ وَّ سَلَامَةً فَطَرَهُمْ عَنْ رِينَ الْمَعَاصِي وَّ قُوَّةِ نَفْسِهِمْ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَاتِ فَهَمُ أَيْضًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بَغَيْرِ حِسَابٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوقًا فِي الْأَرْضِ - وَلَا فَسَادًا وَّ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَّ مِنْهُمْ جَمَاعَةٌ سَازَجَهُ وَّ صَحَائِفُ أَعْمَالِهِمْ خَالِيَةً عَنْ آثَارِ السَّيِّئَاتِ وَّ الْحَسَنَاتِ جَمِيعًا فَلَهُمْ حَالُهُ إِمْكَانِيَةً فَيُنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَّ فَضْلٍ لَمْ يَمَسُّهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ لِأَنَّ جَانِبَ الرَّحْمَةِ أَرْجَحَ مِنْ جَانِبِ الْغَضَبِ وَّ الْإِمْكَانُ مَصْحُوحٌ لِلْقَبُولِ مَعَ عَدَمِ الْمَنَافِي وَّ الْوَاهِبُ جَوَادٌ كَرِيمٌ فَهَؤُلَاءِ أَيْضًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بَغَيْرِ حِسَابٍ

١- تمام الآية لا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَّ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ، س ره

و قد قال تعالى وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (١) و قال تعالى

: سبقت رحمتى غضبى

و قال تعالى وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و أما الصنف الآخر و هم أهل العقاب فى الجملة- فهم أيضا ثلاثة أقوام منهم قوم صحيفه أعمالهم خاليه من العمل الصالح و لا محاله يكونون كفارا محضه فيدخلون جهنم بلا حساب و منهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع فى حقهم قوله تعالى وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و قوله تعالى- وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا و منهم قوم هم فى الحقيقه من أهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا فهؤلاء قسمان أحدهما من نوقش فى حسابه بكل دقيق و جليل لأنه بهذه المثابه كان فى الدنيا عاشر مع الخلائق و كان يستوفى حقه فى المعاملات معهم من غير مسامحه فيعامل معه فى الآخره مثل ما عامل مع الخلق فى الدنيا و القسم الثانى و هم الذين كانوا يخافون سوء الحساب و يشفقون من عذاب يوم القيامة فهؤلاء لا يناقش معهم فى موقف الحساب فكيف يعذبون و يمكنون فى مقام العذاب

### فصل (٢٣) فى أحوال تعرض يوم القيامة

[معنى صيروره الأمور كلها إلى الله]

إذا ظهر نور الأنوار و انكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم و غلب سلطان الأحديه باضمحلال الكثره و اشتدت جهات الفاعليه و التأثير بزوال الحواجز (٢) و خروج المستعدات من القوه إلى الفعل (٣) و انتهاء الحركات إلى غاياتها

- ١- أى بمنسوب إلى الظلم فالمشتق بمعنى المنتسب كالحداد و التمار و البقال و المشمس و نحوها، س ره
- ٢- ليس المراد بالجهات الفاعليه العقول المسماه بأرباب الأنواع لأنها أيضا فانيه بل المراد الأسماء الحسنى التى هى عند العرفاء مرييات الأشياء فتفنى المظاهر فى الظاهر- كالحيوان فى السميع البصير و المدرك الخبير و الملك فى السبوح القدوس و الإنسان فى اسم الجلاله و هو الله و هكذا، س ره
- ٣- أى تبدل كل الصور الطبيعیه طولا إلى الصور البرزخيه و هى من صقع النفوس كما أن النفوس من صقع العقول بل النفوس الكليه الإلهيه نفس العقول و جميع الغايات لهذه الطبيعيات مشموله غايه الغايات لأن وحدتها وحده حقه حقيقه لا عدديه فالجميع قائمه هناك بالقيوم تعالى لا بالقوابل و ليس التبدل و البروز بمجرد تبدل النظر هنا بإسقاط الإضافات و لو صار مقاما للناظر متمكنا فيه مع بقاء الوجود الدنيوى و إن كان هذا أيضا قياما عند الله و موتا اختياريا بل شرطا للوصول إلى غايه الغايات و أقصى النهايات- و البغيه الكبرى للفته الأسنى الأعلى فإن من كان فى هذه أعمى فهو فى الآخره أعمى- و قد مر أن المعرفه بذر المشاهده، س ره

و بروز الحقائق من مكان غيبها و حجب موادها و إمكاناتها إلى مجالى ظهوراتها- انخرط كل ذى مبدأ فى مبدئه و رجع كل شىء إلى أصله و عاد كل ناقص إلى كماله- انتهى الأمر كله إلى الله كما قال تعالى وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ\* و قوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فلا يملك أحد شئنا إلا بإذن الله(١) كما قال تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ فإذا اتصل كل فعل بفاعله و التحق كل فرع بأصله و جمع كل مستفيض مع مفيضة لم يبق لأنوار الكواكب(٢) عند ذلك ظهور و إذا النجوم طمست و لا لأجرامها وضع و قدر و إذا الكواكب انتشرت و زال ضوء الشمس و انكدر نور الكواكب إذا الشمس كورت و محى نور القمر و خسف القمر و لم يبق بعد و مباينه مكان و وضع بين المنير و المستنير و جمع الشمس و القمر و اتحدت النفس بالأرواح و زالت المباينه بين الأشباح و الأرواح و لهذا يكون أبدان أهل الجنة(٣) بصوره نفوسها كالشخص و ظله و رجعت السماوات و الأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقها من الرتق

- 
- ١- أى بمالكيه الله لأن الكل موجوده هناك بوجوده كما عرفت من معنى قوله تعاليفاً إذا هم قيامٌ ينظرون، س ره
  - ٢- لأنه إذا عاد الكل إلى صقع الله و الوجود بشراشره إلى الوجوب لم يكن لماهيات الكواكب نور و لا ظهور إذ النور و الظهور راجع إلى الوجود و الماهيات ظلمات و غواسق لا بنحو الإيجاب و إن كان عدولياً بل بمعنى السلب البسيط أى ليست أنواراً و ظهورات، س ره
  - ٣- هذا على سبيل التمثيل فإن أبدان أهل النار أيضاً كذلك فإنهم يحشرون على صور يحسن عندها القرده و الخنازير كما أن أبدان أهل الجنة جرد مرد بخلاف الأبدان فى الدنيا إذ ربما يكون البدن أسود و النفس نوريه كما فى بلابل و ربما يكون بالعكس، س ره



فعادتا إلى مقام الجمعيه المعنويه حيث كانتا رتقا من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق و كذا العناصر الأربعة و يصير كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون فيها شمسا و لا زمهيرا و الجبال لكونها متكونه من الرمال- فعادتا كما كانت عليه فى شهود الآخرة وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا- فَيَذَرُهَا قَاعًا (١) صَفْصَفًا لا ترى فيها عَوَجًا وَ لا أَمْتًا و ينقلب كل العنصریات نارا واحده- غير هذه النار الأسطقسية و يصير الهیولی كلها بحرا مسجورا و إذا البحار سجرت- كما وقعت الإشاره فى حق آل فرعون بقوله أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا و بالجمله (٢) يتصل البر بالبحر و يتحد الفوق و التحت و تزول الأبعاد و الأحجام و ترتفع الحواجز و الحوائل و يرق الحجب لأهل البرازخ و مواقف الأشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الأشهاد و يقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقف كشف الأسرار لقوله وَ قَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ و المتخلصون من محابس الأشباح و الأرواح يتوجهون إلى الحضرة الإلهيه لقوله تعالى فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.

### [موضع جهنم و الصراط و الجنة عند بعض المكاشفين]

قال بعض العرفاء المكاشفين إذا أخرجت الأرض أنقالها حتى ما بقى (٣) فيها شىء

١- إن شئت أن ترى يا حبيبي أنموذجا من ذلك القاع فارجع الأنوار الأسفهديه و الصور النوعيه و الشخصيه بما هى فعلیات كلا إلى صقع الله تعالى و سلم الأمانات من الحلو و الحلل التى ترينت بها الصورة الامتداديه المشتركه إلى أهلها و لا بد يوما أن ترد الودائع و قم بالقسط و أعط الحق بمن له الحق حتى ترى الكل متعلقات به طولاً- آثلاث إلى صقعه علوا و ترى أنه لا يبقى إلا القاع الخالى عن ماء حياه الأرواح و كلاء الأشباح كصفحه ملساء هى عن تلك التخاطيط العجيبه و الصور الغريبه عطلاء مع أن تلك الصفحه أيضا لا- تخلى و نفسها بل يقبض و يفنى وجودها و الأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ و لما كان للتوحيد مراتب توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات كانت الجبال يوم القيامة على ثلاثه أحوال كما ورد فى القرآن المجيد و قال بعض المفسرين يجعل الله تعالى الجبال يوم القيامة كثيبا مهيلا ثم عهنا منفوشا ثم هباء منثورا فليس المراد أنه يبقى موادها الرملية إذ لا بد أن تفنى بالكلية و يكون الملك ماده و صوره لله، س ره

٢- لأنه مقام تصالح الأضداد، س ره

٣- أى إذا تحركت الأرض سيما أرض الأبدان حركه جوهرية و وصلت إلى غاياتها و أخرجت أثقالها أى برزت كمالها-تها الكامنه فى استعداداتها جىء بها إلى الظلمه لأنه إذا عادت الفعلیات و الأنوار إلى الله تعالى بقيت الصورة الجسميه الممنوه بالتباعد المكانى- و التمادى الزمانى و الغسق الهیولانى و كل منها غيبه و فقدان لا حضور و وجدان و هذا عند المحشر أى حشر القوى و النفوس إلى الله، س ره

اخترنته جى ء بها إلى الظلمه التى هى دون المحشر كما قال تعالى وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً فتمد مد الأديم و بسطه فلا يرى فيها عوجا و لا أمتا و هى الساهره إذ لا نوم فيها كما قال فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (١) و يرجع ما تحت (٢) مقعر فللك الكواكب جهنم و سميت بهذا الاسم لبعدها بقعرها يقال بئر جهنم أى بعيد القعر و يوضع الصراط من الأرض علوا إلى سطح فللك الكواكب- و هو فرش الجنة من حيث باطنه إذ كل أمور الآخرة يقع فى باطن حجب الدنيا و لذلك قيل أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن و يوضع الموازين فى أرض المحشر لكل مكلف ميزان (٣) يخصه بعد الميزان العام قوله تعالى وَ الْوُزْنُ يُؤَمِّنُ الْحَقُّ وَ أما الموازين الخاصه فيجعل فيها الكتب و الصحائف (٤) و يوزن بها كما يوزن هاهنا الصور

- ١- أى القيامه و توجه سوقه واحده فى الكل طولاً و نفخه واحده دهرا و صيحه واحده كذا فى عين كونه زجرات و نفخات و نحوها غير متناهيه عرضاً و وصول واحد وحده جمعيه فى عين كونها وصولات غير متناهيه لمغياها غير متناهيه إلى غايات غير متناهيه منطويه فى الوحده الحقه لغايتها غايات وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ، س ره
- ٢- إنما يرجع هذا إليها لأن الطبيعه التى هى النار و التعلق بها الاحتراق بالنار- إنما يتحقق هنا و إنما حددها بفللك الكواكب إذ من الأرض إلى سمته و إلى نفسه محل- تصرف القوى و الحواس و البصر يصل إليه بسبب كواكبه لا إلى الفلك الأطلس و كلما تدركها القوى إذا لوحظت بما هى كثيره و متعلقه بالماده و الماهيه الإمكانيه صارت ماده للنار و لهذا كان أبواب جهنم بعدد المدارك السبعه كما يأتى، س ره
- ٣- كما أنه لا يوزن هنا الدراهم و الدنانير بميزان البر و الشعير و بالعكس- فمن مكلف أعماله جم غفير يستدعى ميزانا عظيما و من مكلف أعماله نذر يسير يستدعى ميزانا صغيرا، س ره
- ٤- ليس المراد ارتضاء وزن دفاتر الأعمال كما يقول به بعض المتكلمين بل المراد محاذاه نقوش الحسنات مع نقوش السيئات اللتين فى جنبى النفس العماله و قد علمت أن لكل معنى صورته فيتمثل موازين صورته منصوبه هناك كما فى الوعاء و بحق الموازين- إذا نصبت و الصحف إذا نشرت، س ره

العلميه و الأفكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها و حقها من باطلها- و آخر ما يوضع فى الميزان قول العبد  
الحمد لله

لذلك قال الرسول ص: الحمد لله ملء الميزان

و كفه ميزان كل أحد بقدر أعماله و أفعاله و بحسبها يكون ثقلها و خفتها- فكل ذكر و قول يدخل فى الميزان إلا قول لا إله إلا  
الله لأن كل عمل له مقابل فى عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل إلا الشرك و هما لا يجتمعان فى ميزان واحد لأن اليقين الدائم  
كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على (١) موضوع واحد فليست للكلمه ما يقابلها و يعادلها فى الكفه الأخرى فلا يرجح  
عليها شىء بالضروره كما يدل عليه حديث صاحب السجلات (٢) و أما المشركون فلا- ميزان لهم فى ذلك اليوم لأن أعمال  
خيرهم محبوبه و لذا قال تعالى فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا و ضرب بسور يسمى الأعراف بين الجنة و النار و جعل مكانا لمن  
اعتدلت كفتا ميزانه و وقعت الحفظه بأيديهم الكتب التى كتبوها فى الدنيا من أفعال المكلفين و أقوالهم ليس فيها شىء من  
الاعتقادات القليله و لهذا قال سبحانه وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ و لم يقل علموه فعلقوها فى أعناقهم و أيديهم كما فى قوله وَ  
كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا و قال وَ  
وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ و هو أعلم بما يعملون فمنهم من أخذ كتابه يمينه و منهم من أخذ به شماله و منهم من أخذ وراء  
ظهره و هم الذين نبذوا الكتاب فى الدنيا وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا- و ليس أولئك إلا أئمة الضلال و يأتي مع كل  
إنسان قرينه من الملائكه و الشياطين لقوله تعالى وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ

١- كما يتعاقب عليه الصدق و الكذب و الإنفاق و الإمسак و الإحسان و الإساءه و هكذا، س ره

٢- جمع السجل أى الدفتر فقد ورد أن شخصا لم يعمل قط خيرا إلا أنه تلفظ يوما بكلمه لا إله إلا الله مخلصا فيوضع يوم القيامه  
فى مقابله تسعه و تسعون سجلا من أعمال البشر كل سجل كما بين المشرق و المغرب و يرجح على جميع السجلات و ظاهر  
الحديث المقابله و لهذا لم يكتف المصنف ره بالمقابله و زاد عليها المعادله، س ره

لأن كل نفس لها قوى محرکه و أخرى مدرکه فمبدأ قواها المحرکه هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا أو شيطانا و مبدأ قواها المدرکه هو المسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى إِذِ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدًا مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ

### [حمل الملائكة عرش الحق تعالى و احتفاهم حوله]

ثم يأتي الله عز و جل على عرشه و الملائكة تحمله (١) ذلك العرش فيضعونه في تلك الأرض المشرقه بنور ربها لقوله وَ تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ و قضى بينهم بالحق و الجنه عن يمين العرش و النار من الجانب الآخر و تأتي ملائكة السماوات ملائكة كل سماء على حده في صف متميزه عن ملائكة سماء أخرى- و عن غيرهم فيكون سبعة صفوف و الروح الأعظم قائم مقدم الجماعه ثم يجاء بالكتب و الصحف المنزله على الأنبياء و يوضع هناك كما قال تعالى وَ أَشْرَقَتْ الْمَازُصُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ و يجتمع كل أمه برسولها من آمن منهم و من كفر و يحشر الأفراد و الأنبياء من غير رساله بمعزل من الناس بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء و الأولياء ع و قد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الإلهيه و غلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان و ملك و جن فلا يتكلمون إلا همسا و يرفع الحجب بين الله و بين عباده و هو معنى (٢) كشف الساق

١- كما قال تعالىو يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ففي اليوم الإلهي الأول كانت حملة عرشه أربعة و لكن في اليوم الآخره تضاعف بأربعة أخرى إذ كلما كان في البدو كان مثله في العود و المراد بالعرش هو الوجود المنبسط و إتيان الله تعالى ظهور مرتبه الواحدية- في النفس الكليه الإلهيه و الأرض المشرقه هي القلب المنور هذا حقيقه الأمر و أما الرقيقه فما أشبه صورته ذلك العرش بصوره بيت الله حيث لم يضع قدمه فيه أبدا كما قال عارف كامل إنه مذ صنع بيت قلبي لم يخرج منه طرفه عين و مذ بنى هذا البيت الصورى و هو الكعبه لم يضع قدمه فيه، س ره

٢- الكشف عن الساق كناية عن الظهور كما في قول العرب كشف الحرب عن ساقها و يدور في خلدي أن يكون ساق مخفف ساقى أى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد أنه لا يعلم حقيقه على بن أبى طالب ع إلا الله و محمد ص و يدعون إلى السجود أى يدعى كل من الإمام و المأمومين إلى السجود لله الواحد المعبود و هذا المعنى جعله الله قسطى بمنه و جوده س ره

قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ عَلَىٰ أَى دِينٍ كَانَ إِلَّا يُسْجَدُ السُّجُودَ الْمَعْهُودَ وَ مِنْ سَجْدِ اتِّقَاءِ أَوْ رِيَاءِ خَرَّ عَلَى قَفَاهُ وَ بِهَذِهِ السَّجْدَةِ يَرْجَحُ مِيزَانُ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ لِأَنَّهَا سَجْدَةٌ تَكْلِيفٌ كَمَا ظَنَّ لِأَنَّ دَارَ التَّكْلِيفِ هِيَ الدُّنْيَا لَا غَيْرَ بَلْ لِأَنَّهَا سَجْدَةٌ ذَاتِيَّةٌ صَدَرَتْ عَنْ فِطْرَتِهِ مِنْ غَيْرِ رِيَاءٍ وَ غَرَضٌ وَ قَدْ مَرَّ أَنَّ جَانِبَ الرَّحْمَةِ أَرْجَحُ إِذَا بَقِيَ الْقَابِلُ عَلَى فِطْرَتِهِ الذَّاتِيَّةِ وَ مَرْتَبَتِهِ إِمْكَانَهُ الذَّاتِيَّةِ مِنْ غَيْرِ انْحِرَافٍ عَنْ سُنَنِ الْحَقِّ وَ لَا تَغْيِيرٍ فِي خَلْقِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِكْمَالِ فِيهِ وَ يَحْضُرُ الْجَحِيمُ فِي الْعُرْصَاتِ عَلَى صُورِهِ (١) بِعَيْرِ غَضَبَانِ وَ جِيءَ بِمِثْلِ بَعْثِهِمْ لِتَذَكُّرِ الْإِنْسَانِ - وَ يَشَاهِدُهَا أَهْلُ الْمَوْقِفِ بِالْعِيَانِ وَ بُرِّزَتْ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى فَيَطَّلِعُ الْخَلَائِقُ مِنْ هَوْلِ مَشَاهِدَتِهَا عَلَى فَنَائِهِمْ وَ يَفْزَعُونَ إِلَى اللَّهِ وَ لَوْ لَا أَنَّ حُبْسَهَا اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ لِأَحْرَقَتْ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ الْمَوْتَ لَكُونَهُ عِبَارَةً عَنْ هَلَاكِ الْخَلْقِ بِأَحَدِ طَرَفِي التَّضَادِّ يَقَامُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ هِيَ دَارُ الْحَيَاةِ وَ النَّارِ وَ هِيَ دَارُ الْهَلَاكِ وَ الْبُورِ فِي صُورِهِ كَبَشٍ أَمْلَحٌ وَ يَذْبَحُ بِشَفْرِهِ يَحْيَى - وَ هُوَ اسْمٌ لِصُورِهِ الْحَيَاةِ الْبَاقِيَةِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ بِأَمْرِ جِبْرِئِيلَ (٢) مَبْدَأُ الْحَيَاةِ وَ يَحْيَى الْأَشْبَاحَ بِالْأَرْوَاحِ بِإِذْنِ اللَّهِ لِيُظْهِرَ حَقِيقَةَ الْبَقَاءِ الْأَبَدِ بِمَوْتِ الْمَوْتِ وَ حَيَاةِ الْحَيَاةِ - وَ يِنَادِي مُنَادِي الْحَقِّ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودَ بِلَا- مَوْتَ يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودَ بِلَا مَوْتٍ وَ إِنْ كَانَتْ حَيَاتُهُمْ مَمْرُوجَةً بِالْمَوْتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى \* وَ لَيْسَ فِي النَّارِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا وَ ذَلِكَ يَوْمَ الْحَسْرَةِ لِأَنَّهُ حَسْرَةُ أَى ظَهَرَ لِلْجَمِيعِ صَفَهُ خُلُودَهُمُ الدَّائِمَ لِكُلِّ طَائِفَةٍ فِيمَا هِيَ مِنْ أَهْلِهَا مِنَ الدَّارِ فَأَمَّا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِذَا رَأَوْا الْمَوْتَ سَرُّوا سُرُورًا عَظِيمًا فَيَقُولُونَ بَارَكَ اللَّهُ لَنَا فَيَكُ لَقَدْ خَلَصْتَنَا مِنْ دَارِ الدُّنْيَا الْفَانِيَةِ وَ كُنْتَ خَيْرَ وَارِدِ عَلَيْنَا وَ خَيْرَ تَحْفَةٍ أَهْدَانَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ

لقول النبي ص: الموت تحفه المؤمن

و أما أهل النار و هم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون و يقولون لقد كنت شر و ارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدعة ثم يقولون له عسى

١- إنما يحضر بهذه الصورة لحقد البعير و قد يقال على صورته جاوميس و هذه لسوداويه البقر و جهنم دار الموت و السوداء جالب الموت، س ره

٢- و الأنسب بأمر إسرافيل لأنه مبدأ الحياه و جبرئيل مبدأ العلم و يمكن أن يقال المراد حياه العلم كما قال علي ع: الناس موتى و أهل العلم أحياء، س ره

أن تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة و العذاب ثم يغلق (١) أبواب النار غلقاً لا يفتح بعده و تطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغوط فيها على أهلها- و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم فى القدر إذا كانت تحتها النار العظيمة تغلى كغلى الحميم فتدور بمن فيها علوا و سفلا كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا بتبديل الجلود و تشهد يومئذ نار جهنم و يرى بعين اليقين كما قال تعالى ثُمَّ لَتَرَوْهَا غَيْنَ الْيَقِينِ و إن وقودها الناس و الحجارة أى من حدود الإنسانية إلى حدود الجماديه داخله فى وقودها و هى نار يأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هى نار تذر العظام رميما و هذه النار (٢) غير النار التى تطلع على الأئنده فإن هذه قد تخبو و ذلك بالنوم الذى قد يقع لأهل العذاب فيخفف عنهم به الآلام التى هم فيها- لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا و الآيه تدل على أنها نار محسوسه لقبولها الزيادة و النقصان فإن النار الحقيقيه لا- تقبل هذا الوصف و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطه على أجسادهم بنوم و شبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب إلى بواطنهم و هو التفكير فى الفضيحه و الهول يوم القيامة و هو أشد من العذاب الجسمانى

١- كما فى الدنيا ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوه و يدخل بعضها على بعض كما فى الدنيا عالم الديدان ليعظم الضغوط كما فى الدنيا يحمل كل من أهلها على كاهله أعباء الآخر و لا يكتفى بشغل نفسه بل يقلد على رقبته شغل الآخر و الأشغال تضغط النفس و تلطمها و تصغرها و يرجع أسفلها أعلاها أى العناصر تصير مواليد و المواليد تصير عناصر يأكل بعضها بعضا أى ينقلب بعضها إلى بعض و يتحول بعضها إلى بعض فيتحول الجماد نباتا حسنا و النبات حيوانا و الحيوان إنسانا و يصول بعضها على بعض كصوله الأسد على الغنم و كل أقوى من القوى و الطبائع الماديه الناريه على أضعفها و قاهريه كل عال على سافل، س ره

٢- فإن النار الجسمانيه موجه الوجع فى البدن و النار الروحانيه موجه الهم و الغم و الحسره على الروح كمنار الفراق و نار الحسره و الانفعال كما قال ع: فهنى يا إلهى و سيدى و مولاي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك و فى الوحي الإلهيا حَسَرْتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ، س ره

## إشاره

مثل الصراط و العرض و أخذ الكتب و وضع الموازين و الأعراف و أبواب الجنه و أبواب النار.

## و أما العرض

و أما العرض (١) فهو مثل عرض الجيش ليعرف أعمالهم في الموقف و هو مجمع الخلائق لأن حجب الأزمنه و تغاير الأمكنه مرتفعه في ذلك العالم فالجميع مع اختلاف أزمنتهم و أمكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصه واحده في يوم واحد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ

: و سئل ص عن قوله تعالى فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا فقال ذلك هو العرض

فإن من نوقش في الحساب عذب و كما يعرف الأجناد عند عرض الجيش بزيهم و لباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم و سيماهم و على صور نياتهم و أخلاقهم كما مر تحقيقه- ف يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ الْأَقْدَامِ كَحَالِ الْأَسَارَى و الدواب هاهنا.

## و أما الكتب

فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَ يَتَّقِلُبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا و هو المؤمن السعيد لأن كتاب نفسه من جنس الألواح (٢) العالیه- و الصحف المكرمه المرفوعه و أما من أوتى كتابه بشماله و هو المنافق الشقى لأن كتابه من جنس الصفائح السفليه و الكتب الحسيه المغلوطة القابله للإحراق كما قال تعالى إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و أما الكافر فلا كتاب له و المنافق لممكنه استعداده سئل عنه الإيمان و ما قبل منه الإسلام كما قبل من عوام أهل الإسلام و يقال في حقه إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ و يدخل (٣) فيه المعطل و المشرك و الجاحد المتكبر على الله و يكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثه و لا ينفع له صوره الإسلام- كما ينفع للضعفاء و العوام لما ذكرناه وَ أَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ فَهُمْ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ فَنَبِذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قِيلَ

١- معناه هنا بالفارسيه سان ديدن لشكر، س ره

٢- أى النفوس الكليه و العقول الكليه، س ره

٣- أى فى الكافر المطلق و لا- يعود الضمير إلى المنافق لأن كفر النفاق مقابل كفر التعطيل و الشرك و الجحود أولا و لو كان

بدل كلمه فيه كلمه في و رجح المستتر في يدخل إلى المنافق كان قوله و يكون المنافق إلخ عطفًا تفسيريًا له، س ره



له خذ من وراء ظهرك أى من حيث نبذته فيه فى حياتك الدنيا كما فى قوله تعالى قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا وَهُوَ كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الأعمال- فإنه حين نبذه وراء ظهره ظن أن لن يحور أى جزم(١).

### و أما الموازين

فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا فى حقيقه معناها.

### و أما الصراط

فقد علمت أنه طريق الجنة و أنه يتسع فى حق البعض و يضيق فى حق البعض و هو هاهنا معنى و فى الآخرة له صورته محسوسه و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم و بعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم قال تعالى وَ أَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا- تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ وَ لَمَّا تَلَا- رسول الله ص هذه الآية خط خطأ و خط عن جنبيه خطوطا أخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد- الذى سلكه جميع الأنبياء و أتباعهم و المعوجه هى طرق أهل الضلال و توابع الشيطان- و المنافق لا قدم له على صراط التوحيد و له قدم على صراط الوجود و المعطل لا قدم له على صراط(٢) الوجود أيضا بحسب ما هو إنسان و إنما له قدم عليه بما هو حيوان و دابه لقوله تعالى مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصَةٍ بِهَا وَ الموحّد و إن كان فاسقا لا يخلد فى النار بل يمسك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنم غائب فيها- و الكلابى التى فيه تمسكهم عليه و لما كان الصراط فى النار و ما ثم طريق إلى الجنة إلا عليه قال تعالى وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا وَ هذه الكلابى و الخطاطيف كما ورد فى الحديث هى صورته تعلقات الإنسان بالدنيا و القيود الدنيوية المانعه لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامه على الصراط فلا ينهضون إلى الجنة و لا يقعون أيضا فى النار لأجل قوه الإيمان و نور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه و من أنظر معسرا أنظره الله و من عفا عن أخيه عفا الله عنه و من استقصى حقه هاهنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك

١- تفسير ظن أى أيقن أن لا يرجع كما فى قوله تعالى وَ ظُنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، س ره

٢- أى لا يقول بوجود الصانع فهو مفراط و المشرك مفراط، س ره

و من شدد على هذه الأئمة شدد الله عليه كما ورد في الحديث إنما هي أعمالكم ترد عليكم - فالتزموا مكارم الأخلاق فإن الله يعاملكم بما عاملتم به عباده.

## و أما الأعراف

فهو سور بين الجنة و النار له باب باطنه و هو ما يلي الجنة فيه الرحمه و ظاهره و هو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتنا ميزانه - فهم ينظرون بعين إلى الجنة و بعين أخرى إلى النار و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله أحد الدارين قال تعالى وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ الْآيَاتِ وَ قَدْ قِيلَ لِلْأَعْرَافِ وَ أَصْحَابِهِ مَعْنَى آخِرٍ وَ هُوَ أَيْضًا يَقْرُبُ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى عِنْدَ التَّأَمُّلِ فَإِنَّ أَحْوَالَ الْعُرَفَاءِ الْكَامِلِينَ مَا دَامُوا فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الطَّبِيعِيَّةِ يَشْبَهُ حَالِ قَوْمٍ فِي الْآخِرَةِ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَ سَيِّئَاتُهُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْ جِهَةِ عِلْمِهِمْ وَ عِرْفَانِهِمْ وَ رَقِهِمْ حِجَابُهُمْ الْبَدَنِيَّ كَادُوا أَنْ يَكُونُوا فِي نَعِيمِ الْجَنَّةِ وَ مِنْ جِهَةِ كَثَافَةِ أَجْسَادِهِمْ الْمَادِيَّةِ وَ بَقَاءِ حَيَاتِهِمْ الدُّنْيَوِيَّةِ مَنَعُوا عَنْ تَمَامِ الْوَصُولِ وَ كَمَالِ الرُّوحِ فَلَهُمْ حَالُهُ مَتَوَسِّطَةٌ وَ لَكِنَّهُمْ بِحَسَبِ جَوْهَرِ ذَاتِهِمْ وَ مَرْتَبَةِ نَفْسِهِمْ الْعَالِيَةِ فِي مَكَانٍ عَالٍ مَرْتَفِعٍ وَ الْأَعْرَافِ فِي اللَّغَةِ جَمْعُ عَرَفٍ بِمَعْنَى مَكَانٍ عَالٍ مَرْتَفِعٍ - لِأَنَّهُ بِسَبَبِ ارْتِفَاعِهِ يَصِيرُ أَعْرَافٌ مِمَّا انْخَفَضَ مِنْهُ وَ مِنْهُ يُقَالُ عَرَفَ الْفَرَسَ وَ عَرَفَ الدِّيكَ.

و للمفسرين في معنى الأعراف قولان الأول و هو الذي عليه الأكثرون أن المراد منه أعلى ذلك السور المضروب بين الجنة و النار و هو المروى عن ابن عباس و روى عنه أيضا أنه قال الأعراف شرف الصراط.

و الثاني عن الحسن و الزجاج أن قوله تعالى وَ عَلَى الْأَعْرَافِ أَى عَلَى مَعْرِفَةِ (١) أهل الجنة و أهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنة و أهل النار بسيماهم - فليل للحسن هم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فضرِبَ على خده ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنة و أهل النار يميزون البعض عن البعض و الله لا أدري لعل بعضهم معنا.

و أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم على أقوال أحدها أنهم الأشراف و أهل الطاعة من الناس و ثانيها أنهم الملائكة

١- فعلى الثاني كان الأعراف اسم المعنى و على الأول كان اسم المكان، س ره

يعرفون أهل الدارين و ثالثها أنهم الأنبياء ع أجلسهم الله على ذلك السور تميزا لهم عن سائر أهل الموقف و ليكونوا مطلعين على أهل الجنة و أهل النار و مقادير ثوابهم و عقابهم و رابعها أنهم أقوام يكونون فى الدرجه السافله من أهل الثواب- و خامسها أنهم هم الشهداء و هذا الوجه باطل لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم يعرفون كلا من السعداء و الأشقياء و الشهيد لا يلزم أن يكون عارفا بهذا العرفان و لو كان المراد أنهم يعرفون أهل الجنة يكون وجوههم ضاحكه مستبشره و أهل النار بسواد وجوههم و زرقه عيونهم لما بقى لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفه لأن جميع الخلق فى القيامه يعرفون هذه الأحوال و لما بطل هذا الوجه و الذى قبله لأن أهل السفاله- أنزل حالا من أن يكونوا من أهل المعرفه و كذا الوجه الثانى لأنه تعالى وصفهم بكونهم رجلا و الوصف بالرجوليه إنما يحسن فى الموضع الذى يحصل فيه التقابل بينها و بين الأنوثيه و الملائكه ليسوا كذلك فثبت أن المراد بقوله تعالى يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسَيِّمَاهُمْ هو أنهم كانوا يعرفون فى الدنيا أهل الخير و الإيمان و أهل الشر و الطغيان فهو تعالى أجلسهم على الأعراف و هى الأمكنه العاليه الرفيعه بحسب مقامهم و مرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل أحد من الفريقين بما يليق به و يعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات و أهل العقاب إلى الدرجات.

لا يقال إن هذا الوجه غير صحيح أيضا لأنه تعالى وصفهم أنهم لم يدخلوها أى الجنة و هم يطمعون فى دخولها و هذا الوجه لا يليق بالأنبياء و من يجرى مجراهم.

لأننا (١) نقول كونهم غير داخلين فى الجنة فى أول الأمر لا- يقدر فى كمال شرفهم و علو درجاتهم و أما قوله وَ هُمْ يَطْمَعُونَ فالمراد من هذا الطمع اليقين ألا- ترى أن الله تعالى قال حكاية عن الخليل ع وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ و لا شك أن ذلك الطمع يقين فكذا هاهنا و بالجمله وصفه تعالى أهل الأعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع و كونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم

١- الأولى أن يقال قوله تعاليمَ يَدْخُلُوهَا حال من المفعول أى نادى أهل الأعراف أصحاب الجنة حال كون أصحاب الجنة غير داخلين فيها أن سلام عليكم، س ره

يدل على تشريف عظيم لهم و مثل هذا التشريف لا يليق إلا بالإشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر أن الأولى و الأرجح هو القول الثاني و يؤكده

ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن أبي عبد الله ع: أنه جاء ابن الكواء إلى علي ع و سأله عن قوله تعالى عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسَيِّمَاتِهِمْ فقال ع و نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم و نحن الأعراف الذي لا يعرف الله عز و جل - إلا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة إلا من عرفناه و لا يدخل النار إلا من أنكرناه

فهذه جملة من أحوال يوم القيامة.

و قد ورد من الأخبار في ذلك اليوم ما ورد و دونوا في الكتب ما دونوا و نحن أوضحنا بعضها بحسب ما تبلغ إليه طاقتنا و يناله جهدنا و مفتاح هذه المعارف معرفه النفس لأنها المنشئه و الموضوعه لأمر الآخرة و هي بالحقيقه الصراط و الكتاب و الميزان - و الأعراف و الجنة و النار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمتنا ع.

فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الأخبار و كتاب التوحيد عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو أمير المؤمنين ع

و روى عن سيد العابدين علي بن الحسين ع أنه قال: نحن أبواب الله و نحن الصراط المستقيم

و عن جعفر بن محمد ع قال: قول الله عز و جل صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يعني محمدا (١) و ذريته

و عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا قال هم الأنبياء و الأوصياء

و المراد بالكتاب في قوله

١- لا يقال هذا متشابه إذ يمكن أن يكون تفسيراً للمضاف أعني الصراط فيكون شاهداً للمصنف قدس سره أو للمضاف إليه أعني الذين أنعمت عليهم فلا يكون شاهداً لأننا نقول إنه تفسير للمضاف لأنه بدل من الصراط المستقيم المفسر بأمر المؤمنين و أولاده ع على أن موضوع الحكم هو المضاف لا- المضاف إليه و المنعم عليهم عينوا في الآية بقوله تعاليفاً لئلك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و صراطهم المستقيم محمد و ذريته صلى الله عليه و عليهم أجمعين، س

تعالى إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِّيْنَ وَإِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ هُوَ نَفوس الأبرار و نفوس الفجار كما سبق.

و مما دل عليه أيضا

قول أمير المؤمنين ع:

و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضمّر

و قوله

دواؤك فيك و لا تشعر و دواؤك منك و لا تبصر

دال على أن محل نعيم الجنة و لذاتها و عذاب النار و عقوباتها إنما هي النفس الإنسانية

## فصل (٢٤) فى بيان ماهية الجنة و النار

### أما الجنة

فهى كما دل عليه الكتاب و السنه مطابقا للبرهان و الكشف دار البقاء- و دار السلام لا موت فيها(١) و لا هرم و لا سقم و لا غم و لا- هم و لا- دثور و لا- زوال و هى دار المقامه و الكرامه لا يمس أهلها فيها نصب و لا لغوب لهم فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأ-عين و هم فيها خالدون و إنها دار أهلها جيران الله(٢) و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته و إنهم على مراتب متفاضله منهم المتنعمون بتسييح الله و تقديسه و تكبيره فى جملة ملائكته المقربين و منهم المنعمون باللذات المحسوسه كأنواع المآكل و المشارب و الفواكه و الأرائك و نكاح حور العين و استخدام الولدان المخلدين و الجلوس على النمارق و الزرابى و لبس السندس و الحرير و الإستبرق و كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهى و يريد على حسب ما تعلقته به همته و بالجملة مبادئ الأكوان فى عالم الجنان

١- إذ لا تركيب من العناصر المتضاده حتى يقال كل مركب ينحل و لا حلول ضد فى موضوع ضد آخر حتى يكون الفساد أو السقم بحلول ضد على موضوع ضد تعاقبا، س ره

٢- سيما الجبروت الذى فى سلسله الصعود فإن العقول الصاعده البسيطة الكامله- من صقع الربوبيه من رآها فقد رأى الله و هى أبعد من الموت و الهرم و نحوها، س ره

إنما هي الأمور الإدراكية والجهات الفاعليه ولا دخل للمواد والأسباب القابليه- لأن وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير ماده ولا حركه ولا انفعال وتجدد وانتقال- و أما النار فهي دار أهلها في هوان وأسقام وأحزان وآلام وجوع وعطش(١) و تجدد- عذاب وتبدل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون ولا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وأهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسوده وأما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمه التي تدركهم والشفاعه التي تنالهم- وفي الروايه التي عن أئمتنا ع أنه لا- يصيب أحدا من أهل التوحيد ألم في النار إذا دخلوا وإنما(٢) يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الروايه مطابقه لأصولنا العقليه لأن العارف بالتوحيد يكون نفسه منوره بنور الحق واليقين مرتفعه عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفه والإيمان وإنما سلطانها على الجلود والأبدان

كما ورد في الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان

فأهل النار بالحقيقه هم المشركون والكفار لا يُدَوَّقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا وَإِنِ اسْتَطَعُوا أَطَعُوا مِنَ الزُّرُومِ وَإِنِ اسْتَغَاثُوا أَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ اخْسِئُوا وَلَا تَكْلُمُونَ وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنتُمْ.

و مما يجب(٣) أن تعلم أن الجنه التي خرج منها أبونا آدم وزوجته لأجل

- ١- كما ترى هنا أهل الدنيا لا يشبعون يزيد حرصهم و شرهم يوما فيوما وتبدل جلودهم تجدد طبائعهم بحركه جوهريه لا يموتون إذ لهم حياه حيوانيه ولا- يحيون إذ ليس لهم حياه عقليه الناس موتى وأهل العلم أحياء لا يقضى عليهم فيموتوا كما استدعوا عن مالك بقولهم ليقض علينا ربك إذ ذبح الموت بشفره يحيى، س ره
- ٢- لأنسهم بها وإنما تصيب عند الخروج للخروج عن المألوف وهذا كما في أهل الدنيا لا يتألمون من نار الطبيعه عند اشتغالهم بها ويتألمون عند الخروج وعند الاشتغال بتذكر الموت والتفكر في المآل، س ره
- ٣- هذا قد مضى نقلا عن الشيخ محيي الدين العربي في هذا السفر، س ره

خطيئتهما و هي جنه الأرواح (١) المسماه عند أهل المعرفة و الشريعة موطن العهد و منشأ أخذ الذريه هي غير الجنه التي وعد المتقون و هي جنه البرزخ لأن هذه لا يكون لكل أحد إلا بعد انقضاء حياته الدنيويه بموته و لكل إلا بعد خراب الدنيا و بوار السماوات و الأرض و انتهاء الحركات (٢) و بلوغ الغايات و إن كانتا متفتقتين في الحقيقه و المرتبه الوجوديه لكونهما جميعا دار الحياه الذاتيه و الوجود الإدراكي الصوري من غير تجدد و لا- دثور و لا انقطاع و لا تضاد و لا تزام و بيان ذلك أن المبادئ الوجوديه و الغايات متحاذيه متعاكسه في الترتيب و أن الموت كما علمت ابتداء (٣) حركه الرجوع للنفوس الآدميه إلى الله تعالى كما أن الحياه الطبيعيه انتهاء حركه النزول لها من عنده و قد شبهت الحكماء و العرفاء هاتين السلسلتين النزوليه و الصعوديه بالقوسين من الدائرته إشعارا بأن الحركه الثانيه الرجوعيه انعطافيه غير ماره على الأولى- و أن لكل درجه من درجات القوس الصعوديه بإزاء مقابلتها من القوس النزوليه لا عينها- و إن كانتا من جنس واحد فإذا علمت هذا فاعلم أيضا أن الجنه جنتان جنه محسوسه و جنه معقوله كما قال سبحانه وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ و قوله تعالى فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ (٤) و قد علمت في الفن الكلي إثبات العالم العقلي المشتمل

- 
- ١- أى الموجوده بنحو الكليه و الوجود الواحد بالوحده الجمعيه و إن كانت الصور كثيره بالماهيات الجزئيه و الأشكال و الهيئات إذ قد مر معنى الكينونات السابقه للأرواح- بحيث لا يلزم الأبحاث المشائيه، س ره
  - ٢- أى طولا إن إلى ربك المنتهى و قد ذكرنا أن الأجل المضروب للفعل إنما هو بحسبه إن وسيعا فوسيع و إن ضيقا فضيق و هنا بحسب قدره الله و كلماته التي لا تنفذ و لا تبديد، س ره
  - ٣- أى ابتداء بروزه و إلا فابتداء الرجوع إلى الرب من حد النقص إلى الكمال- بالاستكمال قبل الموت الاضطراري، س ره
  - ٤- قد يطلق الزوج على مجموع شيئين و قد يطلق على أحدهما كما يقال لأحد النعلين زوج النعل و منه إطلاق الزوج على الفحل و الزوجه على امرأته و من هذا القبيل الزوجان هنا فأحدهما ما في الجنه الصوريه و الآخر ما في الجنه الروحانيه أى أحدهما المحسوس و الآخر المعقول منه، س ره

على الصور العقلية و المثل النوريه المطابقه لجميع الأنوار الخارجيه و كذا علمت إثبات العالم الصورى الحسى المشتمل على الصور الحسيه المجرده عن ماده الكائنه الفاسده الموضوعه فى الجهات فالجنه المحسوسه لأصحاب اليمين و المعقوله للمقربين و هم العليون- و كذا النار ناران نار محسوسه و نار معنويه فالمحسوسه للكفار و المعنويه للمنافقين المتكبرين- المحسوسه للأبدان و المعنويه للقلوب و كل من الجنه و النار المحسوستين عالم مقدارى- إحداهما صورته رحمه الله و الأخرى صورته غضبه لقوله تعالى وَ مَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ وَ كَمَا أَنَّ الرَّحْمَةَ ذَاتِيهِ وَ الْغَضَبَ عَارِضٌ كَمَا يَعْلَمُ بِالْبِرْهَانِ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ-

: سبقت رحمتى غضبى

و قوله وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَكَذَلِكَ خَلَقَ الْجَنَّةَ بِالذَّاتِ وَ خَلَقَ النَّارَ بِالْعَرَضِ وَ تَحْتَ هَذَا سِرٌّ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ لَيْسَ لِلْآخِرَةِ مَكَانٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ لَا- فِي عُلُوِّهِ وَ لَا- فِي سَفَلِهِ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا فِي أَمْكَانِهِ هَذَا الْعَالَمِ مُتَجَدِّدٌ دَائِرُهُ مُسْتَحِيلُهُ فَانِيهِ- وَ كُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ فَهُوَ مِنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ عَقْبَى الدَّارِ لَيْسَتْ دَارُ الْبَوَارِ وَ هِيَ فِي دَاخِلِ هَذَا الْعَالَمِ وَ فِي بَاطِنِ حِجْبِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَنَزَلَتِهَا مِنَ الدُّنْيَا مَنَزَلَةُ الْجَنِينِ مِنْ رَحْمِ الْأُمِّ كَمَا مَرَّ وَ لَكِنْ لِكُلِّ مِنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ مَظَاهِرٌ وَ مَرَائِي فِي هَذَا الْعَالَمِ بِحَسَبِ رِقَائِقِهَا وَ نَشَائِطِهَا الْجَزْئِيَّةِ.

و على ذلك تحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنه لأحدهما كما وقع فى

قوله ص: ما بين قبرى و منبرى روضه من رياض الجنه

و قوله: قبر المؤمن روضه من رياض الجنه و قبر المنافق حفره من حفر النيران

و ما روى: أن فى جبل أروند عينا من عيون الجنه

. و روى عن أبى جعفر ع: أن لله جنه خلقها فى المغرب و ماء فرائكم هذه يخرج منها و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء (١) و صباح فتسقط على

١- أى عند كل ليل فذكر طرفى الليل كأنه قال ع من المساء إلى الصباح فلا ينافيه قوله فإذا طلع الفجر هاجت من الجنه ثم تأويل الحديث الشريف أن المغرب إشاره إلى فناء الوجودات المجازيه و أقول الأنوار فى الأفق الأعلى و الماء الفرات هو الوجود المنبسط و المراد من قوله ع و إليها تخرج إلخ أنها تتحرك و تتوجه إلى غايه الغايات من الأبدان أو من الهيئات المحيطة بالأرواح كما ذكر فى بيان القبر و كونها فى الليل فى ذلك الأفق الأعلى باعتبار انطفاء الأنوار المتفرقه و الوجودات المتشتمه هناك كما فى الحديث إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره- و قالوا فى الظلمات عين الحياه و أكلها مشاهده الجمال و الجلال و تلاقيها و تعارفها اتحادها متحد جانهاى شيران خداست Z و طلوع الفجر صحو وجودها الموهوم بعد المحو و إفاقتها عن سكر شراب الوصال و كونها بين السماء و الأرض برزخيتها- و حاله بين المحو و الصحو مسماه بالغيبه و إن لها المنزله بين المنزلتين و طلوع الشمس بدو نوريتها المضافه إليها و ظهور إنانيتها و خروجها عن تلك الحاله المتوسطه و



أظن أن تعهد تحريف عن تعمد أى تقصد الصور نازله عن عالم المعنى و أن لله نارا هى نار الطبيعه السياه ذات ثلاث شعب فى مشرق السلسله الصعديه يسكنها أرواح الكفار إذا خلدوا إلى عالم الطبيعه و ليهم ظلمات الطبيعه و طلوع الفجر لهم انجذابهم إلى النور المطلق فى الجملة و اختلاسهم إلى الرحمه قليلا كما ينجذبون فى الدنيا فطره فيهيجون إلى واد أضعف حرا من نيران ليهم و إن كان أشد حرا من نيران الدنيا و إذا كان المساء عادوا إلى النار أى عادوا إلى مقامهم الدانى و مقتضيات ملكاتهم الناريه، س ره

أثمارها و تأكل منها و تتنعم فيها و تتلاقى و تتعارف فإذا طلع الفجر هاجت من الجنة- فكانت فى الهواء فيما بين الأرض و السماء تطير ذاهبه و جائيه و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس- و إن لله نارا فى المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد بالمين يقال له برهوت أشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون و إذا كان المساء عادوا إلى النار فهم كذلك إلى يوم القيامة

و روى أيضا فى كتاب الكافى عن أبى بصير: (١) قال قلت لأبى عبد الله ع إنا

---

١- لا يخفى أن المصنف قدس سره بصدد ذكر أخبار عين فيها بعض الأمكنه الدنيويه للجنة و النار و روايه أبى بصير ليس فيها عين و لا- أثر منه اللهم إلا- أن يكون المعنى فى روضه فى الدنيا كهيته الأجساد التى فى الجنة و أى داع إليه بل المعنى بالعكس أى فى روضه فى الجنة كهيته الأجساد فى الدنيا نظير ما نقل سابقا من قوله ع فى قالب كقالبه فى الدنيا فإن المراد بالروضه القالب أو المعنى فى روضه فى البرزخ- كهيته الأجساد يوم القيامة، س ره

نتحدث عن أرواح المؤمنين أنها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة و تأوى إلى قناديل تحت العرش فقال ع لا إذن ما فى حواصل طير قلت فأين هى قال فى روضه كهينه الأجساد فى الجنة

و فيه أيضا عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: شر اليهود يهود بنان- و شر النصارى نصارى نجران و شر ماء على وجه الأرض ماء برهوت و هو واد بحضرموت ترد(١) عليه هام الكفار و صداهم

. و فى كثير من الأخبار ما يدل على أن الجنة فى السماء قال مجاهد فى قوله تعالى وَ فى السماء رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ هو الجنة و النار و مثله عن الضحاك و يروى عن عبد الله بن سلام أنه قال إن أكرم خلق الله أبو القاسم ص و قال إن الجنة فى السماء و أما أنها فى أى سماء فالمشهور أنها فى السماء السابعة و هو المروى عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس أين الجنة فقال فوق سبع سماوات قلت فأين النار قال تحت أبحر مطبقه- و يدل على هذا ما روى فى حديث المعراج الثابت فى صحاحهم أن السدره فى السماء السابعة إذ نزل فى الكتاب المجيد وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَهُ أُخْرَى عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُتَّهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى و روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال الجنة فى السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء و روى عن عبد الله بن عمر أنه قال الجنة مطويه معلقه بقرون الشمس(٢) تنشر فى كل عام مره و إن أرواح المؤمنين فى طيور(٣) كالزراير يتعارفون من ثمر الجنة

١- أى ترد عليه أرواحهم المتعلقة بأدمغتهم و قلوبهم إن كان النسخه صدرهم فظاهر و إن كانت صداهم فكأنها صارع عين الرين و الصدى، س ره

٢- لأن الجنة مطويه فى وجود النفس و وجودها معلقه بإعداد أشعه الشمس- و نحوها كما قال الحكيم، س ره

٣- هذا و أمثاله مما مر باعتبار جناحى العلم و العمل و العقل النظرى و العقل العملى، س ره

و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة إن الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعه الشمس و فى بعض الأخبار ما يدل على أنها فى السماء الدنيا و ذلك ما يروى فى حديث المعراج أنه ص رأى فى السماء الدنيا آدم أبا البشر و كان عن يمينه باب يأتى من قبله ريح طيبه و عن شماله ريح متنته فأخبره جبرئيل ع أن أحدهما هو الجنة و الآخر هو النار.

و فى بعض الأخبار ما يدل على أنها فى بعض أوديه الأرض و ذلك ما يروى أيضا فى حديث المعراج أنه بلغ ص قبل انتهائه إلى بيت المقدس واديا بارده طيبه و سمع صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنة يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل على أن للنار و الجنة كينونه فى الأرض فى بعض الأوقات - كما روى فى حديث صلاه الكسوف إذ روى

أنه قال ص: ما من شىء توعدونه إلا و قد رأيته فى صلاتى هذه (١) لقد جىء بالنار و ذلك حين رأيتمونى تأخرت مخافه أن يصيبنى من فوحها إلى أن قال ثم جىء بالجنة و ذلكم حين رأيتمونى تقدمت حتى قمت فى مقامى و لقد مددت يدي و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدا لى أن لا أفعل هذا الحديث مما رواه مسلم فى كتابه

. و حكى بعضهم أنه لما رأى ص جهنم و هو فى صلاه الكسوف جعل يتقى حرها عن وجهه بيده و ثوبه و يتأخر عن مكانه و يتضرع و يقول ألم تعدنى يا رب أنك لا تعذبهم و أنا فيهم ألم ألم حتى حجبت عنه أراد قوله و ما كان الله ليعذبهم و أنت فيهم و ما كان الله لمعدبهم و هم يستغفرون.

و روى أيضا: أنه ص صلى يوما الصلاه ثم رقى المنبر فأشار بيده قبله المسجد فقال قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاه الجنة و النار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم أر كاليوم فى الخير و الشر رواه البخارى

## و أما النار

### إشارة

فالمشهور فى ألسنة الجمهور أنها فى الأرض السابعة.

١- و ذلك لأن كلها صور صرفه بلا ماده و هكذا فيما يأتى من الأخبار، س ره

و من الأخبار ما يدل على أنها فى السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد و الضحاك فى تفسير قوله تعالى وَ فِى السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ و كما روى فى حديث المعراج أنه ص رأى فى السماء الدنيا مالكا خازن النار و فتح له طريقا من طرق النار لينظر إليها- حتى ارتقى إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب.

و من الأخبار ما يدل على أنها فى البحر منها

ما روى عن أمير المؤمنين ع: أنه سأل يهوديا أين موضع النار فى كتابكم قال فى البحر قال ع ما أراه إلا صادقا لقوله تعالى وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ

و يروى أيضا فى التفاسير أن البحر المسجور هو النار.

و منها ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده عن رسول الله ص أنه قال: البحر هو جهنم

و منها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص: لا يركب رجل بحرا إلا غازيا أو معتمرا فإن تحت البحر ناراً (١) أو تحت النار بحرا

و منها ما أوردها الثعلبى فى تفسيره عن رسول الله ص: إنه قال البحر نار فى نار

و منها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس إن النار تحت بحر اسمه قيس- و من ورائه بحر اسمه الأصم و من ورائه بحر اسمه مطبقه و من ورائه بحر اسمه مرماس و من ورائه بحر اسمه الساكن و من ورائه بحر اسمه الباكي و هو آخر البحار محيط بالكل- و كل واحد من هذه البحار محيط بالذى تقدمه و منها ما روى عن بعض السلف فى قوله تعالى يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ قال إن جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينثر فيه الكواكب ثم تستوقد و يكون هو جهنم و منها ما يروى عن الضحاك فى قوله تعالى أَغْرُقُوا فَأَدْخَلُوا نَاراً هِىَ فِى حَالِهِ

١- الترديد من الراوى و من الحديث أن لا يدخلن المسلم الدنيا و لا يأخذها إلا وسيله إلى الآخرة و إلا مجاهدا فى سبيل الله و إلا- حاجا و معتمرا ظاهريين أو باطنيين فإن تحت بحر الطبيعه نار الهولى أو تحت نار الطبيعه لتباعدها المكانى- و تماديتها الزمانى و الشوب الهولانى بحر الهولى المسجور و سيأتى تأويل البحر بالطبيعه، س ره

واحد في الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم إن مرتكب الكبائر يلقي في طرطاووس و قال المترجم طرطاووس شق كبير و أهويه تسيل إليه الأنهار و يعنى به البحر أو قاموسا فيه در دور.

و من الأخبار ما يدل على أن النار في هذه الأرض بعينها كحديث الوادى الذى ذكرناه من قبل.

و منها ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض كما روى عن قتاده في قوله تعالى - أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ قَالَ وَ اللَّهُ مَا تَنَاهَرُ إِنْ وَقَعَ فِي النَّارِ وَ رَوَى عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ رَأَيْتَ الدِّخَانَ يُخْرَجُ مِنْ أَرْضِ ضَرَارِهِ وَ يُقَالُ إِنْ حَضَرَمُوتُ بَقِعَهُ مِنْهَا وَ يَقْرَبُ مِنْ هَذَا حَدِيثِ وَادِي بَرهُوتِ الْمَرُوى عَنْ

أمير المؤمنين ع قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادى برهوت فيه أرواح الكفار و فيه بئر ماء أسود متنن - يأوى إليه أرواح الكفار

و ذكر رجل أنه بات في وادى برهوت فسمع طول الليل يا دومه - فذكر ذلك لرجل من أهل العلم فقال الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومه.

و حكى الأصمعى عن رجل عن حضر موت أنه قال تجدد من ناحيه برهوت - رائحه فظيحه متننه جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار و بعض هذه الأخبار و إن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا إنا متى ضمناها إلى أخبار أخرى و إلى قوله النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ استصحب في حكم النار على وجه أظهر.

### تنبيه:

هذه الأخبار و الروايات و إن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم الرسميه لكن بواطنها متوافقه عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم و معارفهم على أصول صحيحه برهانيه و مقدمات جليه كشفيه لا يشكون فيها - و يشكون في الشمس رابعه النهار بخلاف غيرهم من أصحاب البحث و الجدل و أرباب الروايه من غير درايه و حال فيانهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام - و تفاسدت عندهم مقاصد الحديث و الكلام و بالجمله قد علمت أن الجنه و النار في نشأه أخرى

و عالم آخر موجوداته أمور صوريه بلا ماده و انفعال و حركه و الدنيا و كل ما فيها أمور كائنه فاسده متجدده دائره زائله ذات أوضاع و جهات مكانيه فكل خبر يذكر فيه أن الجنة أو النار فى مكان من أمكنه الدنيا و موضع من مواضع هذا العالم فإما أن يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم إن الجنة فى السماء السابعة و إن النار تحت السماء ليس المراد به أن الجنة داخله فى جسميه السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس فى البدن و كذا حكم النار و قد علمت أن منزله الجنة و النار من هذا العالم منزله الجنين من الرحم فما لم تبطل الدنيا لم ينكشف الأخرى و ما لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن و إما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق و النشئات النسبيه للجنة و النار ألا ترى أن المرآه مظهر للصور الحسيه- و ليست الصوره موجوده فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة و النار فكما أن ما بين قبر الرسول ص و منبره روضه من رياض الجنة أى مظهر يظهر بها لمن كان من أهل الكشف و الشهود روضه من أهل الجنة كمرآه تشاهد النفس بها صوره من الصور المحسوسه- التى قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكوره بمنزله المرائى المنكشفه بها أحوال الجنة أو النار كجدار مسجد الرسول ص الذى تمثل له الجنة و النار و كماء الفرات و عين فى جبل أروند و كوادى برهوت و غير ذلك من مواضع الأرض و كذلك البحر الواقع فى حديث لا- يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنة أو النار فى هذه المواضع أنها صارت مجالى و مظاهر ينكشف بها مثال أحدهما و أما ما يروى من قول أمير المؤمنين ع مع اليهودى و تصديقه ع إياه فى أن موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شىء آخر معنوى غير محسوس بهذه الحواس المشار إليه فى قوله تعالى وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ و كذا المنقول عن ابن عباس و كعب الأحبار من أن النار سبعة أبحر أو تحت سبعة أبحر ليس المراد منه بحار الدنيا وإنما المراد منها طبقات عالم الطبيعه بحسب الجوهر و الحقيقه فإن الطبيعه فى الحقيقه نار غير محسوسه محرقه للأجسام مذيبه للأبدان محلله لمبدله للجلود

## فصل (٢٥) فى الإشارة إلى مظاهر الجنة و النار و مشاهدهما

اعلم أن لكل ماهيه من الماهيات الحقيقه و معنى من المعانى الأ-صوليه حقيقه كليه- و مثلاً جزئيه و مظاهر جسمانيه فى هذا العالم فالإنسان مثلاً له حقيقه كليه هى الإنسان العقلى الجامع لجميع رقائقه و خصوصياته على وجه أعلى و أشرف و هو الروح المنسوب إلى الله فى قوله تعالى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\* و له أمثله جزئيه كزيد و عمرو له مظاهر و مشاهد كالمرايا و الأجسام الصقيه فكذلك للجنة حقيقه كليه هى روح العالم- و مظهر اسم الرحمن كما فى قوله يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا و لها مثال كلى كالعرش الأعظم(١) مستوى الرحمن لقوله الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى و أمثله جزئيه كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله و لها مظاهر حسيه كما وقع فى الأخبار المذكوره من عين أروند و غيرها و كذا النار لها حقيقه كليه جامعها لأفرادها و هى البعد عن جوار الله و رحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار و لها نشأه مثاليه كليه هى طبقات سبعة تحت الكرسى و الكرسى موضع القدمين تغترقان [تفترقان] بعده قدم الجبار و هى لأهل النار و قدم صدق عند ربك و هى لأهل الجنة و فيه أصول السدر(٢) التى هى شجره الزقوم طعام الأثيم و هناك منتهى أعمال الفجار و المنافقين و لها أمثله جزئيه و هى طبيعه كل

١- أى العقل الكلى و قلب الإنسان الكامل و أما حقيقتها الكليه و روح العالم و مستوى الرحمن فهى الوجود المنبسط المسمى بالرحمه الواسعه الرحمانيه أو حقيقتها جنة الذات و الصفات و ليس المراد بالعرش الأعظم الفلك الأطلس لأنه مظهر الجنة لا مثالها، س ره

٢- أى منبت أصل شجره الزقوم أصل السدره لكنهما متعاكسان فإن الأغصان و الفروع و الأوراق للسدره تتساعد إلى فوق و هى فى شجره الزقوم تتنازل إلى تحت و كونهما فيه قد سبق وجهه من أن المدارك الجزئيه تصرفها إلى هناك فالصور المأخوذه بها منشأ الوصول إليهما بل هى من مراتبهما و هناك منتهى أعمال الفجره و الكفره و أما أعمال البرره و الخيره و علومهم فترتقى إلى عليين بل إليه يصعد الكلم الطيب، س ره



فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني و نفسه و هواه لعذابه الروحاني و لها مظاهر و مجالي حسيه فى هذا العالم كما ورد فى الأخبار من وادى برهوت و غيره و لكل من الجنة و النار- أبواب كما سنشير إليه

## فصل (٢٦) فى أبواب الجنة و النار

### إشاره

أبواب الجنان هى المشار إليها فى القرآن بقوله سبحانه وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ و قوله لا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ و قوله جَنَّاتٍ عِدْنٍ مُمْتِنَةٍ لَهُمْ الْأَبْوَابُ و أبواب النيران هى المشار إليها بقوله فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا\* و قوله حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا و قوله لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ.

و اعلم أنه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الأبواب فقليل هى المدارك السبعه للإنسان- و هى الحواس الخمس و الحاستان الباطنتان أعنى الخيال و الوهم أحدهما مدرك(١) الصور و ثانيهما مدرك المعانى الجزئيه و هذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران- كذلك هى أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان فى الطاعات و لاقتناء الخيرات و لاقتناء معانى الكليات من المحسوسات و الجزئيات و بالجملة استعملها فيما خلقت لأجله و للجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب و قيل هى الأعضاء السبعه التى وقع التكليف بها و قيل هى الأخلاق السيئه مثل الحسد و البخل و التكبر و غيرها للنار و مقابلاتها من الأخلاق الحسنه كالعلم و الكرم و الشجاعه و غيرها للجنة و لا يبعد أن

١- إن قلت الخيال حافظ لا مدرك قلت نعم لكن المراد بالخيال الحس المشترك- إلا أنه لما أريد وجهه الداخلى إذ مر أنه كمرآه ذات وجهين أطلق عليه الخيال لأنه بهذا الوجه يدرك محفوظات الخيال و لا يقال الحس المشترك لثلاثتهم وجهه الخارجى، س ره

يكون للصفات السيئه سبعة مواضع لكل منها شعب كثيره و كذا للصفات الحسنه يكون ثمانية مجامع تحت كل منها أصناف كثيره كما هي المذكوره فى كتب الأخلاق و القول الأول أولى و أوفق فإن كلا من المشاعر السبعه باب إلى الشهوات الدنياويه التى ستصير نيرانات محرقة و هيئات معذبه للنفوس فى الآخره و هي أيضا إذا استعملت فى طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق و المعارف و فعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبه و يصعد إلى الملكوت و يدخل فى الجنه مع زمرة الملائكه و بالجملة لكل من هذه المشاعر و المدارك باطن و ظاهر باطنه فيه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب فظواهرها أبواب مفتوحه إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقه الدخول فى الجحيم و بواطنها أبواب مفتوحه إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقه دخولها و إذ غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الذى إذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب و هو الباب الثامن فإنه مغلق دائما على أهل الحجاب الكلى و الكفر و هو مختص بأهل الجنه من جهة الإيمان و المعرفه و لا يفتح أبدا لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم فى الأزل لقوله تعالى خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ و قوله فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ و ليس للنار دخول أو تصرف (١) فى القلوب و الأفئده و إنما لضرب منها اطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلط ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار فما ذكر الله من أبواب السبعه يدخل فيها الإنس و الجان و أما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه أهل الكفر و الاحتجاب فباطنه محل الإيمان و العبوديه-

و فى الحديث: التراب لا يأكل محل الإيمان

و هو أى باطنه سعيد فى الدنيا و الآخره- ليس للعذاب و الشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنه حفت بالمكاره و باطنه فيه الرحمه- و ظاهره فيه العذاب و هي النار التى تطلع على الأفئده و أما منازل جهنم و دركاتهم

١- أى ما بالفعل منهما و إنما لضرب من النار كثار الطبيعه و نيران الأعمال السيئه فى الدنيا لهيب و صوله على عقل بسيط من غير دخول و احتراق لأنها فى واد و هو فى واد آخر و هذه طوار لا- تحدث فيه ثلمه و عوار لا تصادم ملكه و إن أوجبت تعطلا فى البرزخيات، س ره

و خوخاتها(١) فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل و الدرجات و الرواشن على سبيل المقابله و أما أسماء أبوابها السبعه فهى باعتبار الإضافه إلى منازلها كباب جهنم و باب الجحيم و باب السعير و باب اللظى و باب السقر و باب الحطمه و باب المسجين و الباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب و السد و أما خوخات النار فهى شعب الكفر و الفسوق- و كذا خوخات الجنة هى شعب الإيمان و الطاعه فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخره و من عمل من شر فقد يراه و قد يعفى عنه

### تبصره و تذكره:

اعلم أن باطن الإنسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخره- و ما دام الإنسان فى هذا العالم تكون الآخره عالم الغيب بالقياس إليه و إذا انتقل من الدنيا إلى الأخرى يصير ذلك العالم عالم الشهاده بالقياس إليه و إطلاق أبواب الجنان على هذه المشاعر الظاهره من باب(٢) التوسع ليس على سبيل الحقيقه لأن باب الدار و باب البلد ما إذا فتح فتح إليها بلا حجاب و لا بد أن يكون باب كل مدينه من جنسها و باب كل شىء من جنسه و هذه الحواس ليست كذلك- و التى تفتح إلى الجنة ما هى إلا- الحواس المحشوره مع النفس الباقية ببقائها فى الآخره- و قد علمت أن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا و شما و ذوقا و لمسا و تذكرا و تصرفا و يدا روحانيه و رجلا كذلك فلها عين باصره ناظره إلى ربها و أذن سامعه تسمع آيات الله و كلمات الملائكه و أصوات طيور الجنة و نغماتها و تسيحات الأشياء و شم تشم به روائح الإنس و نسائم القدس و ذوق تذوق به طعوم الجنة و فواكه مما يشتهون و لمس تلمس به حور العين و هى المشاعر الروحانيه(٣) و الحواس الباطنه و هى مع محسوساتها من أهل الجنة إن لم يسدها ساد و لم يحجبها حجاب و أما هذه الحواس و هى و مدركاتهما أمور

١- بفتح الأول أى روازنها التى من كل دركه إلى أخرى و هى لأن السيئه تجر إلى السيئه كما أن الحسنه تجر إلى الحسنه، س ر ه

٢- أى إذا أخذت هذه المشاعر مقيده بهذه أو بشرط لا بالنسبه إلى المشاعر الأخرويه و أما إذا أخذت لا بشرط أو بشرط شىء كالجسد مع الروح فلا، س ر ه

٣- و قد مر فى مباحث النفس أمثلتها فى مشاعر النبى ص فتذكر، س ر ه

مستحيله زائله دائره كائنه فاسده منشأ العذاب الأليم و الحجاب العظيم و تؤدى بالإنسان إلى الهاويه و يحترق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى و يسخرها الشهوه و يستخدمها الشيطان و يستعبدها كما قال تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً فَتَصِيرُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ إِذْ قَدْ صَارَ كُلٌّ مِنْ مَشَاعِرِهِ سَبْعَهُ سَبَبًا مِنْ أَسْبَابِ بَعْدِهِ مِنْ اللَّهِ وَ مَلَكُوتِهِ وَ بَابًا مِنْ أَبْوَابِ طَاعَتِهِ لِلْهَوَى - و انقياده للشهوه و عدوله عن طريق الهدى و سنن الحق و وقوعه فى المهوى فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا - تَذَكَّرُونَ و يكون حاله و ماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى فظهر أن كل مشعر من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم و أما إذا تنور القلب بنور المعرفه و الإيمان و خرج من القوه إلى الفعل بالرياضه و العباده و الطهاره - عن وسخ المعاصى و درن الشهوات كالحديد إذا أذيب بالنار و ذهب بها درنه و خبثه و اتخذت منه مرآته مصيقله صار كعين صحيحه استنارت بنور الملكوت الأعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آيه من آيات ربه الكبرى و بابا من أبواب معرفه ربه الأعلى فينتزع من صورها المحسوسه الجزئيه معانى معقوله كليه و يفهم منه أسرار إلهيه يقف عليها و يدخل جنه المقربين و يستعد بها للسعاده القصوى و مجاوره الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر و هذا بخلاف حال أهل الهوى و الجهاله المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخره و عن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال تعالى يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا ... كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ فغلقت عليهم الأبواب و سدت عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ إشاره إلى أن ليس لهم درجه قوه نظريه - تنفتح بابها لإدراك العلوم الإلهيه ليكونوا من أهل القرب و المنزله عند الله و لا أيضا لهم قلب سليم و أذن واعيه لها باب مفتوح إلى تلقى السمعيات و المواعظ و الخطابات ليكونوا من أهل السلامه من عذاب الآخره فلا جرم حالهم فى الآخره كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَأَعْتَرَفُوا

بَدَّنِيهِمْ فَسَيَحْقَأُ لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ فَقَدْ وَضَحَ وَانْكَشَفَ أَنْ جَمِيعَ هَذِهِ الْمَشَاعِرِ الثَّمَانِيَةِ تَصْلُحُ لِأَنْ تَصِيرَ أَبْوَابَ الْجَنَانِ فِي حَقِّ مَنْ يَصْرِفُهَا فِيمَا خَلَقَهَا اللَّهُ لِأَجْلِهِ كَمَا قَالَ وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ وَ مِنْهَا أَبْوَابُ جَهَنَّمَ فِي حَقِّ مَنْ صَرَفَهَا فِي طَاعَةِ الْهَوَىٰ وَ شَهْوَاتِ الدُّنْيَا كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا- فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ.

فإن قلت باب الدار يشبه الدار و الجنة و النار داران متخالفتان في جوهر الحقيقه و نحو الوجود فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانية بعينها أبواب الجنة و أبواب النار.

قلنا السمع و البصر و غيرهما التي لأهل السعادة و الهدى مباينه بالحقيقه و النوع عندنا للتي لأهل الشقاوه و الهوى و إن وقع الاشتراك بينهما في أصل الإحساس و الشعور- فإن مدارك أهل السعادة و مراتبهم مطهره عن رجس الهيولى منوره بنور المعرفه و التقوى- و مدارك الأشقياء المدبرين و المردودين إلى أسفل سافلين مغشاه بغشاوه الطبع مظلمه بظلمات الجهل و الهوى و بالجملة السمع و البصر و الفؤاد التي لأولئك الأصحاب و أولى الألباب- قد وقع لها التبديل الأخرى و التحويل الإلهي الذي به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة التي هي دار الحسنات و منزل الخيرات و أما السمع و البصر و الفؤاد التي لأصحاب النار و الأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت و أظلم و أنجس فناسبت لأن تكون مداخل و أبوابا لدار الظلمات و معدن البوار و النكال و العذاب.

#### مكاشفه تنبيهه:

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخره على الصراط المستقيم أن الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها هي مشهوده لك اليوم من حيث محلها (١) لا- من حيث صورتها و أنت تتقلب فيها على الحال التي أنت عليها و لا تعلم أنك فيها فإن الصورة الطبيعيه تمنعك و تحجبك عن مشاهدتها و مشاهدته ما أعدت فيها من نعيمها و غرفاتها و أشجارها و أنهارها و طعامها و شرابها فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل و يرون من كان في روضه خضراء و إن كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب و نصب من حرورها و زمهريرها و نيرانها و لهبها و حياتها

١- و هو باطن النفس و ملكاتها العلميه و العمليه، س ره

وعقاربها وحميمها وزقومها و من لم يكن من أهل الكشف و البصيره و بقى فى عماء حجابها لا يدرك ذلك مثل الأعمى يكون فى بستان فما هو غائب عنه بذاته و لكن لا يراه و لم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه و كذلك أكثر أهل الجنة فى الجنة الآن و لكن لا يرونها و هم يتقلبون فيها و كذلك أصحاب النار فى النار و قد أحاط بهم سرادقها و هم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ\* و بقوله جَنَّةٍ عَرُضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا و بقوله

فى حديثه القدسى: أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت الحديث

و قد علمت أن جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه فإذا كانت معدة اليوم كانت متصله بها و إن كان هو فى حجاب عنها- لأن الله قد يحول بين المرء و قلبه فكيف بينه و بين نعيم قلبه أو جحيمه و من الناس من يستصحبه هذا الكشف و منهم من لا يستصحبه و هو قد يكون أرفع حالا منه لحكمه أخفاها الله فى خلقه فلأهل الله أعين يبصرون بها و آذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها و هى غير هذه الأعين و الآذان و القلوب كما علمت آنفا و أهل الكفر و الحجاب صم بكم عمى- فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون إلى الله

### فصل (٢٧) فى تتمه الاستبصار فى بيان حقيقه أحوال الجنة و النار

#### قد علمت أن النشأه الآخره نشأه متوسطه بين المجرادات العقليه و بين الجسمانيات الماديه

و كل ما فيها صور محسوسه مدركه بقوه نفسانيه هى خيال فى هذا العالم و حس فى ذلك العالم و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى و حشر أولا إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنة و النار عند القيامه الكبرى و الفرق بين الصور التى يراها و يكون عليها الإنسان فى البرزخ و التى يشاهدها و يكون عليها فى الجنة و النار عند القيامه الكبرى أنما يكون بالشده و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكيه جزئيه غير ماديه إلا أنها مشهوده فى عالم البرزخ بعين الخيال- و فى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال بخلاف

الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى فى خمس ماضع من البدن مختلفه فموضع البصر هو العين و موضع السمع هو الأذن و موضع الذوق هو اللسان و لا يمكن أيضا أن يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع و السمع لا يبصر و هما لا يذوقان و لا يشمان و على هذا القياس فى الجميع- فإن قلت باصره العين و لامستها فى موضع واحد- قلنا ليس كذلك بل البصره فى الجليديه و لامسه العين فى القرنيه و أما حواس الآخره فجميعها فى موضع واحد غير متغاير فى الوضع و الجبهه و كل منها يفعل فعل(١) صاحبه و نسبه الصور البرزخيه إلى الصور التى فى القيامه الكبرى كنسبه الطفل أو الجنين إلى البالغ.

### قال صاحب الفتوحات المكيه [فى حقيقه الموت]

فى الباب الخامس و الخمسين و ثلاثمائه منها و الموت بين الشأتين حاله برزخيه تعمر الأرواح فيها أجسادا برزخيه خياليه مثل ما عمرتها فى النوم و هى أجساد(٢) متولده عن هذه الأجسام الترابيه فإن الخيال قوه من قواها ثم قال و من مات فقد قامت قيامته و هى القيامه الجزئيه فإذا فهمت القيامه الجزئيه فقد فهمت القيامه العامه لكل ميت كان عليها فإن مدته البرزخ من النشأ الآخره بمنزله حمل المرأه الجنين فى بطنها ينشئه الله نشأ بعد(٣) نشء فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامه فللهذا قيل فى الميت إذا مات فقد قامت قيامته أى ابتدأ فيه ظهور النشأ الآخرى فى البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن إلى الأرض

- ١- قد ذكرنا فى موضع آخر أنه لما كانت العوالم متطابقه كانت المشاعر العشره موجوده فى قالبك المثالى و لما كان ذلك العالم مجردا تجردا برزخيا و أكمل و أجمع من هذا العالم كان فى كل منها الكل فيحصل من ضرب العشره فى نفسها مائه و من ضرب المائه فى العشره العقليه ألف قوه، س ره
- ٢- و ذلك لأن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فتتحرك بالحركه الجوهريه عن الجسميه الطبيعيه إلى الجسميه البرزخيه و وجه النفس أصل محفوظ فيهما، س ره
- ٣- أى يشتد وجود الصوره شده بعد شده حتى تصير الصوره البرزخيه أخرويه، س ره

بالولادة فتدبر نشأه بدنه فى (١) الأرض زمان كونه فى البرزخ تسويه و تعدله على غير مثال سبق مما ينبغى للدار الآخرة.

وقال فى الباب الرابع و السبعين و ثلاثمائه و اعلم أن الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه و أن تنوع الخواطر فى الإنسان عين التجلى الإلهى من حيث لا- يشعر بذلك إلا أهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهره فى الدنيا و الآخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر إذ هو (٢) عين كل شىء و فى الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا فإنه عين ظاهر صورته (٣) فى الدنيا و التبدل فيه خفى و هو خلقه الجديد فى كل آن الذى هم فيه فى لبس و فى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا- و يكون التجلى الإلهى دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى الآخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا- فى الصور التى يكون فيها التجلى الإلهى ينصبغ بها انصباغا فذلك هو التضاهى (٤) الإلهى الخيالى غير أنه فى الآخرة ظاهر و فى الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للإنسان فى الآخرة انتهى.

و اعلم أنه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالأنبياء و الأولياء أو لغيرهم من الكهنة و المجانين و المبرسمين فمن قويت قوه خياله أو ضعفت قوه حسه أن يرى بعين الخيال شيئا مشاهدا محسوسا كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الأمر و يزعم أن ما رآه موجود فى الخارج فيغلط و جميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال و هى موجوده فى تلك الدار معتبره باقيه فيها لأنها موطن تلك الصور و إنما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هاهنا من المقامات و غيرها لعدم بقائها و وقوع الحجاب عنها بعد أقصر مده فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهده سريعا إذ ليس هذا العالم

١- أى بدنه الذى كان فى الأرض بحسب الصوره، س ره

٢- أى بحسب الوجود و غيره بحسب الماهيه كما فى طريقه ذوق المتألهين، س ره

٣- أى ينزل منزله فإن الباطن يصير ظاهرا، س ره

٤- هذه المضاهاه لأنه كما أنه كل آن فى شأن كذلك الخيال كل آن فى شأن- لتفنن الخواطر، س ره



موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدته عين الخيال و تلك الصور المشهوده للنفس قد علمت أنها ليست خارجه عن ذاتها بل عينها فالأجساد فى الآخـره- و فى عالم الخيال عين الأرواح و هذا معنى تجسد المعانى و تجسد الأرواح و هى لا تكون إلا فى ذلك العالم و أما فى هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد و كذلك الأجساد فى الآخـره تروحن و فى الدنيا لا تكون كذلك.

قال فى الباب الثالث و السبعين و ثلاثمائه و فيه علم تجسد(١) الأرواح فى صوره الأجسام الطبيعى هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها أو هو ذلك فى عين الرائي كزرقة السماء أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعنى النفس الناطقه و تلك الصورة صورته حقيقىة لها وجود عىنى كسائر الصور الحقيقىة و هذه مسأله أغفلها كثير من الناس بل كلهم و إنهم قنعوا(٢) بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسده- فلو تروحووا فى نفوسهم(٣) و حكموا بالصورة على أجسامهم و تبدلت أشكالهم و صورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الأرواح لما ذا يرجع فإنه علم ذوق لا علم نظر فكري

١- المراد به مثل ما يظهر روح الأستاذ للتلميذ بصورته بعد موته أو روح آخر بصورته ملقيا عليه مسأله أو منذر له فى سوء سلوك إلى غير ذلك فهل الروح تمثل بصوره مثاليه هى عين ذلك الروح بلا تجاف عن مقامه المعنوى أو لا حقيقه لذلك التصوير كزرقة السماء أو صورته طبيعىة و هى مراده من الصورة الحقيقىة و الحق هو الأول، س ره

٢- أى السلاك منهم قنعوا به لأنه أمر غريب فحجبوا عن التحقيق بالابتهاج به- فكيف حال من ليس من أهل الكشف الصورى و قد ذكرنا فى موضع آخر أن درجه العمل غير درجه العلم و التحقيق و درجه الجمع مقام آخر فالعامل شأنه أن يشاهد لعمله و رياضته شيئاً ليزداد فى رغبته و سلوكه و أما أنه ما هو و هل هو و لم هو و أين هو فعلى العارف المحقق و الحكيم المحقق و الجمع نادر، س ره

٣- أى لو كانت روحانيتهم قويه بحيث كان لهم التحكم و التسلط بقاھريه صورهم المنشأ لخيالهم و لنفسهم المتصرفه و انقھار صورتهم الطبيعىة بحيث يكون كالهولى لصور تنشأ من النفس كالجن المتشكل بالأشكال المختلفه لعلوم أن تجسد الأرواح هكذا، س ره

و قد بينا أن كل صورته تحدث في العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه في الصورة و من علم أن الصورة المتجسده (١) في الأرواح إذا قتلت إن كانت حيوانا أو قطعت إن كانت نباتا أنها تنتقل إلى البرزخ و لا بد كما تنتقل نحن بالموت و أنها إن أدركت (٢) بعد ذلك إنما يدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان إنسان أو غير إنسان فمن هاهنا (٣) أيضا إذ وقفت على علته هذا علمت صور الأرواح المتجسده لما ذا يرجع انتهى.

و قال في الباب الحادى و الثمانين و ثلاثمائة فاعلم أن هذه المقامات المذكوره لا تدرك إلا بعين الخيال لا بعين الحس إذا شوهدت فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيله فنراها أشخاصا رأى العين كما نرى المعانى بعين البصيره فإن الله إذ قلل الكثير أو كثر القليل فما نراه إلا بعين الخيال (٤) لا بعين الحس و هو البصر فى الحالين كما قال و إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَقُّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ و قال يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ و ما كانوا مثلهم فى الحس فلو لم يرههم بعين الخيال كانت الكثره فى القليل كذبا و لكان الذى يريه غير صادق فيما أراه إياك و إن كان الذى أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثره فى القليل حقا و القله فى الكثير حقا لأنه حق فى الخيال و ليس بحق فى الحس قال و هكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه إلا بعين الخيال

- 
- ١- أى الطبيعه إذا فسدت مع أن الأرواح باقيه مصوره متجسده لحقيه المعاد الجسمانى فتشبح الأرواح تشبها مثاليا معلوم حينئذ فتشبح الأرواح للسلاك و غيرهم أيضا محقق، س ره
  - ٢- أى الميت بنحو خاص كالقتل و القطع تدرك كما تدرك كل ميت بصورته المثاليه- و الكاف للتعليل كقوله تعالى و اذكروه كما هداكم و الحاصل أن هذا الجزئى تحت هذا الكلى، س ره
  - ٣- هذا جواب من علم و الشيخ لما كان من الواغليين فى التوحيد كان ضمير الخطاب فى وقفت و علمت كضمير الغيبه راجعا إلى كلمه من و رابطه بها مع أنك داخل فى عموم من علم، س ره
  - ٤- أى الزائد مثلا- و أما المزيد عليه فبعين الحس نظير ثانى ما يبصره الأحوال على قول بعض الإشراقية إنه فى عالم المثال و السبب فى قوه النفس الاتصال بقوه ربانيه- و الحقيقه المحمديه و فى الطرف الآخر خاصيته الوجود، س ره

و لا تعقل عن مثل هذا العلم و فرق بين الأعين و اعلم أنك لا تقدر على ذلك إلا بقوه إلهيه- يعطيها الله من يشاء من عباده أ لا ترى الصحابه لو دققوا النظر الصحيح حقه و أعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل (١) إنه دحيه الكلبى لقالوا إن لم يكن روحانيا أو معنى تجسد و إلا- فهو دحيه الكلبى أدر كناه بالعين الحسى فلم يحرروا و لا أعطوا الأمر الإلهى حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله ص هو جبرئيل- فحيثذ عرفوا ما رأوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صوره أعرابى مجهول عندهم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله ص أتدرون ما السائل فقالوا الله و رسوله أعلم- لكونه ظهر فى صوره مجهوله عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال و ما فى الكون أعظم شبهه من التباس (٢) الخيال بالحس فإن الإنسان إن تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم الضرورىه و إن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله فإذا أعطاه الله قوه التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأى عين فيعلم ما هى إذا علم العين التى رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هذا و كثير من أهل الله من لا يجعل (٣) باله لما ذكرناه و لو لا علمه

- ١- فإن جبرئيل له حقيقه هى العقل الفعال كما قال ص رأيتة و قد طبق الخافقين به يخرج كل العقول الصاعده فى السلسله العرضيه من النقص إلى الكمال- و له رقيقه هى صورته صرفه بلا ماده ناقصه ظلمانيه تشبه أصبح أهل زمان كل نبى و كان دحيه أصبح أهل زمان نبينا ص و كان يقول حين سئل إنه بمن يشبه أنه يشبه دحيه فلم يفهموا المراد و قالوا إنه دحيه و الحال أن الصوره جبرئيل رقيقه الحقيقه- و حامله معناه نازله من سماء العقول على الرسول، س ره
- ٢- أى الخيال القوى فإن تمكن أى احتمال أن يكون المحسوس مرئيا بعين الخيال شك فى المحسوسات الضرورىه و إلا أنزل الشىء غير منزله أى حكم بأن المحسوسات بعين الخيال للأصحاء أو المرضى أو الكاملين موجودات طبيعیه و ظلمانيه لا نورانيه رقائق الحقائق و من أعطاه الله قوه متميزه حقق الأمر و نقده، س ره
- ٣- فى بعض النسخ لا يجبل بالباء الموحده أى غير مجبول البال للتمييز بين المتخيل القوى و المحسوس و لو لا علمه بنومه أى لو كان دائما فى النوم لما حكم بأن ما يراه فى النوم خيال فكم يرى فى اليقظه مثل ما يرى فى النوم من الملمات أو المؤلمات و لا فرق بينهما فى الوجود و التعين، س ره

بنومه و أنه رآه في حال نومه ما قال إنه خيال فكم كان يرى في حال اليقظه مثل هذا- و يقول إنه رأى محسوسا بحسه قال و هذا باب واسع المجال و هو عند علماء الرسوم غير معتبر و لا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمه و قد نقصهم علم شموخ هذه المرتبه على سائر المراتب و لا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها و لا قوه سلطانها إلا الله- ثم أهله من نبي أو ولي و العلم بها أول مقامات النبوه قال و ما أحسن تنبيه الله عباده من أولى الألباب و أهل الاعتبار إذ قال هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ فَمَنْ الْأَرْحَامِ مَا يَكُونُ خِيَالًا- فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى و حمل معنوى يفتح الله في ذلك الرحم المعانى فى أى صوره ما شاء ركبها فركب الإسلام فيه و القرآن سمنا و عسلا و القيد ثباتا فى الدين و الدين قميصا سابغا و العلم لبنا و قال فى هذا الباب أيضا و اعلم أن فى حضره الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين(١) العبد فلا يخطر له خاطر فى أمر ما إلا و الحق يكونه فى هذه الحضره- كتكوينه أعيان الممكنات إذا شاء ما شاء منها فمشيه العبد فى هذه الحضره من مشيه الحق- العبد ما يشاء إلا أن يشاء الله فما شاء الحق إلا أن يشاء العبد فى الدنيا و يقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى الحس و أما فى الخيال فكمشيه الحق فى النفوذ فالحق مع العبد فى هذه الحضره على كل حال ما يشاءه العبد كما هو فى الآخره فى حكم عموم المشيه لأن باطن الإنسان هو ظاهره فى الآخره فلذلك يتكون عن مشيته كل شىء إذا اشتهاه- فالحق فى تصريف الإنسان فى هذه الحضره فى الدنيا و فى شهوته فى الآخره لا فى الدنيا حسا فالحق تابع(٢) فى هذه الحضره و فى الآخره لشهوه العبد كما هو العبد فى مشيته

١- أراد المحل الصدورى أو أراد أن الحق بوجوده الظهورى و مشيته الفعلية محل تعيينات خواطر العبد فإن التعينات عوارض الوجود، س ره

٢- إذا كانت إرادته العبد تابعه فى الدنيا لإرادته الحق و مستهلكه فيها و إرادته أوامره بوجه كما أن كرامته نواهيه بحيث لم يبق له من نفسه إرادته و هوى يتبع إرادته الله لإرادته فى الآخره فى كل ما يشاء و يختار نقل أنه وقع الطوفان على أهل سفينه فى البحر فالتجئوا إلى من هو من أهل الله فيها فناجى إلى الله فقال إني تركت دهرًا ما أريد لما تريد فاترك ساعه ما تريد لما أريد فسكن البحر على أن الشيخ بين التابعيه بمراقبه الحق للعبد ليوجد إلخ، س ره

تحت مشيه الحق فما للحق شأن إلا مراقبه العبد ليوجد له جميع ما يريد إيجاده في هذه الحضرة في الدنيا و كذلك في الآخرة و العبد يتبع الحق في صورته (١) التجلى فما يتجلى الحق له في صورته إلا- انصغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق و الحق يتحول في الإيجاد لتحول مشيه العبد في هذه الحضرة الخياليه في الدنيا خاصه و في الآخرة في الجنه عموما و لنا خلق الله همما فعاله (٢) في الوجود الحسى و همما غير فعاله في الوجود الحسى ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء حتى في الأسماء (٣) الإلهيه و الهمم الفعاله قد تفعل في همم غير أصحابها و قد لا يفعل مثل أنك لا تهدي من أحببت انتهى كلامه.

### فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجنه الجسمانيه عباره عن الصور الإدراكيه

القائمه بالنفس الخياليه مما تشتهيها النفس و تستلذها و لا مادها و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلمها و موجدتها القريب و هو هي لا غير و أن النفس الواحده من النفوس الإنسانيه مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزله عالم عظيم نفسانى أعظم من هذا العالم الجسمانى بما فيه و أن كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنيه و الغرفات كلها حيه بحياه ذاتيه و حياتها كلها حياه واحدته هي حياه النفس التى تدركها و توجدها- و إن أدركها للصور هو بعينه إيجادها لها لا أنها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها- كما فى أفعال المختارين منا فى هذا العالم حيث إنا نتخيل شيئا ملائما كالحركه أو الكتابه أولا فنفعله ثانيا ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل أدركتها موجوده و أوجدتها مدركه بلا تقدم و تأخر و لا مغايره إذ الفعل و الإدراك هنا شىء واحد و أما دار جهنم فهى ليست كذلك

- ١- أى الصور التى ينشئها العبد فى نفسه مطابقه للصور الخارجيه التى هى تجليات الحق فينصغ نفسه بانصباغها، س ره
- ٢- هذا القول منه فى الفتوحات مثل قوله فى الفصوص كل إنسان يخلق فى قوه خياله ما لا وجود له إلا فيها و العارف يخلق بالهمه ما يكون له وجود فى خارج محل الهمه و قد مر فى مبحث الوجود الذهني من السفر الأول، س ره
- ٣- إذ منها العظيم و منها الأ-عظم و منها الأعظم بل التفاضل فى المظاهر من الظاهر فيها أعنى الأسماء منخست اين جنبش از حسن ازل خواست Z، س ره

لأنها ليست دارا روحانية خالصة بل هي مكدره مشوبه بهذا العالم فكأنها هي (١) هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان و زمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده- و يشتهي ما يضره و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذبه و يهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله عنه يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ و جميع مشتبهاته و مرغوباته عقاربه و حياته و بالجمله حقيقه جهنم و ما فيها هي حقيقه الدنيا و مشتبهاتها تصورت للنفوس الشقيه بصوره مؤلمه معذبه لها محرقة لأبدانها مذيبه للحومها و شحومها مبدله لجلودها مشوهه لخلقتها مسوده لوجوهها ثم لما كانت (٢) الدار الآخرة دار لا- فاعل و لا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة و العلل المتضاده مرتفعه و كذا الموانع و القواسر و الحجب منتفيه في ذلك العالم فلا مؤثر و لا مالك إلا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني و انخرطت إرادته في إرادة الله و استهلكت خيرته في خيره الله كما في قوله تعالى وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ كَانَ فَعْلُهُ بَعِينَهُ فَعَلَ الْحَقُّ وَ كُلٌّ مِنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ فِي نَعِيمٍ دَائِمٍ وَ بِهِجِهِ فَائِقِهِ وَ لَذَّةٍ غَاشِيَةٍ فَالْمُؤْمِنُ لَا مَحَالَةَ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ أَبَدًا وَ قَدْ مَرَّ سَابِقًا أَنْ مَشِيَهُ الْعَبْدُ فِي الْجَنَّةِ- عَيْنٌ مَشِيَهُ الْحَقُّ تَعَالَى وَ وَجْهٌ ذَلِكَ أَنْ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ صَادِرَةٌ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ وَ النِّظَامِ الْأَحْسَنِ وَ الْخَيْرِ الْأَعْلَى فَمَنْ اسْتَقَامَ قَلْبُهُ وَ سَلِمَتْ فِطْرَتُهُ عَنِ الْأَمْرَاضِ- وَ خَلَصَتْ ذَانِقَتُهُ عَنِ مَرَارِهِ الْمَعَاصِي وَ مَا تَغَيَّرَتْ عَنِ الْإِعْتِدَالِ وَ لَمْ تَزَلْ قَدَمُهُ عَنِ صِرَاطِ الْحَقِّ- رَضِيَ بِالْقَضَاءِ (٣) وَ حَصَلَ لَهُ مَقَامُ الرِّضَاءِ وَ الْعِبَادِيَّةِ فَلَمْ يَشَأْ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ اللَّهُ

- 
- ١- و ذلك لأن صور هذا العالم كانت مقصوده بالذات للجهنمي و الصور المثاليه التي في خياله و الكليه التي في عقله لو أمكنه إدراك الكلي كلها كانت في الدنيا مرائي لحاظ الموجودات الطبيعيه و الجزئيات الحادثة الدائره فأخرته دنياه بهذا المعنى- لا أنها الصور الدنياويه حقيقه لأنها ليست ماديه و لذا أتى بلفظ كان، س ره
  - ٢- و كلما كان من الصور هناك فمعناها هنا موجوده إنما هي أعمالكم ترد إليكم فإذا كانت جميع ما هناك بإرادة الله و مراده فارض هنا بجميع مراداته و أوامره و امح هواك حتى تكون جميع ما هناك مرضيه لك، س ره
  - ٣- و يقال العابدون يجهدون أن يرضى الله عنهم و العارفون يجهدون أن يرضوا عن الله و أن يرضوا بجميع ما قضى و قدر و يقال الرضا باب الله الأعظم، س ره

إلا خيرا وكمالا ونعمه و بهجه فكان في نعمه و بهجه لا غايه فوقها و لا مزيد عليها إذ رأى رحمه الله وسعت كل شىء بل رأى في كل شىء وجه الحق الباقي و رأى الخير المحض الحسن المطلق الذى هو مبدأ كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال فيكون مبتهجا به و بكل شىء لأن كل شىء منه و به و إليه فيكون في جنه عرضها السماوات و الأرض - و بهذا الوجه يسمى خازن الجنه الرضوان لأن من لم يبلغ إلى مقام الرضا لا يدخل الجنه و لا يصل إلى دار النعمه و الكرامه فهذه جنه المقربين و أما من لم يسلك سبيل أهل المعرفه و الإيمان و لم يخرج عن باب الدنيا و ملازمه الهوى قدمات و كان لم يزل محبوسا في قيد الشهوات و سلسله التعلقات و من اتبع الهوى و الشهوه و هما ضدا للحكمه و العدل - و قامت السماوات و الأرض بالحكمه و العدل ففسد عليه عالم الوجود كما هو و ويل لمن فسد عليه العالم و خالف طبعه حكمه الكون و نظام الوجود فينتقم منه قيم العالم و جبار السماوات و الأرض لأنه عدو الله و عدو العالم و يكون حاله كما أفصح الله بقوله **وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ** فيكون بالضرورة ممنوعا عما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى **وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ** لأن ما يشتهيهِ (١) و يطلبه أمور باطله و هميه مخالفه للحكمه و الحقيقه لكنه ما دام كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها و مخالفتها للحكمه و مضادتها للفظه - لخدع الطبيعة و غفله النفس فإذا ارتفع الحجاب بالموت و انكشف الغطاء ظهر أنه واقع في عقوبه من سخط الله و نار غضبه **أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ** و حيث اتبع الهوى أوقعه الهوى إلى الهاويه و هى البعد عن رحمه الله ممنوعا عن الخيرات - مقيدا بالسلاسل و الأغلال كما هو صفة العبيد و المماليك لأنه عبد الهوى و خدم الشهوه

١- فوهم الجاهل يشتهي أن يكون أحجار داره لئالى و يواقيت و أن لا- يصير كهلا و شيخا بل يبقى شابا على هيئة النسوان و المرد و نحو ذلك من الآمال الوهميه و حكمه الله تقتضى أن يكون اللئالى و اليواقيت عزيزه الوجود للأثمان و نحوها و التراب كثير الوجود للزراعات و الأبنيه و نحوها و أن يسافر الإنسان إلى الله و يصير قليل المبالاه بتعمير البدن و يخرب و أن يصير مستحکم الجرم متلزز اللحم ليتمكنه تحمل المشاق و يكون أبعد من الانفعالات، س ره

فملكته الشهوه و الهوى و أوقعته فى المهالك و المهوى و لهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرناه أن دار الجحيم و دار العذاب ليست بدار مستقلة و نشأه حقيقىه و منزل حقيقى مبين لعالم الدنيا و عالم الجنان بل هى حاله ممتزجه و نشأه إضافيه منشؤها و مبدأ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا إلى القيامة بنقل ملائكه العذاب لأجل الذنوب و المعاصى و التعلقات- فافهم هذه المسأله فإنها دقيقه غامضه قل من العرفاء(١) من يكاشف حقيقه الجحيم و قد انكشفت على كثير منهم حقيقه الجنه و ما فيها تأييد.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن جهنم ليست بدار حقيقه متأصله أنها صوره غضب الله كما أن الجنه صوره رحمه الله و قد ثبت أن رحمه الله ذاتيه واسعه كل شىء (٢) و الغضب عارضى و كذا الخيرات صادره بالذات و الشرور واقعه (٣) بالعرض فعلى هذا القياس لا بد أن يكون الجنه موجوده بالذات و النار مقدره بالتبع

### ذكر تنبيهى:

ذكر بعض العرفاء(٤) فى قوله تعالى فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض و هو الداء الذى لا يتقى إلا بالكى من النار كقوله تعالى فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ

- ١- و كثير منهم يقول بانقطاع العذاب و ما هو متقدم على هل هو و حقيقته الشرور و النقائص و هى الأعدام و السلوب و مبدؤها الضلال و العصيان و الإضافات و كلها نقائص و فقدانات و التعلق بالدنيا الذى هو أقوى مبادئها إضافه و الدنيا ليست هذه الموجودات- التى هى بما هى وجودات خيرات و أنوار بل علوم الله و قواها جهات فاعليته و درجات مشيته و مقدمات معرفته و وسائل إلى حضرته بل الدنيا حدود هذه الوجودات و نقائصها و دثورها و زوالها و الإضافات الوهميه السرابيه، س ره
- ٢- مثل الكراهه إذ لا- شىء فى ملكه إلا- و هو متعلق رحمته الواسعه التى هى الوجود المنبسط و متعلق إرادته و إلا- لم يكن موجودا فإذا كان المعنى و الظاهر حالهما كذا كان الصوره و المظهر راجعين إلى العدم، س ره
- ٣- من أى فاعل كان كما فى قوله تعالى مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ و قولهم مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ و غير ذلك، س ره
- ٤- هو الشيخ محيى الدين العربى فى الباب السابع و الثمانين من الفتوحات المكيه، س ره



فقد جعل الله النار وقايه فى هذا الموطن من داء هو أشد من النار فى حق المبتلى به و أى داء أكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكى بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيما أعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنة كما جعل الله فى الحدود الدنياويه وقايه من عذاب الآخرة انتهى كلامه و فيه تأييد لما قلناه من أن جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقى بل منشؤها وجود الضلال و العصيان فى النفوس حتى إنه لو لم يكن معصيه بنى آدم لما خلق الله النار.

و اعلم أن أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجه من درجات الجنان- ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصى فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال- اللائق به و عن الصحه التى له بحسبه فيكون فى ألم شديد حتى يرجع إلى الاعتدال- الذى كان له أو بطل استعداده بالكلية و انتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحاله التى كانت مخالفه لمزاجه الأول و كان مرضا فى حقه فصار المرض صحه له و الألم راحه له و انقلب العذاب عذوبه فى حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى فكذلك حال من يدخل فى النار و يتعذب بها مده لأجل الأعمال السيئه فإن بقى فى قلبه نور الإيمان فممنع أن ينفذ ظلمه المعاصى فى باطن قلبه و يحيط به السيئات فلا محاله يخرج من النار و يبرأ من العذاب و أما من اسود قلبه بالكلية و غاص فى باطن قلبه ظلمه المعاصى لأجل الكفر فلا يخرج من النار أبدا مخلدا و إن اشتهت زياده بصيره فى هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائنا به عن الأشرار و اللثام

## فصل (٢٨) فى كيفية خلود أهل النار فى النار

### هذه مسأله عويصه و هى موضع خلاف

بين علماء الرسوم و علماء الكشوف و كذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى ما لا نهايه له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع

اتفاقهم (١) على عدم خروج الكفار منها و أنهم ما كثون فيها إلى ما لا نهايه له فإن لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملاًها.

### اعلم أن الأصول الحكيمه داله على أن القسر لا يدوم

على طبيعه و أن لكل موجود من الموجودات الطبيعه غايه ينتهى إليها وقتا و هى خيره و كماله و أن الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبوله على قوه ينحفظ بها خيرها الموجود و تطلب بها كمالها المفقود كما قال تعالى الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى فَلْأَجَلِ ذَلِكَ يَكُونُ لِكُلِّ مِنْهَا عَشَقٌ لِلْوُجُودِ وَ شَوْقٌ إِلَى كِمَالِ الْوُجُودِ وَ هُوَ غَايَتُهُ الْذَاتِيَّةُ الَّتِي يَطْلُبُهَا وَ يَتَحَرَّكُ إِلَيْهَا بِالذَّاتِ وَ هَكَذَا الْكَلَامُ فِي غَايَتِهِ وَ غَايَةِ غَايَتِهِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى غَايَةِ الْغَايَاتِ وَ خَيْرِ الْخَيْرَاتِ إِلَّا أَنْ يَعْوِقَ لَهُ عَنِ ذَلِكَ عَائِقٌ وَ يَقْسِرُ قَاسِرٌ لَكِنِ الْعَوَائِقُ لَيْسَتْ أَكْثَرِيَّةً وَ لَا دَائِمَةً كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ وَ إِلَّا لِبَطْلِ النِّظَامِ وَ تَعَطُّلِ الْأَشْيَاءِ وَ بَطْلِ الْخَيْرَاتِ وَ لَمْ تَقْمِ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ وَ لَمْ يَنْشَأِ الْآخِرَةُ وَ الْأُولَى ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ فَعَلِمَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا طَالِبَةٌ لِذَاتِهَا لِلْحَقِّ مَشْتَاقَةٌ إِلَى لِقَائِهِ بِالذَّاتِ وَ أَنَّ الْعِدَاوَةَ وَ الْكِرَاهَةَ طَارِئَةٌ بِالْعَرَضِ فَمَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ بِالذَّاتِ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ بِالذَّاتِ وَ مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ بِالْعَرَضِ لِأَجْلِ مَرَضٍ طَارَ عَلَى نَفْسِهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ بِالْعَرَضِ فَيُعَذِّبُهُ مَدَّةً حَتَّى يَبْرَأَ مِنْ مَرَضِهِ وَ يَعُودَ إِلَى فِطْرَتِهِ الْأُولَى أَوْ يَعْتَادَ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ الْمَرْضِيَّةِ زَالَ أَلَمُهُ وَ عَذَابُهُ لِحَصُولِ الْيَأْسِ وَ يَحْصُلُ لَهُ فِطْرَةٌ أُخْرَى ثَانِيَةً وَ هِيَ فِطْرَةُ الْكُفْرَانِ الْآتِسِينَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ الْخَاصَّةِ بِعِبَادِهِ وَ أَمَّا الرَّحْمَةُ الْعَامَّةُ فَهِيَ الَّتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى عَذَابِي

١- لا- اتفاق إذ منهم من قال إن الخلود جاء لغه بمعنى الزمان الكثير و سيأتى نقلا عن بعض أهل الكشف أنهم يخرجون إلى الجنة لكن المصنف قدس سره لم يعبا بهذا لشذوذه- و إنما قالوا بعدم الخروج لكون الخلود فى النار للكفار بعلاوه أنه مدلول الكتاب ضرورى الدين و أما العذاب الدائم فليس من ضروريات الدين فلا يجوز تكفير منكربه و عندى دوام العذاب حق و انقطاعه عن الكفار باطل و ما يقول المصنف قدس سره أن القسر لا يدوم و أن الطوارىء و العوارض تزول فجوابه أنه ليس قسرا و لا عروضاً بل تصير الكيفيه الظلمانيه جوهرية و العرضيه السيئه ذاتيه مثل مركب القوى فإن الفطره الإنسانيه ذاتيه لا تزول- و الفطره الثانيه أيضا ذاتيه إذ صارت ملكه جوهرية إذ العاده طبيعه ثانويه فافهم، س ره

أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ عِنْدَنَا أَيْضًا أَصُولٌ دَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْجَحِيمَ وَ آلامَهَا وَ شُرُورَهَا دَائِمَةٌ بِأَهْلِهَا كَمَا أَنَّ الْجَنَّةَ وَ نَعِيمَهَا وَ خَيْرَاتَهَا دَائِمَةٌ بِأَهْلِهَا إِلَّا أَنَّ الدَّوَامَ لِكُلِّ (١) مِنْهُمَا عَلَى مَعْنَى آخَرَ

### ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافيه

و قلوب غلاظ شداد قاسيه- فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفه من عذاب الله و قلوب خاضعه خاشعه لاختل النظام بعدم القائمين بعمارته هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاه كالفراعنه و الدجاجله و كالنفوس المكاره كشياطين الإنس بجزبتهم و جبلتهم و كالنفوس البهيميه الجهله كالكفار

و فى الحديث الربانى: إني جعلت معصيه آدم سبب عماره الدنيا

و قال تعالى وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (٢) فكونها على طبقه واحده ينافى الحكمه كما مر و لإهمال سائر الطبقات الممكنه فى مكن الإمكان من غير أن يخرج من القوه إلى الفعل و خلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها- فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسه و الدنيه المحتاج إليها فى هذه الدار التى يقوم بها أهل الظلمه و الحجاب و يتنعم بها أهل الذله و القسوه المبعدين عن دار الكرامه و النور و المحبه فوجب فى الحكمه الحقه التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوه و الضعف و الصفاء و الكدوره و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعا فإذا كان وجود كل طائفه بحسب قضاء إلهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فىكون لها غايات حقيقه و منازل ذاتيه و الأمور الذاتيه التى جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمته لذيدته و إن وقعت المفارقة عنها أمدا بعيدا و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا مديدا بعيدا كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى بِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ

١- أى الدوام للنعيم شخصى و للألم نوعى فنوع المعذب المتألم محفوظ بتعاقب الأشخاص و سيأتى هذا المعنى فى كلامه، س

ره

٢- أى لكننا شئنا و هدينا إذ لا حاله انتظاريه فى المجرى الذى هو ينبوع الفعليات و لا إمكان هناك و لكن حق علينا أن يكون هدايتنا بطرق مختلفه لتكثر أسمائه الحسنى التى هى أرباب الأنواع عند العرفاء و الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، س ره

و المقامات كما حققناه فى مباحث العلم و غيره فهو الرحمان الرحيم و هو العزيز القهار

و فى الحديث القدسى: لو لا أن تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر يذنبون

. و قال الشيخ الأعرابى فى الفتوحات يدخل أهل الدارين فىهما السعداء بفضل الله- و أهل النار بعدل الله و ينزلون فىهما بالأعمال و يخلدون فىهما بالنيات فىأخذ الألم جزاء العقوبه موازيا لمدته العمر فى الشرك فى الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما فى الدار التى يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقه(١) الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيات و العقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طبائعهم تقتضى ذلك ألا- ترى الجعل على طبيعه يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك- فاللذات تابعه للملائم و الآلام تابعه لعدمه و نقل فى الفتوحات أيضا عن بعض أهل الكشف قال إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البته و يبقى أبوابها يصطفق و ينبت فى قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلا- يملأها قال القيصرى فى شرح الفصوص و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود(٢) و صفه و فعل إلا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا و ليس ذلك المقدار أيضا إلا- لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم- كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن

- 
- ١- و هذا مثل أنه لو حضر الجاهل مجلس العالم لا نقبض من استماع علومه و أن النارى لا يجانس النورى، س ره
  - ٢- بل لهم وجود فى نظرهم فيضيفون الوجود إلى أنفسهم و لهذا قالوا التوحيد إسقاط الإضافات و حيث يضاف الوجود إليهم يضاف الصفه إليهم من العلم و القدره و الإراده و غيرها كذا الفعل إذ الإيجاد فرع الوجود و قد مر فى موضعه أنه كما يضاف الوجود إلى الله يضاف الفعل إليه و كما يضاف الوجود إلى الممكن يضاف الفعل إليه و لا- جبر و لا- تفويض بل أمر بين الأمرين، س ره

لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل انتهى.

فإن قلت هذه الأقوال الداله على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم.

قلنا لا نسلم المنافاه إذا لا منافاه (١) بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا و بين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت.

و قال فى الفتوحات المكيه و إن من الأحوال التى هى أمهات (٢) أحوال الفطره التى فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله فبقوا على تلك الفطره فى توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى (٣) آخر هو الله بل جعلوا آلهه على طريق القربه إلى الله و لهذا قال قل سموهم فإنهم (٤) إذا سموهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله فما عبد عابد إلا الله فى المحل الذى

١- و لهذا أوتى بصيغه الجمع كقوله تعالى صَحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ\* و كقولهم كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَ سَيَقُومُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ، س ره

٢- لكونه أصلا فى الكمال و النوريه بالنسبه إلى الأحوال و الأخلاق الحسنه و هى فطره اللها فى الله شك فاطر السماوات و الأرض لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض - ليقولن الله\* فهم يقرون بأن المبدأ الحقيقى المعبود بالحق هو الموجود الكامل على الإطلاق- و هو الحى العليم القدير المرید السميع البصير المتكلم فهذه العقيدة ترجعهم إلى الخير و السعاده فى المآل، س ره

٣- كما قال تعالى إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ وَ قد قيل - اجزأى وجود من همه دوست گرفت ناميست ز من بر من و باقى همه اوست ، س ره

٤- أى إذا سموهم بأنهم شفعاء أو أنهم مقربونا إلى الله ظهر أنهم ليسوا معبوديهم- أو إذا سموهم بأنهم خشب و ذهب و حجر و نحوها ظهر إلخ إذ المعبود الحقيقى حى عالم قادر مرید- لا- ميت جاهل عاجز موجب كيف و هم أنفسهم أحياء شاعرون قادرون مریدون إلى غير ذلك من الكمالات فهم أنفسهم أفضل من هذه الإلهه فكيف يعبد الأفضل مفضولا ناقصا فظهر أنه عبدهم الوجود الحقيقى فى هذه المظاهر و الوجود قد مر مرارا أنه الحياه و العلم و الشعور و القدره- و الإراده و النور و العشق و غير ذلك من الكمالات و نورت لك المطلب فى وجود النفس الناطقه فتذكر، س ره

نسبوا إليه الألوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى أقروا به فى الميثاق و أن الفطره مستصحبه.

أقول و هذه عباده ذاتيه و قد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعیه- و الانتقالات فى ذوات الطباع و النفوس إلى الله و بالله و فى سبيل الله و الإنسان بحسب فطرته داخل فى السالكين إليه و أما بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعاده فيزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و إمعانا و هروله و إن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب و البهائم لا يفقه شيئا إلا الأغراض الحيوانيه و إنما الغرض فى وجوده حراسه الدنيا و عماره الأبدان و ما له فى الآخره من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعم كنعيمها و إن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطره الخاصه المطرودين عن سماء الرحمه فيكون عذابه أليما لانحرافه عما فطر عليه و هويه إلى الهاويه بما كسبت يده فبقدر خروجه عن الفطره و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أن الرحمه واسعه و الآلام داله على وجود جوهر أصلى يضاد الهيئات الحيوانيه الرديه و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم و لا بأكثرى كما حقق فى مقامه فلا محاله يثول إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص و لكن الجوهر النفسانى من الإنسان لا يقبل الفساد فإما أن يزول الهيئات الرديه بزوال أسبابها فيعود إلى الفطره و يدخل الجنة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و إلا فتقلب إلى فطره أخرى و يخلص من الألم و العذاب و هذا هو المراد من مذهب الحكماء أن عذاب الجهل المركب أبدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله و عتوه (١) لا يمكن عوده إلى الفطره الأصلية فيصير من الهالكين المائتين- عن هذه النشأه و عن الحياه العقلية و لا ينافى ذلك كونه حيا بحياه أخرى نازله دنيه

١- فإن هذا الاعتقاد المخالف للواقع صار صورته جوهريه للنفس الناطقه و عقلها النظرى التى هى من عالم العصمه بحسب أصل جوهرها فانقلبت حقيقتها و مسخت ذاتها- و لا يمكن عودها إلى الحياه العقلية فهى ظلمه و كدوره و موت للحياه العقلية و أما الحياه الحيوانيه و المرتبه النازله منها فهى ثابتة له بخلاف الجهل المركب الغير الراسخ و للغير العاتى و بخلاف الجهل البسيط و الهيئات الرذيله الأخرى فإنها ممكنه الزوال عن وجه حسناء النور الأسفهد فليست موجهه للقلب و المسخ بنحو التجوهر و التذوت، س ره

و قوله تعالى في حقه لا يَمُوتُ فِيهَا وَ لا يَحْيَى \* أى لا يموت موت البهائم و نحوها و لا يحيى حياه العقلاء السعداء.

و مما استدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ\*

و ما ورد فى الحديث النبوى من قوله ص: و لم يبق فى النار إلا الذين هم أهلها

و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقة الموطن الذى ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأه تألف ذلك الموطن أقول هذا استدلال ضعيف مبنى على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استعمالهما فى معنى آخر من المعانى النسبيه كالمقارنه(١) و المجاوره و الاستحقاق و غير ذلك و لا نسلم أيضا أن مفارقة الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعى و إثبات ذلك مشكل و الأولى فى الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ (٢) الآية فى إن المخلوق الذى غايه وجوده أن يدخل فى جهنم بحسب الوضع الإلهى و القضاء الربانى لا- بد أن يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا- لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشىء الموافق له لا يكون عذابا فى حقه- و إنما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العالیه.

و قال فى الفتوحات فعمرت الداران أى دار النعيم و دار الجحيم و سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شىء حتى جهنم و من فيها و الله أرحم الراحمين و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله فى خلقه لا زال صفه العذاب عن العالم- و الله قد أعطاه هذه الصفه و معطى الكمال أحق به و صاحب هذه الصفه أنا و أمثالى و نحن

١- الإنصاف أنه بمجرد المقارنه و المجاوره لا يصح إطلاق لفظ الأهل و الأصحاب- ما لم يحصل أنس و ألفه فلا يطلق أهل البيت على من يجاوره و أهل الدنيا على من يقارنها- و لا يقال أهل الله إلا على المحبين العاشقين الأنسين به و أصحاب النبى ص إلا على محبيه و ناصریه و آلفیه، س ره

٢- و ما يقال إن هذه اللام لام العاقبه لا لام الغايه فهو خلاف الصواب إذ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقه، س ره

عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض و لا- شك أنه أرحم بخلقه منا و قد قال عن نفسه إنه أرحم الراحمين فلا- نشك أنه أرحم بخلقه منا و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغه انتهى كلامه.

و لك أن تقول و قد قام الدليل العقلي على أن الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات و أن كل شىء جار بقضائه و قدره و أن الخلق مجبورون فى اختيارهم- فكيف تسرمد العذاب عليهم و جاء فى الحديث و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام أهل المكاشفه لا ينافيها لأن كون الشىء عذابا من وجه لا ينافى كونها رحمه من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لأولياته فى شدة نعمته فى الدنيا و اشتدت نعمته لأعدائه فى سعه رحمته لهم فى الآخرة.

### نقل فيه تأكيد:

قال فى الفتوحات المكيه إن الحق لما تجلى لهم فى أخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر(١) من المظاهر الإلهيه فذلك الذى أجرأهم على أن يعبدوه فى الصور و من قوه بقائهم على الفطره أنهم ما عبدوها على الحقيقه و إنما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من ربه التقرب و الشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى و قولهم هُوَ لَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ و هاتان الجهتان إليهما مال الخلق فى الدار الآخرة

١- أى لما أخذ الميثاق حين قال أ لست بربكم و هو فى مظهر من الصور دعاهم ذلك على أن يعبدوه فى هذا العالم فى المظاهر الصوريه من الشمس و القمر و الإنسان و البقر و غيرها. أقول من ذا الذى يقول غيركم إنه أخذ الميثاق فى المظهر بل الأعيان الثابته و الماهيات الإمكانيه فى المراتب العلميه و النشآت الربوبيه لما لم يكن لها وجود من أنفسها- و إنما ظهورها بنور وجود الله و علم الله و قالوا بلسان الثبوت لك الحمد و لك العظمه و لك الوجود كان هذا أفصح قول و أبلغ كلام بأنه أ لست بربكم و قولهم بلى و يمكن أن يقال لما كان لكل معنى صورته و لكل حقيقه رقيقه كان ما قلناه حقيقه أخذ الميثاق و معناه و أما رقيقته و صورته المثاليه فهى أن يكتسى هذا بصور مليحه و كلمات بليغه فصيحجه مناسبه لتلك النشأه، س ره



و هما الشفاعة و التجلى (١) فى الصور على طريق التحول فإذا تمكنت هذه الحالة فى قلب الرجل - و عرف من العلم الإلهى (٢) ما الذى دعا هؤلاء الذين صفتهم هذا و إنهم مقهورون تحت قهر ما إليه يثولون تضرعوا إلى الله فى الدياتير و تملقوا له فى حقهم و سألوه أن يدخلهم فى رحمته إذا أخذت منهم النقمه حدها و إن كانوا عمار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيما بهم إذ كانوا من جملة الأشياء التى وسعتهم الرحمه العامه و حاشا الجناب الإلهى من التقيد- و هو القائل بأن رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم (٣) فإن كان شيئاً فهو تحت إحاطه الرحمه و قد قالت الأنبياء ع يوم القيامة إذا سئلوا فى الشفاعة إن الله غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده مثله و هو أرجى حديث يعتمد عليه فى هذا الباب فإن اليوم المشار إليه يوم القيامة و هو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين و فيه يكون الغضب من الله على أهل الغضب و أعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار و حلول العذاب و الانتقام من المشركين و غيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة و الذين يخرجهم الرحمن كما ورد فى الحديث و يدخلهم الجنة إذا لم يكونوا من أهل النار- الذين هم من أهلها فعم الأمر بدخول النار كل من دخل فيها من أهلها و من غير أهلها لذلك الغضب الإلهى الذى لم يغضب مثله بعده أبداً فلو تسرمد العذاب عليهم (٤) لكان ذلك من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار و قد قالت الأنبياء ع إن الله لا يغضب

- 
- ١- أى اعتقادهم بأن هؤلاء شفعاء و مظاهر و مجالى مقربه إلى الله اعتقاد نورى- كماء حياه يطفىء النار و لما كان هذا فطره سابقه كان مال الخلق إليها لقوله تعالى كما بدأكم تعودون، س ره
  - ٢- أى بالتعليم الإلهى أو من العلم الأعلى و الحكمة الإلهيه أو عرف أن علم الله فعلى لا انفعالى، س ره
  - ٣- أى لا يبقى له متعلق كما مر أن كل ما هو موجود فهو متعلق إرادته و لو كان متعلق كراهته لم يكن موجوداً، س ره
  - ٤- و المعلول كما يحتاج إلى العله فى الحدوث كذلك فى البقاء فعذاب بعد عذاب- يحتاج إلى غضب بعد غضب فلا يرد أن الغضب الأول موجب لدخول النار و لتسرمد العذاب على أن الغضب عارضى، س ره

بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع و يكفى من الشارع التعريف بقوله- و أما أهل النار الذين هم من أهلها و لم يقل من أهل العذاب و لا- يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها فإن أهلها و عمارها مالك و خزنتها و هم ملائكة و ما فيها من الحشرات و الحيات و غير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة و لا واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها و لا يحيون و قد قام الدليل السمعي أن الله يقول يا عبادى (١) على وجه العموم و أضاف إلى نفسه و ما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب و إن دخلوا النار و ذلك أنه قال يا عبادى لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم- ما زاد ذلك على ملكى شيئا يا عبادى لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا يا عبادى لو أن أولكم و آخركم و إنسكم و جنكم قاموا فى صعيد (٢) واحد فسألونى فأعطيت كل واحد منكم مسألته ما نقص فى ملكى شيئا الحديث و لا يشك أنه ما من أحد إلا و هو يكره ما يؤلمه طبعاً فما من أحد إلا و قد سأل الله أن لا يؤلمه و أن يعطيه اللذة فى الأشياء و السؤال قد يكون قولاً و قد يكون حالاً كبكاء الصغير الرضيع و إن لم يعقل عنده وجود الألم الحسى بالوجع أو الألم النفسى بمخالفه الغرض إذا منع من الثدي و قد أخذت المسألة حقها و الأحوال التى ترد على قلوب الرجال لا تحصى كثره و قد أعطيناك منها فى هذا الباب أنموذجا انتهى.

و اعلم أن البرهان و الكشف متطابقان على أن الفيض الوجودى (٣) و القول الربانى و الكلمه الوجوديه نازل من الحق أحديا غير متفرق تفرقا خارجيا إلى الكرسي (٤)

- ١- فى قوله تعالى يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً و فى الحديث القدسى المذكور أيضا يا عبادى فى مواضع، س ره
- ٢- فيه إيماء إلى أرض المحشر إذ ورد أن الناس يحشرون فى صعيد واحد، س ره
- ٣- هذا هو الوجود المنبسط الذى هو كلمه كن و قوله الحق و هو فى الأول واحد و ما أمرنا إلا واحده فكذا فى الآخر، س ره
- ٤- قد ذكرنا سابقا أن عالم الصورة الذى يناله المشاعر الطبيعى من الكرسي إلى المركز و عالم الصور الأخرى الجهنمية ملحق إلى الصور الدنيوية و كأنه ليس من الآخره كما مر فبقى للآخره الصور الجنانية و الصور المدركه بالخيال النورى و لما كان عالم المعنى واحدا إذ المكثرات الوضعيه من ماده الجسمانيه و الزمان و المكان و نحوها مفقوده هناك كانت الوحده باقيه حتى تنزل إلى عالمى الصورة أعنى الفرقه و ماده- كالإنسان المتشعب من المتدلى منه قدماء هذا فى صوره الكرسي و رقيقته و أما معناه و حقيقته فهو النفس الكليه بمعنى كل النفوس السعيده و الشقيه و هذا لتشعب ذاك لاتحاد ما بين الروح و الجسد، س ره

ثم يتفرق فرقتين فرقه إلى عالم الدنيا وعالم الشهاده وفرقه إلى عالم الآخرة وعالم الغيب- وذلك كنهه واحد عظيم يجرى مجتمعا أجزاءه على الاتصال ثم ينقسم إلى نهريين يجرى أحدهما إلى جانب اليمين وهو أشرف الجانبين و أنورهما و أقواهما و الآخر إلى جانب الشمال وهو أخس الجانبين و أضعفهما و أظلمهما فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين و أهل الآخرة و الأشقياء هم أصحاب الشمال و أهل الدنيا و قد أشرنا سابقا إلى أن أهل الدنيا أهل النار لأن حقيقه جهنم و آلامها إنما هي ناشئه من الدنيا و شهواتها- و قد سبق أيضا أنها ليست بدار مستقله في الوجود لأن الدار منحصره في الدارين دار الأجسام الطبيعیه الكائنه الفاسده و دار الأجسام الروحانيه الحيه بحيه ذاتيه و هي المتحدده مع الأرواح و أما الفرق بين دار الدنيا و دار الجحيم هو أن النفوس الشقيه ما دامت موجوده بحياتها الطبيعیه كانت الدنيا دار نعيمها و تنعمت بشهواتها كالدواب و الأنعام و إذا انتقلت عن هذه الحياه الطبيعیه و انبعثت إلى الآخرة و كانت شديدته التعلق بالدنيا و لذاتها التي هي الآلام بالحقيقه و خيراتها التي هي شروا في الآخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم- و شهواتها حيات و عقارب متمكنه في صميم قلبهم و طعامها و شرابها حميما و زقوما لهم كل ذلك متصوره بصورها المطابقه لمعناها متطلعه على أفنده أهلها فلم يزل يحترق قلوبهم و نفوسهم بنار الحسد و الغضب و التكبر و غيرها و جلودهم و أبدانهم بنار الطبيعیه و الشهوه- و تلذعهم و تلسعهم حيات الهيئات السوء و عقاربها و هكذا إلى أن يشاء الله فظهر أن الدار داران و الدنيا و الجحيم في حكم دار واحده.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء و أهل التصوف اصطلاح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم و عالم الآخرة بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل

التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال و ملائكة العقل و النفس باليدين لله تعالى - لأنهما واسطتا جوده و عطائه و هذه الإطلاقات و الاصطلاحات منهم موافقه للكتاب و السنه كما هو عادتهم قال الشيخ العربى فى الباب الرابع و السبعين و ثلاثمائه فتدلت إلى الكرسى القدمان - حتى انقسمت فيه الكلمه الروحانيه فإن الكرسى نفسه به ظهرت فقسمت الكلمه لأنه الثانى بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهره فى الأصل و الجوهر و هما شكلان فى الجسم الكلى الطبيعى فتدلت إليه القدمان فاستقرت كل (١) قدم فى مكان يسمى المكان الواحد جهنما و الآخر جنه و ليس بعدهما مكان ينتقل إليه هاتان القدمان و هاتان لا تستمدان إلا من الأصل الذى ظهرتا منه و هو الرحمن المستوى على العرش فلا يعطيان إلا الرحمه فإن النهايه ترجع إلى البدايه بالحكمه غير أن بين البدايه و النهايه طريقا - و إلا ما كان بدوا و لا نهايه فكان سفر للأمر النازل (٢) بينهن و السفر مظنه التعب و الشقاء - فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا و آخره و برزخا من الشقاء و عند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التيار (٣) و تقع الراحه فى دار القرار.

فإن قلت فكان ينبغى عند الحلول فى الدار الواحده المسماه نارا أن توجد الراحه و ليس الأمر كذلك.

١- لا منافاه بين كلام الشيخ أن مكاني القدمين الجنه و النار و قول المصنف إن فرقه من الفيض الوجودى فى عالم الدنيا و فرقه فى الآخره لما قال من لحوق الصور الجهنميه إلى الصور الدنيويه و إنما كان الكرسى إلى المركز مظهر الصور الجنانيه إذا استعملت المدارك الجزئيه فيهما باستعمال العقل مستتيره به و مظهرا لصور الجهنميه إذا استعملت لا باستعمال العقل إياها غير مستتيره به و مراد الشيخ أن القدمين لما كانا من الله السلام كلاهما سلام على أهل المكانين و مبدؤهما الرحمن و نهايتهما الرحمه، س ره

٢- تلميح إلى قوله تعاليلله الذى خلق سبع سماوات و من الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن، س ره

٣- بالتاء المشناه من فوق و الياء المشناه من تحت التائه المتكبر أى تطرح العصا - و تستراح فهذا من الكنايات عن الراحه فى المال، س ره

قلنا صدقت و لكن فاتك نظر و ذلك أن المسافرين على نوعين (١) مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه مخدوما حاصله له جميع أغراضه في محفه محموله على أعناق الرجال محفوظا عن تغير الأهواء فهذا مثله في الوصول إلى المنزل مثل أهل الجنة في الجنة و مسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المئونه إذا وصل إلى المنزل- بقيت معه بقيه التعب و المشقه زمنا حتى تذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب و يشقى في النار التي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شىء و مسافر بينهما ليست له رفاهيه صاحب الجنة و لا تعذب صاحب النار التي منزله فهو بين راحه و تعب فهي الطائفه التي تخرج بشفاعه الشافعين و بإخراج أرحم الراحمين قال و هم على طبقات بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء و التعب فيزول في النار شيئا فشيئا فإذا انتهت مدته خرج إلى الجنة و هو محل الراحة و آخر من بقى (٢) هم الذين ما عملوا خيرا قط إلا من جهة الإيمان و لا بإتيان مكارم الأخلاق غير أن عنايه سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلك الدار و بقى أهل هذه الدار الأخرى (٣) فيها فغلقت الأبواب و أطبقت النار و وقع الياس من الخروج- فحينئذ تعم الراحة أهلها لأنهم قد يئسوا من الخروج منها فإنهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين و هم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار و تتضرر بالخروج منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر و هو أول نعيم يجدونه و حالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مده الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام و يبقى العذاب و لهذا سمي عذابا لأن المآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلى للجرب من يحكه ثم قال فافهم نعيم كل دار تستعذبه إن شاء الله تعالى ألا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمه (٤) لما فيها من النقص و عدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها

- ١- جعلهم نوعين مع كونهم ثلاثة باعتبار وجدان الرفاهيه التامه و عدمه، س ره
- ٢- أى يبقى عليه المشقه و التعب أزيد من الأول إلا أنه يزول و يكونون من أهل تلك الدار أى الجنة، س ره
- ٣- أى جهنم فيها فهذا الكلام شروع فى حكم أهل النار الذين هم أهلها، س ره
- ٤- بالتشديد و التصديق من حيث إن رفع تألم جهنم بازدياد النار و الوقود و تألمه كان بالنقص منهما، س ره

و هي إحدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي و الأخرى التي مستقرها الجنة قوله تعالى وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ و الاسم الرب مع هؤلاء و الجبار مع الآخرين(١) لأنها دار جلال و جبروت و هيبة و الجنة دار جمال و أنس و منزل إلهي لطيف فقدم الصدق إحدى قدمي الكرسي و هما قبضتان الواحدة للنار و لا يبالي و الأخره للجنة و لا يبالي لأن مالهما إلى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما و لو كان الأمر كما(٢) يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاه ما وقع الأمر بالجرائم و لا وصف نفسه بالغضب و لا كل البطش الشديد فهذا كله من المبالاه و الهم بالمأخوذ و قد قيل في أهل التقوى إن الجنة أعدت للمتقين و في أهل الشقاء و أعد لهم عذابا أليما فلو لا- المبالاه ما ظهر هذا الحكم فللأمور أحكام و مواطن عرفها أهلها و لم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين أغنى و أفقر و بهما أمات و أحيى- و بهما خلق الزوجين الذكر و الأنثى و لولاهما ما وقع في العالم(٣) شرك فلكل منهما دار يحكم فيها و أهل يحكم فيهم و العالم الرباني لا يزال يتأوب مع الله(٤) و يعامله في كل موطن بما يريد الحق أن يعامل به في ذلك الموطن و من لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه و قال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم أن المقامات الكليه الجامعه- لجميع العباد في الآخره ثلاثه على الإجمال و هي الجنة و النار و الأعراف و لكل منها

- 
- ١- لما كان كل موجود عند العرفاء تحت حكم اسم من أسماء الله تعالى قال الشيخ الاسم الذي بإزاء أهل الجنة الرب و نحوه من الأسماء اللطيفه و بإزاء أهل النار الجبار- على أن الجبار من جبر كسر العظم أى تلافاه و منه يا جابر العظم الكسير، ر س ره
  - ٢- من أن عدم المبالاه لحقاره قبضته من التراب فلو كان لهذا لم يقع عليهم جريمه- و لا غضب و لا بطش شديد لهذا بعينه فإنه إذا كان قبضته من التراب حقيقه لم تكن موقعا للغضب و البطش إذ لا مبالاه بشأنها، س ره
  - ٣- أى اشتراك و زوجيه و قد قال تعاليمنْ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ كالماده و الصوره و النفس و الروح و البدن و الخير و الشر و النور و الظلمه و غير ذلك مما لا يحصى، س ره
  - ٤- و لا يسوء ظن بربه و لا يحكم على أهل موطن بخلاف ما يحكم الله و يريد، س ره

اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنه رعاياه (١) و عماره ذلك المقام بهم- و الوعد شامل للكل إذ وعده تعالى فى الحقيقه عباره عن إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين فكما أن الجنه موعود بها كذلك النار قال تعالى وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ فكما أن الجاذب إلى الجنه المناسبه الذاتيه (٢) و السائق هو الرحمن الرحيم و ملائكه الرحمه فكذا الجاذب إلى النار المناسبه الذاتيه و السائق هو العزيز القهار و الشيطان و ملائكه العذاب فعين الجحيم أيضا موعود لهم لا موعود بها (٣) و الوعيد هو العذاب الذى يتعلق بالاسم المنتقم و هو أيضا (٤) شامل للكل بوجه و يظهر أحكامه فى خمس مواطن لأن أهل النار إما مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين و هو ينقسم بالموحد العارف الغير- العامل و بالمحجوب و عند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى أَحَاطَ بِهَٰمْ سِرَادِقُهَا فلما مر عليهم السنون و الأحقاب و اعتادوا بالنيران و نسوا نعيم الرضوان- قالوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنَ مَحِيصٍ فعند ذلك تعلقت الرحمه بهم و رفع العذاب عنهم مع أن العذاب بالنسبه إلى العارف الذى دخل فيها بسبب

- ١- و قد سموا كل موجود هو مظهر لاسم بإضافه العبوديه إليه فسموا من هو مظهر العلم عبد العليم و مظهر الحلم عبد الحليم و من يهب العطايا عبد الوهاب- و إن كان اسمه الذى من والديه زيدا أو عمروا أو بكرا فالجنه تحت حكم اللطيف و النار تحت حكم القهار و الأعراف و هو كما مر كان من استوت كفتا حسناته تحت كليهما- و لله تعالى أسماء مركبه أيضا لها أحكام و آثار على حده كالحى القيوم و الرحمن الرحيم و العلى العظيم فالحى اسم و القيوم اسم و الحى القيوم اسم و قس عليه، س ره
- ٢- هى الملكه تشييد للملاءمه بأن الجاذب ليس أمرا غريبا بل ذاتى و السائق هو اسم الله و قهره باهرية نوره و جلاله عين جماله و لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته، س ره
- ٣- و حدسى أنه بدون تاء المطاوعه و أنه لا موعود بها من الإيعاد المستعمل فى الشر، س ره
- ٤- أى الوعيد أيضا كالوعد شامل أهل الجنه كمتاعبهم الدنيويه حفت الجنه بالمكاره، س ره

الأعمال السيئه عذب من وجه و إن كان عذابا من وجه آخر لأنه يشاهد المعذب (١) في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق و هو أعلى نعيم له و بالنسبه إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقيه أيضا عذب من وجه كما جاء في الحديث أن أهل النار يتلاعبون فيها بالنار و الملاعبه لا تنفك عن التلذذ و إن كان معذبا لعدم وجدانه ما آمن به من جنه الأعمال التي هي الحور و القصور و بالنسبه إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق و القرب من النار و هو المعنى بجهنم أيضا عذب و إن كان في نفس الأمر عذابا كما يشاهد هنا- ممن يقطع سواعدهم و يرمى أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحده و لقد شاهدت رجلا- سمر في أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم و كان يفتخر بذلك و لم يرض بإخراجه و بقى على حاله إلى أن مات و بالنسبه إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال و استعداد النقص و إن كان أليما لإدراكهم الكمال و عدم إمكان الوصول إليه لهم- و لكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم و انقلب العذاب عذابا كما يشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولا ثم إذا وقع فيه و ابتلى و تكرر صدور منه تألف به و اعتاد فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه و بالنسبه إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه و جعلوا الإله المطلق مقيدا و أما من حيث إن (٢) معبودهم عين الوجود الحق

١- فهو كمن يعضه الحبيب و كشرب الجلنجبين، س ره

٢- حيث إن المشوب غير خال عن الصرف و المقيد عن المطلق و بهذه الحثيه- لا يتصور الشرك إذ لا ثاني لحقيقه الوجود بل كل ما فرضته ثانيا لها فهو هي لا غيرها. إن الله لا يغفر أن يشرك به أى لا يمكن أن يتطرق الثاني لأنه صرف الوجود و صرف الشىء جامع لجميع ما هو من سنخه ساقط عنه غرائبه و غريب الوجود الماهيه بل العدم و هما بما هما مشار إليهما عقلا أو وهما أو خيالا- أو حسا و جود و أيضا هما بالحمل الشائع و جود ثم الغفران لغه الستر و منه جاءوا الجم الغفير أى ستروا الأرض بازحامهم فلا يغفر أن يشرك به أى ليس الشرك فى الواقع و ما هو حاق الواقع و حقه لا يكون ساترا و محيطا و يغفر ما دون ذلك أى يسع الوجود الذى هو حاق الواقع و حقه كل التعينات الأخرى من الكبائر و الصغائر و لكن يطرد الشرك، س ره



الظاهر فى تلك الصور فما يعبدون إلا الله فرضى الله منهم من هذا الوجه فىقلب عذابهم عذابا فى حقهم و بالنسبه إلى الكافرين أيضا و إن كان العذاب عظيما لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فإن استعدادهم يطلب ذلك كالأتونى يفتخر بما هو فيه و عظم عذابه بالنسبه إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبه و أنواع العذاب غير مخلص على أهله من حيث إنه عذاب لانقطاعه بشفاعه الشافعين و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين كما جاء فى الحديث- لذلك ينبت الجرجير فى قعر جهنم و بمقتضى سبقت رحمتى غضبى

### فصل (٢٩) فى استيضاح معرفه جهنم و مادتها و صورتها

#### إشاره

قد سبق أن جهنم من سنخ الدنيا و أصلها و مادتها هى تعلق النفس بأمر الدنيا من حيث هى دنيا و صورتها هى صوره الهيئات المؤلمه و الأعدام و النقائص فإن الأعدام و النقائص و إن كانت من حيث هى أمور سلبيه غير مؤثره و لا معذبه إلا أن صورها الحضوريه(١) و حصولها الخارجيه ضرب من الوجود للشئ ء الموصوف بها و هى من هذه الجهه شرور حقيقه حاصله للشئ ء أ لا- ترى أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عدمى لأنه عباره عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال فففيه غايه الألم للحس اللامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفس

١- إلى قوله شرور حقيقه هاهنا إشكال و هو أن العلم الحضورى هو عين المعلوم الخارجى و المعلوم إذا كان عدما كان العلم عين العدم و العدم ليس مبدأ أثر ثم إذا كان ضربا من الوجود كما قال قدس سره كيف يكون شرا حقيقيا و قد تقرر أن الوجود خير و أنه بديهى الصدق. و الجواب أن المراد بصورها الحضوريه ليس العلم به على ما هو عليه فإن تصور العدم صرفا بلا شوب كخلاء أو رفع كحك نقش من لوح أو نحو ذلك لا يمكن للوهم و الخيال و العلم الحضورى بالعدم حضور وجود مقابل وجود ما عدم و صورها الحضوريه الأخرويه صور الأعمال الدنيويه الشوهاء و الأعمال السيئه كانت مصاحبه للأعدام التى كان شريه العمل و سواته بها، س ره س

و إذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا و يكون إدراكه اللمسى إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودى هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجى و المعلوم بهذا العلم إذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما أمرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غايه الألم و غايه الشريه فافهم هذا فإنه دقيق غامض و بهذا يندفع شبهه (١) مشهوره و هى أن الألم شر مع كونه وجوديا لأنه إدراك المنافى و الإدراك أمر وجودى - فهذا ينافى قول الحكماء إن الشر الحقيقى مما لا ذات له فى الخارج بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات و لا يكفى فى الجواب أن الألم ليس شرا بالذات و أنما هو شر بالعرض - لأن البداهه و الوجدان يحكمان بأن الألم شر فى نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقائص إذا تقرر هذا فنقول إن صورته جهنم فى الآخرة هى صورته الآلام (٢) التى هى أعدام و نقائص حاصله للنفس فالنفوس الشقيه ما دامت على فطره تدرك بها النقائص و الأعدام الموصوفه بها التى من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديده بحسبها فتلك الآلام فيها إلى أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلى فطره أدنى و أخس من تلك الفطره أو بزوال تلك النقائص و الأعدام بحصول مقابلاتها من جهه ارتفاع حال تلك النفوس و قوه كمالاتها - و اشتغالها بإدراك أمور عاليه كانت تعتقدها من قبل و صارت ذاهله عنها ممنوعه عن إدراكها - لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسيه فعلى التقديرين يزول العذاب و تحصل الراحة و الحاصل أن جهنم هى صورته الدنيا من حيث هى دنيا حاله فى موضوع النفس يوم القيامة فتلك الصوره الجحيميه مشتمله على جميع ما فى السماء و الأرض من حيث

- 
- ١- قد مرت فى الشطر الربوبى نقلا عن بعض الأجله و كتبنا فى الحواشى هناك ما ينفعك إن شاء الله تعالى، س ره
  - ٢- فى تعيين صورتها هكذا مثل ما فى أول الفصل إشاره إلى ما مر أن جهنم ليست حقيقه متأصله و هى صورتها الحقيقيه و أما الصور الشوهاء الحاصله بتجسم الأعمال كما أشار إليها هناك بصور الهيئات المؤلمه فهى ليست صورتها الحقيقيه لفعاليتها و وجوديتها، س ره

نقائصها و شرورها لا- من حيث كمالاتها و خيراتها فإنها من حيث كمالاتها و خيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم يدرك الموجودات العالميه بهذه الحواس البدنيه- و كلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطه غير متميزه حقها من باطلها و صحيحها من فاسدها- فيرى الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض على صورته مخلوطه مشتبهه فيزعم أن لها بقاء(١) و ثباتا و أن ضوء الشمس و نور القمر و الكواكب بحسب الحقيقه على هذه الهيئه- و أنها ذاتيه لتلك الأجرام قائمه بها لا- بغيرها و أن السماء و الأرض كل منهما على هذه الهيئه- التي يدركها الحس من البقاء و الثبات و الارتفاع و الانخفاض و الوضع و الترتيب فإذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الأشياء غيرها و انفصل ما لها عما ليس لها و امتاز حقها من باطلها و نورها العرضي من ظلمتها الأصليه و خبيثها من الطيب كما قال تعالى ما كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ الآ-يه فصوره جهنم عباره عن الحقيقه الأصليه لهذا العالم متميزه عما هو خارج عنها من الخيرات و الكمالات فإذا قامت القيامة و استقر كل طائفه في دارها و رجع كل صورته إلى حقيقتها فيكون الحكم في أهل الجنة- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأ الآ-خره و يكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في ماده هذا العالم الذي أودع الله في حركات الأفلاك و في الكواكب الثابته و السبعه المطموسه أنوارها فهي كواكب لكنها مطموسه الأنوار في القيامة و كذا الشمس شمس لكنها منكسفه النور لأن أنوارها مستفاده من مبادئها الأصليه فهي بالحقيقه قائمه بتلك المبادئ لا بهذه الأجرام.

قال في الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم(٢) الدنيا فليس بعذاب خالص و لا بنعيم خالص و لهذا قال تعالى لا يَمُوتُ فِيهَا وَ لا يَحْيَىٰ\* و سبب ذلك

١- و الحال أن البقاء و الثبات لوجه الله و الضوء و النور له لا- لها- شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س ره

٢- فنعيم الدنيا مشوب بنقمه الدثور و الزوال سرورها غم ترياقها سم دواؤها داء نعيمها بلاء تكوناتها تصرمات وصالاتها مجرد مماسات إلى غير ذلك من ساعاتها و بشاعاتها، س ره

أنه بقى ما أودع الله عليهم فى الأفلاك و حركات الكواكب من الأمر الإلهى و تغير منه على قدر ما تغير من صور الأفلاك بالتبدل و من صور الكواكب بالطمس و الانتشار فاختلف حكمها بزياده و نقص و غير ذلك.

و قال فى الباب الستين فى معرفه جهنم اعلم عصمنا الله و إياك أن جهنم من أعظم المخلوقات و هى سجن الله فى الآخرة و سميت جهنم لبعدها قعرها يقال بئر جهنم إذا كانت بعيدة القعر و هى تحوى على حرور و زمهير ففيها البرد على أقصى درجاته- و الحرور على أقصى درجاته و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائه من السنين- و اختلف الناس فيها هل خلقت بعد أو لم تخلق و الخلاف مشهور فيها و كذلك اختلفوا فى الجنه و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الكشف و التعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين و أما قولنا مخلوقتان فكرجل يبنى دارا فأقام حيطانها كلها الحاويه عليها خاصه فيقال هى دار فإذا دخلتها لم تر إلا سورا دائرا على فضاء و ساحه ثم بعد ذلك ينشىء بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت و غرف و سرادق و مسالك و مخازن و ما ينبغى أن يكون فيها و هى دار حرورها هواء محرق لا- جمر لها سوى بنى آدم و الأحجار المتخذة آلهه و الجن لهبها قال تعالى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ\* و قال إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ و قال فَكَبِّجُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَ جُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ و تحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الذين يدخلونها و قد خلقها الله تعالى من صفه الغضب و جميع ما يخلق فيها من الآلام و المحن التى يجدها الداخولون فيها فمن صفه الغضب الإلهى و لا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن و الإنس متى دخلوها- و أما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم فى نفسها و لا فى نفس ملائكتها بل هى و من فيها من زبانتها فى رحمه الله منغمسون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ فَإِنَّ الْغَضَبَ هَاهُنَا هُوَ عَيْنُ الْأَلَمِ فَمَنْ لَا- معرفه له ممن يدعى طريقتنا و يريد أن يأخذ الأمر من التمثيل و المناسبه- فيقول إن جهنم مخلوقه من القهر الإلهى و إن اسم القاهر هو المتجلى لها و لو كان (١) الأمر

١- أى لو كانت من تجلى الاسم القاهر لا من الآلام و الأعدام و النقائص التى هى من صفه الغضب لكانت غنيه بغنى القاهر و لم تكن جوعان و عطشان بهذا القدر حيث تقول هل من مزيد و لم تأكل نفسها من شدة الشهوه و التجويف الذى شأن الممكن المخلوق- و لم تكن بهذا القدر ضيقه المجال حتى يضع الجبار قدمه و ينزل الرحمه الواسعه إليها- فتصير واسعه المجال فى دعاء المزيد و العمل مع الجبابره، س ره

كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابره و لم يمكن لها أن تقول هل من مزيد و لا أن تقول أكل بعضى بعضا فينزل الحق إليها برحمته التى وسعت كل شىء و وسع لها المجال فى الدعوى و التسلط على الجبابره و المنكرين فالناس غالطون فى شأن خلقها.

و من أعجب ما روينا عن رسول الله ص: أنه كان قاعدا مع أصحابه فى المسجد- فسمعوا هذه عظيمه فارتاعوا فقال ص أ تعرفون ما هذه الهده قالوا الله و رسوله أعلم- قال حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنه الآن و وصل إلى قعرها

فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها هذه الهده فما فرغ من كلامه ص إلا و الصراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنه فقال رسول الله ص الله أكبر فعلم علماء الصحابه أن هذا الحجر هو ذلك المنافق و أنه منذ خلقه الله يهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنه فلما مات حصل فى قعرها قال الله تعالى إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فكان سمعهم تلك الهده التى أسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما أعجب كلام النبوه- و ما ألطف تعريفه و ما أغرب كلامه انتهى كلامه

### تذكرة كشفيه:

لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة- و هى بحسب الحقيقه و الذات فى داخل حجب السماوات و الأرض- لأنها فى العالم الملكوت و عالم الملكوت باطن الملك و علمت أن نشو الآخرة من الدنيا- فاعلم أن هذا العالم بمنزله مطبخ ينضج فيه أطعمه أهل الجنة و يصلح ما كولاتهم بحراره الحركات (١) السماويه و أشعه الكواكب فإن أعمال بنى آدم هى (٢) مواد أغذيتهم التى

١- أى بإعدادها فى الدنيا للأعمال، س ره

٢- إذ الأعمال موجه للملكات و هى منشأه للصور المناسبه لها سواء كانت صور الأغذيه أو صور المغتذيين فإن الأعمال الحسنه توجب أن يكون العاملون بصور جرد مرد- و السيئه توجب كونهم بصور شوهاء يحسن عندها القرده و الخنازير، س ره

بها نشو نفوسهم و أبدانهم الأخرويه فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالا و أكثر نضجا من جهه الرياضات الدنيويه و المتاعب البدنيه فى سبيل الله كانت أغذيتهم و فواكههم و أشربتهم النفسانيه الأخرويه أوفق و أتم صلوحا و أشد تقويه للحياه الباقيه.

قال بعض أهل (١) الكشف إن كره الأثير و أشعه الشمس و الكواكب التى هى بمنزله الجمرات تحت القدر كما يؤثر فى المولدات و هذه نضج الفواكه و المعادن بحرارتها نضجا لما فى ذلك من المنفعه كانت رحمه مع كونها نارا كذلك من عرف (٢) نشأه الآخره- و موضع الجنه و النار و ما فى فواكه الجنه من النضج الذى يقع به الالتذاذ لآكليهم من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنه و أن نضج فواكه الجنه سببها حراره النار التى تحت مقعر أرض الجنه فتحدث النار حراره فى مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما فى الجنه من المأكولات و ما لا نضج إلا بالحراره و هى لها كحراره النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنه هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها فى النار و من أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و حيوانات الجنه التى هى نفوس أهل النجاه بأبدانهم- المناسبه لها فى الأشكال و الصور فتفعل حراره النار بالأشياء هناك علوا كما تفعل بالأشياء هاهنا سفلا و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى و إن اختلفت الصور- ألا ترى أرض الجنه (٣) مسكا كما ورد فى الخبر و هو حار بالطبع لما فيه من النار و أشجار الجنه مغروسه فى تلك التربه المسكيه كما يقتضى حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما

- 
- ١- هو المحقق المكاشف محيى الدين فى الباب السابع و الثمانين من الفتوحات فى تقوى النار، س ره
  - ٢- أى عرف أن حضيض عالم المثال على أوج عالم الشهاده فالجمرات التى هى الكواكب تفعل فى العلو الذى هو الجنه كما تفعل جمرات النار التى تحت القدر فى العلو- لكن هذه الجمرات الكوكبيه تفعل فى السفلى أيضا، س ره
  - ٣- و حاصل كلامه أن النار كلها خير و نفع لأهلها و لأهل الجنه أما خيراتها الذاتيه لأهلها فقد بينها سابقا و أما نفعاتها لأهل الجنه فنضج فواكهها و تعديل صور أهلها- و تطيب أرضها المسكيه و تقويه عروق أشجارها الضاربه فى أرضها، س ره

من الحراره الطبيعىه لأنه معفن و الحراره يعطى التعفين فى الأجسام القابله للتعفن- و هذا القدر كاف فى تقوى النار أعادنا الله منها فى الدارين انتهى.

و هذا الكلام و إن كان مبناه على المقدمات الخطايه و التمثيلات إلا- أنه إذا استقصى عاد برهانيا و لو لا- مخافه الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمه و سبيل البرهان و إياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى لما مر أن جهنم هى من النشأ الآخره و إن كانت صورتها هى مال الدنيا و باطنها و حقيقتها و الذى ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنه و طبخ طعامها بحراره هذا العالم و أشعه الكواكب سببه(١) أن الإنسان إنما يتكون و ينمو و يتم خلقته و تكمل طبيعته باستحالات و انقلاب تطراً على مادته لا يمكن ذلك إلا بحراره غريزيه محلله و تلك الحراره مستفاده من حركات الأجرام الفلكيه و أشعتها كما ثبت فى مقامه.

ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظرية و العمليه إنما يتم بالحركات البدنيه و الفكرية و الحركة تحتاج إلى الحراره و الحراره و الحركة متصاحبتان لا- ينفك إحداهما عن الأخرى و كما أن جميع الحركات فى هذا العالم ينتهى إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فكذلك جميع الحرارة الغريزيه و الأسطقسيه تنتهى إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش و الاعتبار و الاستقراء ثم لا- يخفى عليك- أن كل ماده مصوره بصوره أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصوره أعلى فذلك إنما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن و الهضم و الانكسار كالحبه المدفونه فى الأرض- فما لم تضعف صورتها الجماديه و لم يتعفن باستيلاء الحراره عليها لم تقبل صورته نباتيه- و كذا القياس فى انتقالات النطفه فى أطوارها النباتيه و الحيوانيه و كذا الحكم فى الترقيات الواقعه فى النفس فإنها مسبوقة بانكسارات و انهضامات نفسانيه منشؤها الحركات البدنيه فى النسك البدنيه و الحركات الفكرية فى النسك العقليه و الكل منوط بحركات الأفلاك

١- أى إسناد إلى العله البعيده و قد فسرناه بالإعداد و أما سببه القريب فهو الملكة الحميده و التعديلات الأخرويه و التطيبات سببها تعديلات أخلاق النفس و حرارات حب الله و السلوك إليه و سرعه السير إلى الله، س ره

و الكواكب بأضوائها فانكشف أن الكمالات العلميه و العمليه للنفوس التي بها تحصل حياتها الأخرويه و بها يتم نعيمها و غذاؤها و طعامها و شرابها في الجنه أنما يحصل بحراره الطبيعيه الدنيويه التي هي من جوهر نار الجحيم و سنخها كما مر غير مره

### فصل (٣٠) في تعيين محل الآلام و العقوبات في النار

لما علمت أن حقيقه جهنم حقيقه ممزوجه من الدنيا و الآخره بحسب ماده و الصوره- فإن مادتها الأعدام و الشرور الدنيويه و صورتها حضورها عند النفس بصوره إدراكيه مؤلمه من جهه تعلقها و التفاتها بالدنيا فاعلم أن محل العذاب و النقمه أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن فقط أو النفس الناطقه فقط أو النفس الحيوانيه فقط أما البدن فالجوارح (١) و الأعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب (٢) جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات و الآلام لأنها قابله للفصل و الوصل و الحراره و البروده و غيرها من الأضداد و الأعدام- فكل ما يرد على الجسم (٣) يكون صفة كماله له و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته- و حدثت ذاتان أخريان متصلتان و ليس إذا طرأت عليه صفة مضاده للتي كان عليها بقيت

- ١- أي من حيث إنها أجسام فقط و بشرط لا- كما سيقول فكل ما يرد على الجسم و لا يمكن مثل ذلك في الجسم و أما من حيث إنها جوارح و أعضاء فهي تتألم لكونها ذوات لمس، س ره
- ٢- أي تستكمل و إنما فسرت به لأن الجسم بالمعنى الذي هو ماده إذ لا لمس لها- فكما لا ألم له لا استعذاب له، س ره
- ٣- أي من الكمالات الثانيه للجسم فقط و أما الجسم النوعى كالماء فالحراره ليست كماله و القلب و الكبد ليست البروده كمالهما بل الحراره كمالهما الثانيه و قس عليه بل الفصل ليس كمالا- للجسم فقط أيضا لأنه رفع اتصاله الجوهري الذي هو صورته- و لعله منقول من القائل بالجواهر الأفراد في الجسم أو ممن يقول بأن الامتداد الجوهري جسم و هيولى، س ره



الأولى مع الثانيه ليكون آفه و ضررا(١) له كما للجوهر النفسانى فإن النفس جامعه لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذى كان ملائما لها فيتضرر بالآخر كما إذا ورد على عضو من بدنها ما يصاد الكيفيه المزاجيه فتدرك بالأولى و هى المعتدله التى بها قوتها للشمسيه الثانيه المضاده لها فيحصل الألم و لا يمكن مثل ذلك فى الجسم و صورته الساريه فيه فتأمل و ليس كل من دخل العذاب(٢) و العقوبه معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنه و الزبانيه و كأهل السجون و الأتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا- للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه فى ملكها و موضع تصرفها خلاف ما تطلبه و تحبه من جهه ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر و الحواس و أما النفس الناطقه أعنى الروح الإلهى محل الحكمه و المعرفه و هى سعيده فى الدنيا و الآخره لا حظ لها فى الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و الشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنفس الحيوانيه فهى لها كالدابه و ليس للناطقه إلا المشى بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانيه لها فهى المركب الذلول المرتاض و إن أبت فهى الدابه الجموح كلما أراد الراكب أن يردّها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يمينا و شمالا لا إفراطا و تفريطا لقوه رأسها و للراكب أن يروضها و يؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت و يصير طبعها موافقا لما أراد منها صاحبها و أما النفس الحيوانيه فالمعاصى و إن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب(٣) لها و لا معصيه لأن الأفعال

- 
- ١- رفع الاتصال للجسم بالمعنى الذى و ماده و إن لم يكن ضررا و ألما إذ لا لمس له لكنه ليس كامالا له بل رفع كمال لماهيته و فساد و شريه ضد الشىء له لتأديه إلى العدم فكيف يكون عدم الاتصال كامالا للجسم، س ره
  - ٢- فالأعضاء للنفس المتعلقه الممزوجه بالنفس الحيوانيه الموضوعه للآلام و العقوبات كالسدنه، س ره
  - ٣- نفى الذنب و المعصيه غير نفى الألم فإن الألم و اللذه درك المنافر و درك الملائم و للنفس الحيوانيه إدراكات جزئيه للملائمات و المنافرات و قد مر أن لكل قوه لذه بإدراك ملائمتها و ألم بإدراك منافرها فللمسه العضو لذه لمسيه بإدراك الكيفيه المعتدله و بإدراك النعومه و ألم لمسى بإدراك الكيفيه الغير المعتدله و بإدراك الخشونه و كذا للذائقه بإدراك الحلاوه و المراره مثلا و للقوى الأخر مثل هاتين إلا أن يقال إنها و إن كانت محل الآلام لكن ليست محل العقوبات من الله كما فى الحيوانات العجم هاهنا- فإن نفوسها و إن كانت محال الآلام لكن ليست محال الآلام من حيث هى عقوبات من الله تعالى نعم ليست لها الهموم و الغموم و الحسره و نحوها من العذاب الروحانى و أين هى من الأوجاع التى هى لها بل للناطقه فى مرتبتها و نزولها فى منزلتها و هى النفس الآدميه المتصله بالحيوانيه، س ره

الصادر منها كالشهوه و الغضب و غيرها هي كمالات و متممات لها بها تسبح الله و تقدسه و ليست مما يقصد في أفعالها المخالفه لله و لا- في تأتيها المعصيه انتهاكا للشريعه و إنما تجرى بحسب طبعها و كل ما يجرى من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سابقا- لكنها اتفق أنها على طبيعه لا توافق صاحبها و راكبها على ما يريد منها فإذا يجب عليك أن تتأمل في هذا المقام و تجد محل الآلام فاعلم أن محل الآلام كالمترج من أمرين و هي النفس الآدميه المتصله بالنفس الحيوانيه قبل أن تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين- و المتوسط بينهما فهي محل صور العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانيه و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقه فإذا وقع العقاب يوما القيامه فإنما يقع على النفس الحيوانيه لمخالفتها للنفس الناطقه في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابه إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذي يراد المشى عليه ألا ترى الحدود الشرعيه في الزنا و اللواط و السرقة و غيرها أنها محلها النفس الحيوانيه و هي التي تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسه المتخيله و أما النفس الناطقه أعنى الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضه لا تبرح عن مكانها(١) العالى الشريف فهي على شرفها في عالمها

١- أى الجبروت و كما هذا مكانها كذلك وقتها الدهر الأيمن الأعلى كيف و هو العقل البسيط الذى هو روح الله فى السماء المعنويه التى هي العقل التفصيلي فكيف يصل إليها أغبره المضاده من العالم الطبيعى أو المقابلات الأخر التى فيه. تا تو خود را پيش و پس داری کمان بسته جسمی و محرومی ز جان زیر و بالا پيش و پس وصف تن است بیجهت آن ذات جان روشن است برگشا از نور پاک شه نظر تا نپنداری تو چون کوته نظر ، س ره

و سعادتها الدائمة لأنها المنفوخة من روح الله و ليست هي موجوده فى أكثر الناس و أما الحيوانيه فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا و هى سليمه مطيعه ذلوله أو كان شقيا فهى عاصيه جموحه فالمطيعه تنسرح يوم الآخره فى رياض الجنه و مراتعها و العاصيه تعاقب و تعذب حتى تصير منقادها و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم فى جهنم مثل ما هى الخزنه عليه من كونها مسبحه لله تمجده مطيعه دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم و يتأذى لإحساسه فى نفسه بالألم و ليس كما توهمه إنما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه حاسه الجارحه من صورته ما يكرهه أ لا- ترى المريض إذا نام و هو حى و الحس عنده موجود و الجرح الذى يتألم منه فى يقظته حاصل فى العضو و مع هذا لا يجد ألما لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهاده إلى عالم البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض و رجع إلى عالم الشهاده و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقى فى البرزخ على ما يكون عليه إما فى رؤيا مفزعه و صورته مؤلمه فيتألم أو فى رؤيا حسنه و صورته ملذبه فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل و هكذا حاله فى الآخره فتنبه لما قلناه و تبصر بما نورناه

### فصل (٣١) فى الإشاره إلى الزبانيه و عددها

قال تعالى عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا آيَهُ اعلم أن الله سبحانه ملائكه عماله بإذنه فى الأجسام كما أن له ملائكه علامه لا التفات لهم بغيره تعالى و لا شغل لهم فى الأجسام و هم المشار إليهم بقوله.

فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا وَ بقوله فَاَلْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا(١) إلى تلك الثوانى و هى مدبرات الأمور فى برازخ عالم الظلمات و أشباح عالم الطبيعه التى ظاهرها الدنيا و طبقاتها

١- أى أشير بقوله هذا إلى الملائكه العماله و الأرواح المتعلقة و الطبائع المنطبعة، س ره

و باطنها الجحيم و طبقاتها و إنما أوتيت بلفظ الفاء الداله على الترتيب و التعقيب الوجودى لأن كلا منها تحت جوهر قدسى من المفارقات السابقه الوجود على النفسانيات المدبره و الطبيعيات المحركه و هى كروحانيات العالم الكبير السماوى و العالم الصغير الإنسانى و فيه أنموذج لما فى العالم الكبير فهى فى العالم الكبير العلوى أرواح (١) الكواكب السياره و أرواح الثوابت التى بجمعها اثنا عشر برجاً و الجملة تسعه عشر مدبراً على الإجمال و لها تفاصيل لا تحصى (٢) بعضها تحت حيطه بعض و حكمه و كذا فى العالم الصغير الإنسانى تسعه عشر قوى هى رءوس سائر القوى و الطبائع المباشره للتدبير- و التصرف فى البرازخ السفليه الحيوانيه و النباتيه اثنتا عشر منها هى مبادئ الأفعال الحيوانيه المدركه و المحركه فعشر منها للإدراكات الخمسه الظاهره و الخمسه الباطنه و اثنتان للتحريك إحداهما للشهوه مبدأ الجذب للملائمات و الأخرى للغضب مبدأ الدفع للمنافرات و سبعة منها مبادئ الأفعال النباتيه ثلاثه منها الأصول فى فعل التغذية و التنميه و التوليد و أربعة منها الفروع و السدنه الغذايه و أفعالها فى الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع فلكل من هذه التسعه عشر مدخلا فى إثارة نار الجحيم التى هى ناشئه من ثوران حراره جهنم الطبيعه و شهواتها التى هى نيرانات كامنه اليوم محجوبه عن نظر الخلائق و ستبرز يوم القيامه بحيث يراها الناس محرقه للوجود مذيبه للأبدان فظاعه نزاعه للشوى تدعو من أدبر و تولى و الإنسان ما دام كونه محبوساً فى دنيا- بهذه المحابس الداخليه و الخارجيه التى باطنها مملو بنار الجحيم مسجوناً بسجن الطبيعه مقبوضاً أسيراً فى أيدي المدبرات العلويه التسعه عشر و المؤثرات السفليه التسعه عشر لا يمكنه العروج إلى دار الحيوان و الدخول فى عالم الجنان و معدن الروح و الريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الحميم مقيد بالسلاسل

١- بدل تفصيلي من الروحانيات، س ره

٢- أى الثوابت لما كانت أكثر من عدد الرمال و قطرات البحار فروحانياتها هكذا- بل أكثر لكن إذا قسمت بحسب اثني عشر برجا كانت مع روحانيات السبعه السياره تسعه عشر مدبراً، س ره

و الأغلال كالأسارى و العبيد و حاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ لَعْدَمِ لَعْدَمِ خِلاصِ نَفْسِهِ مِنْ حَبْسِ الْبَدَنِ وَ عَدَمِ اسْتِكْمَالِ ذَاتِهِ بِالْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ لِيَصِيرَ كَالْمَجْرَدِينَ الْأَحْرَارِ حُرّاً غَيْرَ مَأْسُورٍ بِأَسْرِ الشَّهَوَاتِ وَ لَا- مَقِيدٍ بِقَيْدِ الْهَوَى وَ التَّعْلِقَاتِ وَ لِذَلِكَ وَقَعَ التَّعْلِيلُ بِتَرْكِ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ- فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ لَا- يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ أَى لِأَنَّهُ- فَالْأَوَّلُ إِشَارَةٌ إِلَى تَرْكِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ وَ الثَّانِي إِلَى تَرْكِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فَإِذَا انْتَقَلَ رُوحَهُ بِمَوْتِ الْجَسَدِ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ إِلَى عَالَمِ الْآخِرَةِ الَّتِي هِيَ فِي دَاخِلِ حِجْبِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كَمَا مَرَّ يَنْتَقِلُ مِنَ السَّجْنِ إِلَى السَّجْنِ وَ مِنَ الْهَوَى إِلَى الْهَوَايَةِ وَ كَانَ هَاهُنَا أَيْضاً مَسْجُوناً مَحَاطاً بِالْجَحِيمِ وَ لَكِنْ لَا يَحْسُ بِأَلَمِ السَّجْنِ وَ عَذَابِ الْحَبْسِ فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ وَ لَا- طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسِيلِينَ لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ فَإِذَا كَشَفَ عَنْهُ الْغَطَاءَ أَحْسَ بِذَلِكَ وَ انْتَقَلَ الْعَذَابَ مِنْ بَاطِنِهِ إِلَى الدُّنْيَا إِلَى ظَاهِرِهِ فِي الْآخِرَةِ فَيُؤَدِّيهِ الْمَلَائِكَةُ إِلَى أَيْدِي هَذِهِ الزَّبَانِيَةِ التَّسْعَةِ عَشَرَ الَّتِي هِيَ مِنْ نَتَائِجِ تِلْكَ الْمَدْبِرَاتِ الْكَلِيَّةِ فَيَتَعَذَّبُ بِهَا كَمَا يَتَعَذَّبُ بِهَا فِي الدُّنْيَا مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ وَ مِنْ كَانَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِ مَسْتَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ- صِرَاطِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ فَيَسْلُكُ سَبِيلَ الْآخِرَةِ بِنُورِ الْهُدَايَةِ وَ قَدَمَى الْعِلْمِ وَ التَّقْوَى يَصِلُ إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَسْلَمُ مِنْ هَذِهِ الْمَهْلَكَاتِ الْمَعَذَّبَاتِ الزَّاجِرَاتِ وَ يَخْلُصُ مِنْ رِقِّ الدُّنْيَا وَ أُسْرِ الشَّهَوَاتِ الْآمِرَاتِ لِلْمُنْكَرَاتِ ضَرْبَ اللَّهِ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

**فصل (٣٢) فى الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنهاتى و جنه الصفات إنما أعاد شطرا من الكلام فى المعاد الروحانى- ببيان آخر مع سبقه إشارة إلى حسن الخاتمه إذ فى الكلام حسن الخاتمه و حسن الفاتحه- كلاهما مطلوبان كما ترى فى السور القرآنيه،**

### إشاره

فصل (٣٢) فى الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنه(١) الحقيقيه و ما يازائها من دركات البعد عن الله و السقوط فى النار الحقيقيه

قال بعض المحققين الخلق اتصف أولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإراداه ثم

١- أى جنه الذات و جنه الصفات إنما أعاد شطرا من الكلام فى المعاد الروحانى- ببيان آخر مع سبقه إشارة إلى حسن الخاتمه إذ فى الكلام حسن الخاتمه و حسن الفاتحه- كلاهما مطلوبان كما ترى فى السور القرآنيه،

بالقدره الجزئيتين ثم بالفعل و حيث يكون المعاد عودا إلى الفطره الأصلية و رجوعا إلى البدايه فى النهايه فلا بد أن تنتفى من السالك هذه الصفات على التدرج و الترتيب المعاكس للترتيب الأول الحدوثى فإن السالك إلى الله بقدم الإيمان و نور العرفان لا بد أن ينتفى منه أولا الفعل و هو مرتبه التقوى و الزهد فى الدنيا قوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ و قوله ما أَدْرِي ما يُفَعْلُ بِي وَ لا بِكُمْ ... إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ\* ثم لا بد أن ينتفى منه الاختيار و لم يبق فيه إرادته إلا بإذن الله و رسوله بل تستهلك إرادته (١) فى إرادته الله و رسوله- وَ ما كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يُكَونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ لَأَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ صادرة منه على وفق قضائه و قدره على أبلغ وجه و أفضل نظام فإذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام رضى بالقضاء و حصل له مقام الرضا و استراح من كل هم و غم و عذاب لأنه رأى الأشياء كلها فى غايه الجوده و الحسن و التمام و رأى رحمه الله وسعت كل شىء بل رأى العارف فى كل شىء و وجه الحق الباقي و رأى غيره هالكا إذ لا غير- فرأى الحسن المطلق و الجمال المطلق متجليا عليه فى كل شىء و فيكون مبهتجا به ملتذا منه راضيا فإن من رأى صورته جملة العالم مكشوفه لديه حاضره عنده حضورا علميا على أحسن ترتيب و خير نسق و نظام من جهه العلم بالله و صفاته و أفعاله و بالجملة علم الأشياء- من جهه العلم بأسبابها و مبادئها الآخذة من عند الله كما هو طريقه الصديقين الذين ينظرون بنور الحق إلى الأشياء يستشهدون به على كل شىء كما فى قوله تعالى أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و كان قبل هذا الشهود يرى الأشياء كسائر الناس- بنور الحس أو بنور الفكر المشوب بالظلمه المثير للغلط و الخطاء فصارت الأرض غير الأرض فى حقه و أشرقت الأرض بنور ربها عنده و كذا السماوات و ما بينها فيكون فى جنه

١- فلا يبقى له هواء و لا يريد إلا ما أراد الله و أمر به و لا يكره إلا ما كرهه و نهاه- و من إرادته الفعلية أو امره و من كراهته التى بالعرض نواهيه و إذا لم يبق له هواء و غرض لم يبق له حاجه فيكون غنيا بغنى الحق تعالى إذا الأغراض جوالب الحاجات- هـ  
كسى را هوسى در سر و من هوسم آنكه نباشد هوسم ، س ره

عرضها السماوات والأرض على وجه عقلى منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان- أن السالك ما لم يبلغ إلى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل إلى دار الكرامه والقرب- كما ورد

: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى فليعبد ربا سوائى و ليخرج من أرضى و سمائى

وقال تعالى وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ثم بعد هذا المقام لا بد أن ينتفى عنه القدره حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوه و قدره مغايره لقوه الحق و قدرته التى لا- يخرج منها شىء من المقدورات ولا حول ولا قوه إلا بالله العلى العظيم فيكون فى مقام التوكل وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ وَ هُوَ مَقَامُ التَّفْوِيزِ وَ أُفْوِضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ثم بعد ذلك لا- بد أن ينتفى منه صفه العلم لاضمحلال علمه فى علم الله الذى لا يعزب عنه مثقال ذره فى الأرض ولا فى السماء لأن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته- و العارف ينظر بنور ربه الذى هو علمه بذاته و غيره إلى الأشياء و ليس له علم آخر به يعلم شيئا لقصر نظره على ملاحظه الحق و صفاته و آثاره من حيث هى آثاره فيستهلك علمه فى علمه تعالى و هو مقام التسليم كما قال تعالى وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا وَ قوله سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ وَ قوله فَسَلِّمُوا لَكُمْ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفى وجوده الذى به كان يوجد من قبل و يضمحل فى وجود الحق الذى به يوجد كل شىء و يقوم حتى لا يكون له فى نفسه عند نفسه وجود و هذا مقام أهل الوحده و هو أجل المقامات و أجل الكرامات و هو مقام أهل الفناء فى التوحيد- أولئك مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ فهذا نهايه درجات السالكين- إلى الله تعالى بقدم الإيمان و نور العرفان و ليس وراء عبادان قريه و أما من لم يسلك سبيل أهل الوحده و كانت أفعاله و أحواله على حسب إرادته و مقتضى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ فَيَبْصُرُ لَاحِظًا مَّحْجُوبًا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ فَوْقَ فِي سَخَطِ اللَّهِ وَ نَارِ غَضَبِهِ أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ فَيُوصَلُهُ الْهَوَاءَ إِلَى الْهَوَايِهِ مَحْرُومًا عن جميع ما يستلذه و يهواه قلبه فيقيد بالسلاسل و الأغلال- كما هو صفه العبيد و المماليك و يسلمه مالك نفسه إلى المهالك و لهذا يسمى خازن النار

بالمالك فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق دركه في الجحيم فله بإزاء درجة التوكل دركه الخذلان كما في قوله تعالى وَ إِن يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَ بِإِزَاءِ دَرَجَةِ التَّسْلِيمِ دَرَكَةُ الهَوَانِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَنْ يُهِنِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ وَ بِإِزَاءِ دَرَجَةِ القَرَبِ وَ الوصله دركه الطرد و اللعنه أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُونَ وَ كما أن انتفاء القدره و العلم و الوجود في الطائفة الأولى أوجب لهم القدره الغير المتناهيه و العلم الذاتى اللدنى و الوجود المخلد الأبدى كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدالهم بهذه الصفات عجزا غير متناه و جهلا كليا و هلاكا سرمديا و ذلك هو الخزى العظيم

### فصل (٣٣) في شجره طوبى و شجره زقوم

قال تعالى طوبى لهم و حزن مآب و قال إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ أى شجره منها طعام الآثمين إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصِيلِ الْجَحِيمِ يعنى الطبيعه الدنيويه طلعها كأنه رؤس الشياطين و الطلع عباره عن مبدأ وجود الأشجار و منشأ حصول الأثمار و بروزها عن الأكمام و المراد منه هاهنا مبدأ الاعتقادات الباطله و الأخلاق السيئه و هى رؤساء الصفات الشيطانيه التى كل منها إذا رسخت فى النفس و قويت صارت صوره جوهرية شيطانيه- كما علمت من صيروره الصفات الغالبه فى النفس صوراً جوهرية نفسانيه من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التى هى مبادئ تكون الشياطين هى الأهويه المغويه و الأمانى المرديه و الشهوات المذمومه لأنها مما يتغذى بها و يتقوى نفوس أهل الضلال و يمتلى بها بواطنهم و يكون منها نار الجحيم و العذاب الأليم كما قال سبحانه ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَأَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ فَمَالِؤُنَّ مِنْهَا الْبُطُونَ أى يملئون بطونهم أى نفوسهم من الشهوات المذمومه و مواد الأمراض النفسانيه الباعثه لفنون من العذاب- و أنواع من المحن و الآلام فى الآخره كمن أدى به نهمه من الحمى و الصداع و غيره من الأوجاع و الآلام.



و اعلم أن النفس الإنسانيه إذا كملت فى العلم و العمل صارت كشجره طيبه متحمله لثمرات العلوم الحقيقيه و فواكه المعارف اليقينيه و كانت أصلها علوم ثابتة و فرعها نتائج- هى حقائق عالم الملكوت و معارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوه العلم و الإدراك و أما من حيث قوه العمل و التأثير فهى تصوير بحيث كلما تريده و يتمناه يحضر عندها بقوتها العمليه القويه على إحضار الصور المطلوبه دفعه بلا- مهله لأن باطن الإنسان فى الدنيا عين ظاهره فى الآخره كما مرت الإشاره إليه سابقا و الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخياليه كل ما يريده و يشتهييه فيحضر صوره مشتتهيات كثيره فى باطنه بحسب التمثل الذهني إلا أن تلك الصور ليست (١) موجوده و لا حاضره عند حسه فى العين بل عند خياله فى الذهن- بوجود ضعيف غير متأكد و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذه تحصل من المشتتهيات العينيّه- و لانصراف النفس إلى الشواغل الحسيه و أما عند القيامه فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفاً ظاهراً و العلم عينا و الغيب شهاده كانت اللذه على حسب الظهور و الوجود فتكون مفرطه لأنها نزلت تلك الصور منزله الصور الموجوده فى العين و لن تفارق الآخره الدنيا فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القوه و القدره للنفس الإنسانيه على تصوير الصور عند القوه الحاسه كما تشتهييه فى الآخره دون الدنيا إذ ليس لها

١- إلى قوله بوجود ضعيف غير متأكد ضعف وجودها عمد سببه أنها فى الدنيا مرآئى لحاظ الماديات لا أنها تكون ملحوظه بالذات و إن كانت ملحوظه بالذات كانت أقوى و أتم لأنها أبسط و أدوم و أنها دالات للنفس على الموجودات الماديه لأنها موجودات لك لا للماده و الموضوع الخارجيين و لولاها لا خبر عن الخارج و ما يقال إن الدرهم و الدينار و الحلاوى الخياليه و نظائرها لا جدوى فيها إنما يحسن فى مقام الإغراء على العمل و إلا فهى موجودات حقيقيه مخلوقات لك بقوه الله بل موجودات خارجيه لأنها فى النفس و هى خارجيه و صوره الموجود الخارجى موجود خارجى و قد تقرر فى مباحث الوجود الذهني أن الموجود فى الذهن ذهنى بالنسبه إلى الموجودات الماديه و الخارجيه عن النفس و إذا لوحظ نفسه و ارتفع المقاييسه فهو خارجى و لو لا الأغراض المتعلقة بالماديات- لم تكن الذهنيات مرآئى لحاظ الماديات و لم تكن ضعيفه و لصيرورتها قويه فى قليلى الشواغل و الأغراض تشتهه بالماديات و من هنا قال الشيخ العربى لا أعظم اشتباها فى الكون- من التباس الخيال بالحس،

فى الدنيا هذه القدره لتوزع قواها و عدم جمعيه همتها لاشتغالها بالخارجيات و شواغل الحسيات فالإنسان السعيد كلما يشتهييه فى الآخره حضر عنده دفعه و يكون شهوته سبب تخيله و تخيله سبب تمثل الصوره بين يديه و حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلْعَدُ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَ هذه القدره أوسع و أكمل من القدره على إيجاد الشىء فى الدنيا أى فى خارج الحس فإن الموجود فى الدنيا لا يوجد فى مكانين و لا فى مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم و التضائق الواقعين فى هذا العالم.

و أيضا النفس إذا اشتغلت بفعل الدنيا احتجبت و امتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر و حجبتها لذه عن لذه أخرى و الملد أيضا لا يقوى فى إلذاه هاهنا لانغماره فى الماده و امتزاجه بغيره و كذا القياس فى حال الألم و المؤلم فى الدنيا بالنسبه إلى حالهما فى الآخره فإذن الصور المحسوسه تتضاعف عند الإنسان بلا مزاحمه و لا تضايق و لا يستحيل هناك وجود صور غير متناهيه دفعه إذ لا يجرى (١) فيه براهين امتناع الأمور الغير المتناهيه مجتمعهم.

و أيضا لا- يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوه النفس فتكون اللذه كثيره غير محصوره و لكون الصور الملذه بلا ماده تكون اللذه بها شديده مفرطه لخلوصها من الشوائب و المكدرات و الأضداد فإذا تقرر هذا نقول إن شجره طوبى مثال للنفس السعيده الكريمه

و قد روى فى طريق أهل البيت ع: أن طوبى شجره أصلها فى دار على بن أبى طالب ع و ليس مؤمن إلا- و فى داره غصن من أغصانها و ذلك قول الله تعالى- طُوبَى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَا بٍ

فتأويل ذلك من جهه العلم أن المعارف الإلهيه سيما ما يتعلق بأحوال الآخره و ما يستقل بإدراكه العقول على طريقه الفكر الجثى أنما تقتبس من مشكاه نبوه خاتم الأنبياء ص و نور ولايته المندمج فى رسالته المنتشر أضواؤه من ولايه أفضل أوصيائه فى نفوس القابلين للهدى و الإيمان المستعدين للعلم و العرفان فإن أثمار العلوم الإلهيه أنوار و المعارف الحقيقيه أنما نشأت و انتشرت فى قلوب عرفاء هذه الأمه

١- إذ لا- ترتيب فيها ثم إنها غير متناهيه عددا لا أن فيها بعدا واحدا غير متناه و قد نقلنا عن حكمه الإشراق فى حواشينا على مبحث المثل ما يؤيد هذا، س ره

المرحومه من بذر ولايته و نجم هدايته كما أفصح عنه

قول النبي ص: أنا مدينه العلم و على بابها

و نسبه ذاته المقدسه بالقياس إلى سائر الأولياء و العلماء بالولاده المعنويه كنسبه آدم أبى البشر(١) إلى سائر الناس بالولاده الصوريه و لذلك

ورد عن النبي ص أنه قال: يا على أنا و أنت أبوا هذه الأمه

. و قال العارف المحقق فى الفتوحات المكيه إن شجره طوبى أصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فإن الله لما غرسها بيده و سواها نفخ فيها من روحه و لما تولى الحق غرس شجره طوبى بيده و نفخ فيها من روحه و زينها بثمره الحلى و الحلل الذين فيها زينه للابسها فحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينه لها و أعطت فى ثمره الجنه كله من حقيقتها عين ما هى عليه كما أعطت النواه النخله و ما تحمله النوى التى فى ثمرها انتهى كلامه و قد استفيد منه أن شجره طوبى يراد بها مبدأ أصول المعارف الحقيقيه و الأخلاق الحسنه التى هى زينه و غذاء و لباس للنفوس القابله كما أن ما على الأرض زينه و غذاء و لباس لها و لأهلها و ذلك لأن أرض تلك الشجره إذا كانت نفوسنا و غارسها هو الله فحللها لا بد أن تكون من قبيل زينه العلوم و المعارف و محاسن الأخلاق و الملكات و هى أيضا غذاء و لباس فإن غذاء النفوس العلم و لباسها التقوى

### فصل (٣٤) فى كيفيه تجدد الأحوال و الآثار على أهل الجنه و النار

أما أهل النار فلا شبهه فى تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم(٢) و استحاله أبدانهم

- ١- فكأنه ع يقول و إنى و إن كنت ابن آدم صوره فلى فيه معنى شاهد بأبوتى، س ره
- ٢- بل تبدل ذواتهم فى نظرهم إذ ذواتهم فى اعتقادهم ليست إلا- الجلود و القوى الطبيعيه و الهيئات المحسوسه فكان نفوسها فانيه فى أجسادها بخلاف أهل الحق فإن أجسادها فانيه فى أرواحها سيما أرباب العقول البسيطة النظرية و من هنا ورد أن جسد المؤمن لا يبلى، س ره

و تقلبها من صورته إلى صورته لقوله تعالى كَلَّمَا نَضَّجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا- لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ وَ ذَلِكَ لِأَن طَبَّاعَهُمْ مِنْ الْقُوَى الْجِسْمَانِيَةِ الْمَادِيَةِ لَمَّا مَرَّ أَنْ دَارَ الْجَحِيمِ مِنْ جِنْسِ هَذِهِ الدَّارِ وَ قَدْ سَبَقَ أَنْ أَفَاعِيلَ الْقُوَى الْمَادِيَةِ وَ انْفِعَالَاتِهَا مَتْنَاهِيَةَ فَلَا بَدَّ فِيهَا مِنْ انْقِطَاعِ وَ تَبَدُّلِ ثُمَّ لَا بَدَّ فِي تَبَدُّلِ الْأَبْدَانِ (١) وَ اسْتِحَالَةِ الْمَوَادِّ مِنْ حَرَكَه (٢) دَوْرِيَّةٍ صَادِرَةٍ عَنْ أَجْسَامِ سَمَاوِيَّةٍ مَحِيْطَةٍ بِأَجْسَامِ ذَوَاتِ جِهَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ كَائِنَةً فَاسِدَةٍ فَيَكُونُ الْحُكْمُ فِي أَهْلِ النَّارِ- بِحَسَبِ مَا يُعْطِيهِ الْأَمْرُ الْإِلَهِيُّ بِمَا أَوْدَعَهُ مِنَ الْقُوَى الْمَحْرُكَةِ فِي الْجَرْمِ الْأَقْصَى الْجَابِرَةِ إِيَّاهُ عَلَى حَرَكَاتِهِ وَ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ فِي سِيَاحِهِ الدَّرَارِيِّ السَّبْعَةِ الْمَطْمُوسَةِ الْأَنْوَارِ كُلِّهَا يَوْمَ الْآخِرَةِ فَهِيَ كَوَاكِبٌ لَكِنِّهَا لَيْسَتْ بِثَوَاقِبٍ وَ لَا مُضِيئَةٌ وَ لَهَا تَأْثِيرَاتٌ فِي خَلْقِ أَهْلِ النَّارِ- بِفَنُونٍ مِنَ الْعَذَابِ وَ صَنُوفٍ مِنَ الْعِقَابِ بِحَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ سَوَاقِبُ أَعْمَالِهِمْ وَ مَبَادِيءُ أَعْمَالِهِمْ- وَ اعْتِقَادَاتِهِمْ وَ نِيَاتِهِمْ وَ لِهَذَا حُكِمَ أَهْلَ الْمَعْرِفَةِ وَ الشُّهُودِ بِأَنَّ حُكْمَ النَّارِ وَ أَهْلِهَا قَرِيبٌ مِنْ حُكْمِ الدُّنْيَا (٣) وَ أَهْلِهَا وَ لِهَذَا لَيْسَ لِأَهْلِ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِهَا بَعْدَ اسْتِيفَاءِ مَدَّةِ الْعَذَابِ وَ انْقِضَاءِ زَمَانِ الْعِقَابِ نَعِيمٍ خَالِصٍ وَ لَا عَذَابٍ خَالِصٍ وَ حَالِهِمْ بَيْنَ الْحَيَاةِ وَ الْمَمَاتِ كَمَا قَالَ تَعَالَى لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى \* وَ هَذَا بَعَيْنُهُ حَالُ أَهْلِ الدُّنْيَا فَإِنَّ نَعِيمَ الدُّنْيَا مَمزُوجَهُ بِالْمَحْنَةِ وَ الْبَلَاءِ وَ حَيَاتِهَا مَشُوبَةٌ بِالمَوْتِ وَ السَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ بَقِيَ فِيهِمْ مَا أَوْدَعَ اللَّهُ فِيهِمْ مِنْ آثَارِ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاقِ وَ لَمْ يَقَعْ لَهُمْ تَوْفِيقُ الْخُرُوجِ مِنْ حُكْمِ الطَّبِيعَةِ وَ تَأْثِيرِهَا- فَلَا جَرْمَ لَمْ يَنْجُو مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَ إِنْ تَغَيَّرَتْ مِنْهُمْ الصُّورَةُ وَ تَبَدَّلَتْ لَهُمُ النُّشَاءُ عَلَى قَدَرِ مَا تَغَيَّرَ وَ تَبَدَّلَ مِنْ صُورِ الْأَفْلَاقِ وَ الْكَوَاكِبِ مِنَ التَّبَدُّلِ وَ الطَّمْسِ وَ الْانْكَدَارِ كَمَا قَالَ تَعَالَى- فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ

- ١- بيان لتحكيم الأفلاك و الفلكيات على أهل الدنيا لكونهم واغليين في الجسميه و الطبيعه و لوازمها لأن التركيب و الامتراج و الكيفيات المطعومه لهم كلها من لوازم الأفلاك و ذلك العالم يوم بروز هذه، س ره
- ٢- أى فى الابتداء و النشأه الأولى كما قال بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و فى الاستدامه و النشأه الثانيه كما قال فهى كواكب لكنها ليست بثواقب و لا مضئته، س ره
- ٣- كما أن حكم الجنه الحقيقه قريه من حكم الجبروت و العقول الكليه بل حكم جنه الصفات قريه من حكم اللاهوت، س ره

إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ و أما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل(١) والاستحاله و الكون و الفساد- لارتفاع نشأتهم عن نشأه الطبيعه و أحكامها فحركاتهم و أفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب و لا تعب و لا فى أعمالهم من لغوب لأن حركاتهم و أعمالهم ليست بدنيه بل هى كخطرات الوهم و لحظات الضمير منا هاهنا حيث لا تعب و لا كلال و لا نصب و لا فتور يعترىها لأن السماوات و حركاتها مطويه فى حقيهم لأنهم من أصحاب اليمين و لهم مقام فيه يكون طى الزمان و المكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضى و المستقبل من هذا الزمان و مكانهم مكان يحضر فى خدمته جميع ما تسعه السماوات و الأرض و مع ذلك يكون جنة الأعمال و نعيمها من المحسوسات بلا- شبهه إلا- أنها و إن كانت محسوسه لكنها ليست طبيعه ماديه بل صورها صور إدراكيه وجودها العينى عين محسوسيتها و كل ما فيها نفسانى الوجود مجرد عن نشأه الدنيا و الطبيعه و الهوى المستحيله الكائنه الفاسده و مع ذلك يقع فى عالم الجنان التجددات فى تكوين الصور الجنانيه لا من أسباب ماديه بل جهات فاعليه نفسانيه و شئوناته إلهيه بحكم كل يوم هو فى شأن و قد ثبت أن أصل التغيرات فى الآفاق إنما نشأت من عالم الأنفس و نشأه الجنان نشأه النفوس ففيها الأكوان النفسانيه.

قال العارف المحقق فى الفتوحات المكيه فى الباب السابع و الأربعين منها فلا- تزال الآخره دائمه التكوين فإنهم يقولون فى الجنان للشىء الذى يريدونه كن فيكون- فلا يتمنون فيها أمرا و لا يخطر لهم خاطر فى تكوين أمر إلا و يتكون بين أيديهم و كذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب أكبر مما هم عليه إلا و يكون فيهم ذلك العذاب و هو خطور خاطر فإن الدار الآخره تقتضى تكوين الأشياء حسا- بمجرد حصول خاطر و الهم و الإراده و الشهوه كل ذلك محسوس و ليس ذلك فى الدنيا- أعنى الفعل بمجرد الهمه لكل أحد انتهى كلامه و من عرف كيفيه قدره الله فى صنع الخيال و ما تجده النفس بل تجده بإذن الله من صور الأجرام العظيمه و الأفلاك الجسميه الساكنه و المتحركه و البلاد الكثيره و خلائقها و أحوالها و صفاتها فى طرفه عين هان عليه التصديق

---

١- أى كالتبدلات الدنيويه لتركهم الدنيا و أطوار أهلها و قد مر منا تحقيق أن التمدد و التجدد من ذاتياتهما التفرقه و الغيبه فتذكر، س ره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩